Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III

Año
2020

Autores
Lema, Carlos M.; Giordano, Cecilia; Pez, Eduardo y Ramírez, Luciano

Compiladores
Giordano, Cecilia y Bussetti, Ricardo

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María.**

CITA SUGERIDA
Lema, C. M., [et al.] (2020). *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III.* Villa María: Universidad Nacional de Villa María

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

CARLOS M. LEMA | CECILIA GIORDANO
EDUARDO PEZ | LUCIANO RAMÍREZ

ASPECTOS METODOLÓGICOS EN EL ABORDAJE DE TEXTOS Y PROBLEMAS FILOSÓFICOS MEDIEVALES III

COMPILADORES

Cecilia Giordano - Ricardo Bussetti

alfa
EDICIONES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARIA

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III

Carlos M. Lema - Cecilia Giordano
Eduardo Pez - Luciano Ramírez

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III

Cecilia Giordano - Ricardo Bussetti
(Compiladores)

Universidad Nacional de Villa María

Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III / Maximiliano Lema... [et al.]; compilado por Cecilia Giordano y Ricardo Bussetti - 1a ed . - Villa María: Universidad Nacional de Villa María, 2020.
288 p. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-1697-44-1

1. Filosofía Medieval. 2 Metafísica I. Lema, Maximiliano. II. Giordano, Cecilia, comp. III. Bussetti, Ricardo Alejandro, comp.
CDD 180

La responsabilidad por las opiniones en este libro incumbe exclusivamente a los autores firmantes y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de las autoridades de la UNVM.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmición en cualquier forma o por cualqier medio eléctrico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo y expreso del Editor.

Índice

Introducción 9

La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal (primera parte) 21
Carlos M Lema

La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal (segunda parte) 95
Carlos M. Lema

El valor de la palabra en una educación humanista 171
Cecilia Giordano

Presupuestos metafísicos de la ética de Duns Escoto 193
Eduardo Pez

Una aproximación al lugar de la filosofía en el Itinerario de la mente a Dios de San Buenaventura 261
Luciano Ramírez

Introducción

Si hay algo que sorprende al lector de textos medievales es, en general, su espíritu antimoderno. Efectivamente, si el medioevo ha sido, por ejemplo, la época en que se plantearon, en casi todas sus variantes, las posibles relaciones entre fe y razón, desde san Justino a Ockham, es porque eran ellos hombres de fe, y hombres de razón. Nunca se preguntaría en qué consiste tal relación quien las negara; pues, en tal caso, ¿cómo se podría relacionar lo que, de suyo, no existe? Luego de varios siglos –ciertamente, menos que los que construyeron la edad media– podemos decir que la pérdida de la fe es un hecho consumado en el mundo contemporáneo; y la de la razón, un hecho consumándose.

Cuando hablamos de razón no lo hacemos, evidentemente, en términos de cierta capacidad técnica o procedimental predominantes, sino en términos de aquella potencia capaz de leer aprehensivamente el ser de los entes, su bondad, su belleza, su unidad. Y de hacer que todo ello llegue al habla. Por ser el hombre esencialmente capaz del ente –y por ello, del ser– es también capaz de gozo en su presencia, y de dolor en su ausencia. Sólo allí donde no hay más inteligencia surge un vacío extrañamiento, una pérdida del habla que necesita ser sofocada con palabras que no son palabras pues han perdido el sentido; una inhumana pérdida de la alegría y el dolor genuinos: «Sin dolor somos y en tierra extraña casi perdemos el habla»[1], sentencia Heidegger.

Extraños al ser, mudos e indolentes, permanecemos extraños a nosotros mismos. El desarraigo respecto a *lo que es*, el desasimiento de la

---

[1] M. HEIDEGGER, *Qué significa pensar*, E. Nova, Bs As., p. 15. Comenta Blanca Avellaneda que, en esta expresión, Heidegger «denunciaba la peor situación en la que puede encontrarse el hombre: sin dolor, pese a estar fuera de su tierra, su patria. Porque si está fuera de lo suyo sin sentirlo, sin dolor, ¿cómo habla alguna podrá tocarlo? Toda habla, fuera de ésta su tierra, pasa de largo, por altisonante y poderosa que sea, porque ya no es la propia, la debida, la del hombre» (*El hombre doliente y gozante*, en *RES*-VISTA 2 (2000) pp. 129-145, p. 129-130.

verdad es, pues, también, desasimiento del ser propio. Esta extrañeza, sistemáticamente procurada, planificada, dosificada pareciera ser hoy, nuestra única triste posibilidad.

Decíamos que, en términos generales, el medioevo (sobre todo el altomedioevo[2]) fue antimoderno, por su extraordinario apego a *lo que es*, sin más. C.S. Lewis describe esta suerte de realismo[3] en el campo de la literatura, en el magnífico capítulo VIII de su libro *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista* (Península, Barcelona, 1997), titulado «La influencia del modelo»:

«Para ellos... el universo tenía un significado establecido. Y en dos sentidos: como "forma significante" (pues es un plan admirable) y como manifestación de la sabiduría y bondad que lo crearon. No había necesidad alguna de infundirle belleza o vida. Dicho de la forma más enfática: no era asunto suyo. De por sí era perfecto. La única dificultad estribaba en responder adecuadamente»[4].

Ello es suficiente, según Lewis, para explicar al menos dos características, aparentemente contradictorias, de la literatura medieval: un defecto, la tediosidad; y una virtud, su frescura y transparencia. El primero porque, dado el mundo con su multiplicidad y sus significados, «el escritor lo considera tan interesante por sí mismo, que no necesita infundirle

---

[2] «Al tratar con la Edad Media, nuestra imaginación suele embaucarnos: pensamos en armaduras de plata y aristotelismo. Sin embargo, cuando aparecen estas atracciones, el fin de la Edad Media ya está a la vista. Y así como la coraza de hierro brinda al guerrero, además de seguridad, algo de la inercia del crustáceo, es posible, sin faltar el respeto a aquélla gran panoplia filosófica en la que anduvieron Dante y Aquino, insinuar que aquéllos que la calzaron perdieron, necesariamente, algo de la gracia y la libertad de sus antepasados» (C.S. LEWIS, *La alegoría del amor*, Encuentro, Madrid, 2015, p.90).

[3] Tomamos aquí este término como opuesto a idealismo, o subjetivismo modernos; no en el sentido medieval, en que se opone a nominalismo. Etienne Gilson trata magistralmente el tema del realismo como método filosófico (*El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997; *Réalisme thomiste et critique de la connaîssance*, Paris, J. Vrin, 1947). Nosotros tomamos aquí a Lewis porque ofrece una vívida descripción de este «espíritu» en el ámbito de la literatura medieval.

[4] C.S.LEWIS, *op.cit.*, p. 157.

atractivo alguno»[5]. La segunda es la virtud característica de la obra medieval de calidad:

> «La escritura es tan cristalina y fácil, que parece como si la historia se contase sola (...). Hay un arte en funcionamiento. Pero es el arte de escritores que... tienen una confianza absoluta en el *valor intrínseco del tema* que tratan (...). Están completamente poseídos por él. Sus ojos y oídos están fijos en él, por lo que –quizá sin apenas darse cuenta de lo mucho que inventan– ven y oyen cómo debió ser el acontecimiento»[6].

Esta actitud va acompañada de un tipo de imaginación característica de la Edad Media, que no es transformadora sino aprehensiva[7]. Tópicos como *Ubi sunt*, el Santo Grial, el rey Arturo, fueron objeto de innumerables relatos cuya autoría se pierde las más de las veces, pero cuya riqueza y vitalidad salen exultantes sin artificios ni efectismos. Ni la autoría ni la originalidad parecen haber estado entre las principales preocupaciones de estos literatos. Sin embargo, han sido tan originales como para insuflar nueva vida a temas ya existentes, y tan poco originales por la misma razón: eran temas ya existentes. Consecuentemente,

> «... al estudiar la literatura medieval, en muchos casos debemos abandonar la unidad obra-autor, fundamental para la crítica moderna (...). Se deben considerar algunos libros más que nada como esas catedrales en las que se combina el trabajo de muchas épocas diferentes y produce un efecto total, verdaderamente admirable, pero nunca previsto ni pretendido por ninguno de sus sucesivos constructores. Muchas generaciones, cada una con su mentalidad y estilo propios, han contribuido a la elaboración de la historia de Arturo (...). Este tipo de trabajo habría resultado imposible a hombres que hubiesen tenido una concepción de la propiedad literaria mí-

---

[5] *Id*.
[6] *Ibid*., p. 160. La cursiva es nuestra.
[7] Cfr. *Ibid*., p. 157.

nimamente parecida a la nuestra (...). Lejos de fingir originalidad, como haría un plagiario moderno, pueden incluso llegar a esconderla. A veces afirman que toman algo de un *auctour*, precisamente cuando se separan de él. (...) Su objetivo no es el de expresarse a sí mismos ni el de "crear"; es el de transmitir el tema "historial" con dignidad, dignidad que no se debe a su genio o capacidad poética, sino al tema mismo»[8].

Es más,|

«Si hubiésemos preguntado... a Chaucer: "¿Por qué no componéis una historia propia absolutamente nueva?", creo que podría haber respondido (más o menos) "¿Acaso hemos caído tan bajo? ¿A quién se le ocurriría contar algo que fuese producto de su mente, cuando el mundo rebosa con tantos hechos nobles, ejemplos edificantes, tragedias lastimosas, aventuras extrañas y chistes divertidos, que nunca se han relatado todo lo dignamente que merecen?". La originalidad que nosotros consideramos señal de riqueza a ellos les habría parecido confesión de pobreza. ¿A quién se le va a ocurrir crear en solitario, como Robinson Crusoe, habiendo como hay abundancia por todas partes de que disponer gratuitamente? Existen pocos artistas modernos que creen en la existencia de dicha abundancia»[9].

Lo que observa Lewis, en definitiva, es que la realidad supera la ficción. Sólo hay que tener ojos (los del filósofo, del literato, del poeta, del místico, del teólogo) para verla. Para el medieval, el mundo mental no amplía el mundo real negándolo; lo enriquece internándose en él; nunca lo agota, porque no lo es:

«Lo paradójico es que precisamente esa renuncia a la originalidad es la que revela la auténtica originalidad que poseen. Cuanto más fervorosa y concentrada se vuelve la atención que presta Chaucer a

---

[8] *Ibid*., p. 161-162.
[9] *Ibid*., p. 162.

Filostrato, o Malory al «libro francés», más reales se les aparecen las escenas y los personajes. Pronto esa realidad les obliga a ver y a oír y, por tanto, a poner por escrito, primero un poco más, y después mucho más, de lo que su libro les ha contado efectivamente. De forma que cuantas más cosas añaden a su *auctour*, más en deuda están para con él. Si se hubiesen sentido menos arrobados ante lo que leían, lo habrían reproducido con mayor fidelidad. A nosotros nos parecería "descarado", una libertad imperdonable, a medias traducir y a medias volver a escribir la obra de otra persona. Pero Chaucer y Malory ni pensaban en los derechos de su *auctour*. Sólo se ocupaban –y en eso estribaba precisamente el éxito del *auctour*, que los impelía a ello– de Troilo o Lancelot»[10].

A propósito, comenta el escritor inglés que la gente señalaba a Dante por la calle no como el autor de la *Comedia*, sino como el hombre que había estado en el Infierno. El carácter «extraordinariamente factual de sus descripciones, detalles y comparaciones, hacen de él un autor típicamente medieval»[11]. Aquello, y no tanto éste, es lo que subyugaba a sus lectores. Lewis concluye de ello que

«... con las debidas precauciones, debemos considerar cierta humildad como la característica más general del arte medieval: del arte, no de los artistas. El amor propio puede darse en cualquier profesión y en cualquier época. Un cocinero, un dentista o un erudito pueden estar orgullosos –hasta la arrogancia incluso– de su destreza, pero reconocen que ésta es un medio para un fin que la supera y la posición de la destreza depende enteramente de la dignidad o necesidad de dicho fin. Creo que así ocurría entonces con todas las artes. La literatura existe para enseñar lo útil, para hacer los honores a lo que los merezca, para apreciar lo deleitoso. Las cosas útiles, honorables y deleitosas son superiores a la literatura: ésta debe su razón de ser a aquéllas; su propio uso, honor o exquisitez proceden

[10] *Ibid.*, p. 162-163.
[11] *Ibid.*, p. 158-159.

de ellas. En ese sentido el arte es humilde, aun cuando los artistas sean orgullosos»[12].

El poeta o el escritor que abreva en un tema literario, vive con sus personajes, se interna en sus peripecias y lo enriquece con su voz; nunca reduciéndolos románticamente a su propia subjetividad. Análogamente, el filósofo, sometiéndose a los hechos y conociéndolos intelectualmente, accede a un ámbito de sentido, i.e. de verdad que trasciende su propio sí mismo[13].

El realismo greco-medieval hizo del genio, un servidor de su arte; del filósofo, un buscador de la sabiduría; del religioso, un hombre de Dios. Esta orientación atraviesa, como una constante, los trabajos que presenta este libro. Tal vez en Juan Duns Escoto comience un punto de inflexión que permite vislumbrar algunos elementos ya modernos.

El presente volumen recoge investigaciones realizadas en el marco del proyecto de investigación que lleva su nombre, en continuidad con los dos publicados anteriormente[14]. Este proyecto, en sus tres períodos, ha sido subsidiado por el Instituto de Investigación de la Universidad Nacional de Villa María.

En el primer trabajo, titulado «La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal», Carlos M. Lema nos ofrece un minucioso estudio sobre el carácter general de la estética marecha-

---

[12] *Ibid.*, p. 164.

[13] Sobre ello, dice E. GILSON (*El realismo metódico, op.cit.*, p. 56): «Hay un problema ético en la raíz de nuestras dificultades filosóficas; los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla. No nos gusta que la evidencia racional nos acorrale, e incluso cuando la verdad está ahí, en su impersonal e imperiosa objetividad, sigue en pie nuestra mayor dificultad: para mí, el someterme a ella a pesar de no ser exclusivamente mía; para usted, el acatarla, aunque no sea exclusivamente suya. En resumen, hallar la verdad no es difícil; lo difícil es no huir de la verdad una vez que se la ha hallado».

[14] Ellos son: *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales*, comp. Patricia PÉREZ DE CATALÁN, Advocatus, 2015; y *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales II*, comp. Cecilia GIORDANO y M. del Rosario INNOCENTI, Alfa Ediciones, Córdoba, 2018.

liana, de su metafísica de la belleza y su filosofía del arte, a partir de una revisión de las fuentes que la inspiran. La publicación del ensayo *Didáctica por la Belleza* o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero*, inédito hasta el año 2016, supone un giro decisivo en el modo de entender toda su obra. Antes de que este texto vea la luz, era posible considerar al poeta, como (en este orden): a) un autor cristiano que abreva en la tradición platónica-neoplatónica-agustiniana; b) pero que a la vez posee como fuente fundamental a Tomás de Aquino; c) un autor más ecléctico, ocupado en sintetizar concepciones provenientes de diversas y variadas fuentes, entre las que se encuentra el pensamiento de René Guénon. Este trabajo tiene por objeto revisar esta última fuente, que tiene un carácter final y conclusivo, y revela, desde la *Didáctica*, el verdadero punto de partida del autor, el cual permaneció oculto –o al menos no explicitado– a lo largo de las distintas etapas y estilos que componen su obra, y que si bien no rechaza las demás corrientes filosóficas con las que se vincula, se manifiesta ahora como la nueva unidad predominante desde donde el resto de la obra adquiere sentido. La *Didáctica* viene así a completar, clarificar y finalizar lo ya planteado en su *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, obra que constituía hasta el momento uno de los trabajos más importantes para la comprensión de la narrativa y poética de Marechal. Dicho esto, el trabajo consiste, en principio, en un análisis comparativo de las obras de Marechal y Guénon, colocando el acento en aquellos aspectos de la metafísica de Marechal considerados más relevantes. En la segunda parte, se explica la orientación claramente guenoniana que sigue Marechal en cuanto: a) asume la misión que el metafísico galo lega a Occidente, consistente en una recuperación de la tradición cristiana-católica y una adecuación de la misma a las doctrinas orientales, como respuesta a la crisis de la modernidad; b) realiza dicha adecuación al intentar equiparar la figura de Dios Padre con el No Ser como principio supremo, indeterminado, ininteligible, aislado del proceso de manifestación y desvinculado de esta última; y c) entiende, también dentro del cumplimiento de esta misión, que la creación de los seres es una manifestación exclusiva del Ser, aspecto no supremo del principio, comparable al Hijo o Verbo de Dios, el cual realiza un proceso

inmanente y necesario mediante el cual se produce un desdoblamiento en su interior entre un principio activo, esencial y masculino y un principio pasivo, sustancial y femenino que son los polos de toda la manifestación. Entre ambos se despliega una Luz intelectual –una imagen deformada del Espíritu Santo–, enviada por el polo esencial hacia el polo sustancial, lo que da lugar al surgimiento de todos los seres, ordenados de acuerdo a una jerarquía ontológica que tiene por cima el espíritu y la bondad; y por fondo, la materia y la maldad. Lema sostiene que los elementos que Marechal despliega en sus reflexiones son originalmente cristianos, mas dislocados en una cosmogonía que no lo es. El itinerario del poeta y el *ascenso por la belleza* se entienden así desde la idea de que el hombre, síntesis integral de la creación, debe desaparecer junto con el mundo que él reúne, para fundirse en el principio que antes lo trajo a la existencia, bien que bajo el aspecto de una simple ilusión separativa. Por otra parte, el trabajo –de sólida estructura argumentativa y estimable profundidad filosófica– lleva a cabo paralelamente una reflexión sobre la metafísica de Marechal, desde los aportes de Etienne Gilson y de José Ramón Pérez, donde se evalúan los límites y consecuencias del pensamiento marechaliano a partir de su noción de Ser, No-Ser, de existencia, de Dios, de creación.

En su artículo «El valor de la palabra en una educación humanista», Cecilia Giordano parte de la consideración, más bien histórica, de que aquellas artes que constituyen la base de tal educación, i.e., las clásicas artes liberales –sobre todo el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica)– son, efectivamente, artes del lenguaje. Ellas conforman la matriz educativa en la Roma y Grecia antiguas y se tornan un programa conforme al cual van a ser instruidos los hombres del medioevo. La «consolidación institucional» de estas artes podríamos situarla en las Facultades de Artes del siglo XIII en adelante, comenzando por las de Paris y Oxford. De tal manera que, cuando los llamados humanistas del Renacimiento se encuentran con la cultura antigua, la hallan justamente en sus textos literarios (las letras), conservados y transcriptos a lo largo del medioevo. Ahora bien, ¿es el humanismo, o aquello en lo que pretende formar una educación humanista, sólo un estilo, una forma ligada al buen uso de la

palabra y su arte? Observa la autora que, en la gran mayoría de escritores clásicos, *el arte del bien decir va unido al arte del buen vivir*, en el sentido del bien obrar, de la vida buena. Las artes del lenguaje están ligadas a una cierta idea de rectitud moral como modelo de formación. A este delicado equilibrio entre forma y contenido, habilidad y virtud, cuerpo y alma, se abocará aquélla. Desde un punto de vista sistemático, y dada la centralidad del lenguaje y sus artes en esta formación, el artículo continúa con una exposición sobre la relación palabra-sentido-inteligencia, desde la idea de *verbum cordis* a la que Tomás de Aquino alude en *De Veritate* 4, 1; y su vinculación con el verbo interior y exterior, tanto hablado como escrito. La «constante filosófica» que se verifica a lo largo de estos siglos y hasta casi fines del siglo XIII es que, salvo algunas excepciones, el lenguaje nunca se explicó desde el lenguaje mismo. El significado de los nombres, por su misma universalidad, exige un principio intelectivo-inmaterial que, en sí mismo, no es un hecho lingüístico, sino su causa. La inversión de este orden conlleva, consiguientemente, la deconstrucción del humanismo, en cualquiera de sus versiones.

En «Presupuestos metafísicos de la ética de Duns Escoto», Eduardo Pez busca demostrar que la posición de Duns Escoto en el ámbito de la ética es una consecuencia lógica y necesaria de su metafísica. Es decir, más concretamente, que hay una conexión directa entre su modo de entender el ser, y la libertad. El factor común, característico y novedoso de ambos términos en el corazón de su filosofía, es el de la pura indeterminación. Sin pretensión de querer agotar el asunto, realizará el autor un rastreo bibliográfico en varias fuentes escotistas y, mediante un riguroso análisis, las ligará a aquellos autores que han influido ostensiblemente en aspectos de la ética del Doctor Sutil, como Aristóteles, Agustín y Anselmo. A su vez se confrontarán y compararán las fuentes de Escoto con la postura principal de Tomás de Aquino en los correspondientes puntos claves. Para terminar, se hará referencia –como ejemplo de recepción de la influencia histórica de estas dos grandes doctrinas medievales en pugna– a un documento magisterial del papa León XIII donde se dirime en gran parte la disputa a favor de uno sobre otro, en el contexto de la crítica al liberalismo como doctrina de la libertad.

En su artículo «Una aproximación al lugar de la filosofía en el Itinerario de la mente a Dios de San Buenaventura», Luciano Ramírez se propone indagar el lugar asignado a aquélla en el contexto de las graduales iluminaciones que aproximan al alma a la contemplación divina y –consecuentemente con el ideal de san Francisco– a la paz prometida en el Evangelio. En la primera parte del trabajo, se evalúa la relación con el aristotelismo, fuertemente presente en el ámbito universitario parisino del siglo XIII –sobre todo en la Facultad de Artes– ámbito en que se movió Buenaventura. Apartándose claramente del mismo, no supone este rechazo –según el autor– el de la filosofía misma, sino el de la autonomía de la razón frente a la revelación judeocristiana. Su anti-aristotelismo tiene que ver con ciertas tesis de origen aristotélico, como la eternidad del mundo, la necesidad del destino y la unidad del intelecto de todos los hombres, visiblemente contrarias a la verdad revelada. Para san Buenaventura, la filosofía sola no basta para al alcanzar la Verdad. Es una ciencia subordinada al conocimiento más perfecto, que es el de la Santísima Trinidad, y exige, por tanto, el auxilio divino de la gracia transmitido en las virtudes teologales. La filosofía se integra en un itinerario, en cuyo culmen es trascendida. El entendimiento realiza en este camino una vía de perfección en cuanto a su objeto; partiendo de lo ínfimo llega a lo supremo por una suerte de clarificación interior, por ser cada vez más clara la imagen de Dios en el alma. Comenzando por la consideración de las creaturas visibles como vestigios de Dios a través de la sensualidad, pasando por las cosas interiores que son espirituales y eviternas y de las que se forman imágenes, hasta dirigirse al Primer Principio, a través de la mente, transita ésta seis grados de conocimiento. En este punto se describen dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas: en sus atributos esenciales (el primero de los cuales es el de Ser); y en sus propiedades personales, conforme a las cuales se lo nombra Bien pues se difunde en las tres personas de la Santísima Trinidad. Resulta interesante resaltar aquí cómo concibe Buenaventura al Ser, y el acceso cognitivo al mismo, pues éste se presenta desde la más ínfima consideración de las cosas que son, como su condición metafísica de posibilidad, de tal suerte que el camino que va de las cosas a Dios consiste en ver cada vez más

claramente a Dios: en su vestigio, en su imagen, en su ser. Las cosas en su entidad y verdad resultan cognoscibles sólo a la luz de su relación ontológica con la causa primera. Finalmente, el séptimo grado consiste en la unión mística, experiencia afectiva más que consideración intelectiva, sabiduría divinamente inspirada.

Dra. Cecilia Giordano

La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal

Primera parte

Carlos M. Lema[1]

«Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad».

Aristóteles

Introducción

A mediados del año 2016 finalizábamos la redacción de un artículo dedicado a la obra de José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal[2]. Todo el estudio se afirmaba en la siguiente declaración del filósofo entrerriano enraizado en Córdoba, expuesta a propósito de la publicación de su libro *Marechal. Os magna sonaturum*:

---

[1] Licenciado en Diseño y Producción audiovisual (UNVM), Docente UNVM, miembro integrante del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III».

[2] LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018.

> «... la presente publicación no es, en ningún sentido, un comentario a la obra de Marechal, sino, más bien, es un intento muy personal de mostrar la razón de mi coincidencia con este hombre del siglo XX, cristiano y argentino, puesto que las fuentes de ésta para mí feliz coincidencia se deben, seguramente, al hecho simple de ser las mismas»[3].

Sin detenernos a discutir y tomando como un hecho dado la coincidencia, nos ocupamos no sin esfuerzo en ver en qué consistía tal fuente y cuáles eran los caminos que cada uno tomaba para llegar a ella. Descubrimos así que el sitio del que ambos bebían se identificaba con la metafísica (asentada en una teología) planteada por Tomás de Aquino en el siglo XIII, y que, mientras Pérez llegaba a ella recorriendo el camino contemplativo de la verdad, Marechal la alcanzaba encaminándose por la gozosa vía del poeta, signada y orientada en todo caso por la belleza. No tuvimos grandes inconvenientes para fundamentar esta tesis de parte de Pérez, puesto que la claridad y la vehemencia con la que él mismo define su punto de partida no deja lugar a dudas sobre su filiación con el tomismo: «Nuestra respuesta es coincidente en un todo con la escolástica medieval, principalmente con la de Santo Tomás de Aquino...»[4].

Distinto fue el caso con Marechal. Catalogar de tomista la metafísica del poeta es un hecho, si no controvertido, al menos discutible. En efecto, la recurrencia del poeta a autores de diversas corrientes y tradiciones, provoca una mayor dificultad a la hora de distinguir en su obra aquellos elementos que constituyen los principios fundamentales, de aquellos que hacen a la forma, a la metodología, al registro utilizado o al contexto en el que se desarrolló. Por todo esto, y antes de comenzar, resulta crucial ahora retomar la cuestión, diferenciando con mayor detalle el conjunto de influencias que actúan sobre su doctrina, pero de acuerdo a distintas dimensiones que nos permitan entender dónde veía Pérez su coincidencia con él, sin caer por ello en un análisis esquemático.

---

[3] PÉREZ, José Ramón: *Marechal. Os magna sonaturum*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2002, p. 11.

[4] PÉREZ, José Ramón: *Memoria. Amor y Verdad II*, Alfa-Beta, Córdoba, 1992, p. 54.

De este modo, vemos que una primera dimensión nace de las propias palabras del filósofo entrerriano. Como él, Marechal es un «hombre del siglo XX, *cristiano* y argentino». Del Marechal argentino[5] preferimos no hablar directamente aquí, no por una falta de interés, sino para concentrar toda la atención en la doctrina metafísica por él elaborada, que es además el objeto puntual de nuestro trabajo. Leopoldo Marechal, pues, coincide con José Ramón Pérez en el hecho de ser ambos hombres cristianos. Pero este hecho, al menos del lado del poeta, puede fácilmente ponerse en dudas, originando así la necesidad de preguntar, ¿es realmente Marechal un cristiano, o más bien funde su cristianismo con otras doctrinas que no siempre consiguen un acuerdo armónico entre sí? Graciela Coulson afirma al respecto:

> «No conforme con la lectura puramente teológica de *El banquete* ni con la idea (por lo general aceptada) del tomismo de su autor como definición y límite de su pensamiento, he buscado otras vías de acceso al mundo marechaliano, mundo que no cabe en el marco de la teología clerical, aunque en ella encontrara su punto de partida. Lo demuestran así el estudio del conjunto de su obra y el contacto con su biblioteca particular, en la que ocupan un lugar destacado los presocráticos, varias traducciones de Platón, numerosos volúmenes de René Guénon, un muy usado Fabre d"Olivet, Luigi Valli, la Cábala, Pitágoras, Plotino, el *Manava Dharma Sastra* y textos como el de Thomas Moreux sobre la ciencia secreta de los faraones»[6].

No obstante, y a pesar de la perspectiva expuesta por Coulson en donde figura un listado de autores no concordantes con el cristianismo, nosotros erigimos nuestro trabajo ya citado con el objetivo de demostrar, entre otras cosas, la dependencia que la metafísica de Marechal mantenía

---

[5] El asunto de «lo argentino» en Pérez y Marechal puede rastrearse en su manera de comprender la historia argentina, su destino dentro de la historia mundial, su misión y su correspondiente correlato político.

[6] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, p. 8.

con la doctrina cristiana. Evidentemente, no éramos los únicos en defender esta tesis; la palabra de Graciela Maturo venía en nuestro apoyo:

> «El autor es un heleno-cristiano que nos indica la supervivencia del Centauro en Cristo, el Arquero de los nuevos tiempos, el Hombre de Sangre. Su permanente diálogo con el Antiguo y el Nuevo Testamento lo lleva a asumir un catolicísimo pleno, personalista y comunitario, de aplicación estética, ética y política»[7].

En la misma línea, Dinko Cvitanovic propone otro listado de referentes próximos a Marechal y más acorde con nuestra tesis:

> «La edad Media abarca una larga sucesión de siglos, nutridos de magia, supersticiones, viajes y empresas fantásticas, injusticias y catástrofes de toda índole, plagas y hecatombes. Pero es, a la vez, una época que en sus albores engendra un San Dionisio, un San Agustín y luego madura en la lógica trascendente de la magna *Summa* de Santo Tomás de Aquino. El lector de Marechal sabe bien que ninguno de estos nombres le es ajeno al autor de *Adán Buenosayres*»[8].

Si a esto le sumamos la cantidad de obras y fragmentos de obras compuestas por el poeta en defensa del cristianismo[9], parece que, al menos en esta dimensión, Pérez tenía toda la razón: Marechal es un poeta cristiano de la misma manera que él es un filósofo cristiano. La relación entre la fe y la razón, el cultivo de la metafísica, la herencia greco-medieval

---

[7] MATURO, Graciela: *Marechal, el camino de la belleza*, Biblos, Buenos Aires, 1999, p. 14.

[8] CVITANOVIC, Dinko: «Entre la tierra y el alma» en *Leopoldo Marechal. Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 330.

[9] Por citar solo algunas de aquellas que tratan el tema específicamente: los poemas *El centauro*, y «El Cristo» presente en *Heptameron*; su *Vida de Santa Rosa de Lima* y fragmentos del ensayo *Cuaderno de navegación*; una gran cantidad de episodios y personajes –muchos de ellos protagonistas– de las tres novelas publicadas hasta la fecha, dos de las cuales –*Adán Buenosayres* y *Megafón o la guerra*– indican su lazo con el cristianismo desde el propio título; y, por último, el cuento *El niño Dios*.

y la Belleza y la Verdad como trascendentales centrales desde donde entender el Ser, marcan los puntos fundamentales de sus doctrinas. Las referencias a Luigi Valli, Fabre d"Olivet o a René Guénon, por el contrario, no eran para nosotros más que formas superficiales de decir lo mismo con otro registro o, en todo caso, modos de discutir con ellos de acuerdo al contexto, apelando a lo cómico, a lo irónico o a lo provocativo.

Teniendo por seguro entonces el cristianismo del poeta, surge de allí la segunda dimensión del análisis expresada en la siguiente pregunta: ¿es suficiente afirmar el cristianismo de Marechal para poder considerarlo, además, como un autor tomista? Es evidente que el tomismo no es la única corriente teológico-filosófica presente dentro del cristianismo; de allí que Marechal, sin dejar de ser cristiano, podría haber recurrido a estas otras corrientes tomándolas como fuentes principales. Así, al menos, parece entenderlo Valeria Secchi:

> «Nuestro propósito es determinar las acciones de recepción operadas por nuestro autor y desplegar, en torno al problema estético, una cartografía de la recepción que permita dar cuenta del recorrido de Marechal como lector y como escritor de las fuentes por nosotros seleccionadas. Para tales fines, establecemos tres niveles de preferencia. Como primer nivel, la recepción de Platón y Dante, quienes constituyen para nosotros las fuentes fundamentales del autor. Cabe aclarar que nuestra lectura del filósofo ateniense se apoya en las interpretaciones de las escuelas de Tübingen (Gaiser, Szlézak, Krämer) – Milano (Reale, Migliori); y la de Dante en los autores consultados por Marechal: Luigi Valli y René Guénon. En un segundo nivel, ubicamos la recepción de Homero y Aristóteles, en orden a la construcción de la poética marechaliana. Finalmente, en lo que consideramos un tercer nivel, abordamos a Plotino e Isidoro de Sevilla, para el tratamiento de algunas cuestiones puntuales»[10].

---

[10] SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2014, p. 14.

A excepción de Aristóteles y Dante, Secchi ve en Marechal a un autor vinculado a la otra gran tradición greco-medieval encargada de elaborar una metafísica dentro del cristianismo, esto es, la tradición platónico-agustiniana. Para esta autora, inclusive, Marechal sólo toma de Aristóteles aspectos de su poética y no de su metafísica, mientras que de Dante considera únicamente las lecturas que Valli y Guénon ofrecen de él, autores cuya obra ya descartamos como fuentes fundamentales de la doctrina del poeta.

En este sentido, cabe volver a preguntar, ¿es Leopoldo Marechal un autor que se inserta en la tradición aristotélico-tomista, o más bien sigue la tradición platónico-agustiniana? Si nos decidimos por la segunda opción, ¿cómo explicar entonces la coincidencia que Pérez, un filósofo netamente tomista, creía ver al afirmar que bebía de la misma fuente que Marechal? ¿No es acaso Coulson, la misma que ni siquiera considera a Marechal un autor predominantemente cristiano, la que afirma un «tomismo generalmente aceptado» en su obra? Lo cierto es que todas estas cuestiones pueden resolverse con sencillez si no consideramos como absolutamente excluyentes las tradiciones que aquí se ponen en juego. Y ese, precisamente, parece haber sido el camino trazado por Marechal hasta hace muy poco. En efecto, negar la deuda que mantiene con la tradición expuesta por Secchi supone obviar una gran parte de su obra, muchas veces considerada como la más sobresaliente. Por poner solo algunos ejemplos, decir que Marechal no sigue ni a Platón, ni a Plotino, ni a Agustín, implica un desconocimiento bastante elevado de lo que plantea en el Libro Cuarto de su *Adán Buenosayres*[11], el cual constituye una clara recreación del Banquete platónico; o la herencia que asume de ese mismo texto de los tratados sobre lo Bello en Plotino y los Nombres Divinos de Dionisio al redactar su *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*[12]; o las múltiples referencias a la Ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres de San Agustín presentes, entre otras, en las figuras de Calidelphia y Cacodelphia también del *Adán Buenosayres*. Pero este estrecho

---

[11] MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

[12] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

diálogo con dicha tradición, no implica que Marechal no haya podido también beber de la fuente del tomismo para configurar su concepción metafísica. Nuestro ya citado trabajo anterior, justamente, se ocupó de dilucidar esto, hallando una respuesta clara en lo que aparentaba ser la noción más importante de todo el edificio doctrinal del poeta, noción aparentemente convergente con la de santo Tomás de Aquino y, por ende, con la de Pérez. Nos referimos a la manera que Marechal tenía de comprender el Ser, principio metafísico último y articulador de todo lo demás sin importar ni la corriente, ni el origen de donde provenga. Tal noción de Ser, encuadrada siempre desde el trascendental de la Belleza, era abordada por el poeta de la siguiente manera:

> «La belleza no sería entonces el esplendor de la forma, sino del *principio intelectual y universal* en que se originan las formas individualizadas. ¿Me atreveré a sostenerlo? Si así lo hiciera yo, tendríamos que llegar a consecuencias muy graves y decir: 1º) Que la hermosura es el esplendor de un *principio informal* que ilumina las formas, pero sin entrar en la *individuación* de las mismas»[13].

Si bien no nos detendremos ahora a desarrollar lo que significa que el principio universal sea informal –ello surgirá en el desarrollo del trabajo–, sí diremos que esta cuestión era la que nos permitía enlazar a Marechal con la corriente tomista[14] y, gracias a ello, con Pérez, quien

---

[13] *Ibidem*, p. 27.

[14] Por principio universal e informal en Tomás de Aquino, entendemos, siguiendo a Gilson, al *ipsum esse*: «Lo más perfecto es el existir (*ipsum esse*) puesto que se comporta respecto de todas las cosas como su acto propio. En efecto, nada tiene actualidad, sino cuanto existe. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, incluso de las formas» (GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 31). Ahora bien, para Tomás de Aquino, el *esse*, que en los entes aparece como principio constitutivo junto con la forma y, dado el caso, la materia, tiene su causa, su sentido y su fundamento, en el *Esse* puro, es decir, en Dios: «Su Dios es el *Esse*; el existir es como si dijéramos aquello con que las cosas son hechas; lo real no es, pues, inteligible sino a la luz del Existir supremo que es Dios» (*Ibidem*, p. 207).

también entiende que el Ser es un principio universal trascendente a la forma[15]. La influencia de Platón, de Plotino, de Dionisio, de Agustín o de cualquiera de los autores ubicados entre ellos, quedaba así reducida a aspectos particulares o refuerzos alternativos de lo que para nosotros era el principio metafísico indiscutible de la doctrina de Marechal. En este sentido, por lo tanto, las controversias presentes en la obra del poeta parecían hasta hace poco una cuestión disputada a la que nosotros intentábamos dar solución con el estudio comparativo que realizamos entre ella y la del filósofo José Ramón Pérez. Las dos dimensiones que acabamos de desplegar, dan cuenta de ello.

Sin embargo, la publicación del ensayo *Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero*[16], inédito hasta el mismo año 2016, nos obliga ahora a revisar nuevamente estas mismas dimensiones, replanteando las preguntas formuladas, y poniendo en tela de juicio la validez de sus respuestas. Este cuestionamiento, pues, supone efectuar un cambio significativo en la mirada que podemos llegar a tener sobre la obra del poeta, cambio que es el que pretendemos exponer en este trabajo y que inclina la balanza de manera rotunda y definitiva hacia el lado de aquellas interpretaciones con las que confrontábamos hasta hace poco. En concreto, lo que revela dicho texto es el verdadero punto de partida del autor, el cual permaneció oculto –o al menos no explicitado– a lo lar-

---

[15] Más adelante en el análisis, tendremos oportunidad de ver que, en realidad, es posible entender la informalidad del principio metafísico de dos modos diferentes y contrapuestos: como Ser, o como No Ser. En la cita del *Descenso* que acabamos de transcribir, Marechal no aclara por cuál de las dos alternativas se inclina. De hecho, no es posible encontrar en su obra una expresión lo suficientemente clara y persuasiva como para afirmar que su manera de entender este principio informal se acerca más al No Ser que al Ser. Todo lo contrario, el conjunto de sus poemas, de sus novelas y de sus ensayos parecen un gran intento de acercamiento al Ser contemplado y amado como lo Bello, y comprendido como algo que escapa a la forma. Y esto es, precisamente, lo que entendemos que Pérez vio en el poeta como para afirmar una coincidencia en la fuente cristiana y, además, tomista.

[16] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

go de las distintas etapas y estilos que componen su obra, y que si bien no rechaza las demás corrientes filosóficas con las que se vincula, se revela ahora, gracias a la publicación de este nuevo texto, como la nueva unidad predominante desde donde el resto adquiere su sitio y su sentido propios.

Surgen de aquí dos preguntas a las que debemos dar respuesta antes de pasar al desarrollo del trabajo propiamente dicho. En primer lugar, ¿cómo es posible que este pequeño ensayo de no más de cincuenta páginas, escrito por Marechal algunos años antes de morir, sea capaz de cambiar de pronto toda la vasta obra que compuso a lo largo de su vida?[17]. Al respecto, debemos decir que la *Didáctica* modifica la totalidad de lo producido por Marechal porque completa, clarifica y finaliza lo ya planteado en su *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*. En efecto, esta última obra constituía hasta el momento «uno de los trabajos más importantes para la comprensión de la obra narrativa y poética de Marechal»[18], y para Maturo era «su obra teórica más importante y, a mi juicio, la más relevante en la tradición estética argentina»[19]. De la misma manera que el *Descenso*, entonces, la *Didáctica* se vuelve medular porque:

---

[17] Podrían plantearse innumerables hipótesis acerca de cómo se produjo este cambio en la obra de Marechal, e incluso, si existe algo así como un cambio o no. ¿Fue su doctrina siempre la misma, pero nosotros no fuimos capaces de identificarla hasta la aparición de la *Didáctica*? ¿O bien el cambio se dio efectivamente, pero no referido a la doctrina, sino a la manera de expresar los principios que la componen, de modo que lo que antes aparecía inconcluso, abierto y sujeto a múltiples interpretaciones, es revelado ahora por el poeta con su verdadero sentido oculto? ¿Fue su concepción metafísica un desarrollo progresivo que desembocó en el punto de vista presente en la *Didáctica*? ¿O bien, frente al desarrollo evidente de sus obras, la *Didáctica* implica un quiebre profundo en su manera de entender la realidad? La posibilidad de dar una respuesta única y directa a alguna de estas hipótesis, resulta para nosotros inalcanzable. Sin embargo, creemos que su planteo ofrece caminos de acceso útiles para abordar el análisis, y que al recorrerlos podrían surgir acercamientos parciales que arrojen algo de luz sobre los motivos que condujeron al poeta al cambio que mencionamos.

[18] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica*, *Op.cit*., p. 30.

[19] MATURO, Graciela: *Marechal, el camino de la belleza*, *Op.cit*., p. 35.

> «Según Barcia, la idea de Marechal era articular este escrito con otros de su obra e integrarlos en una suerte de "tratado de estética". En este sentido, advierte que nuestro autor dispuso y abrochó el texto dactilografiado de una nueva versión inédita del *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, seguido de una portadilla que se titula: "Didáctica de la Belleza" y observa que todo el conjunto abrochado está precedido por una página que oficia de título general que dice: "Metafísica de lo Bello, del Arte y del Artífice"»[20].

Sumado a esto, la misma palabra del poeta al inicio del ensayo pone de manifiesto con una claridad meridiana el carácter no sólo medular que el mismo posee y que lo equipara al *Descenso*, sino también final o conclusivo, lo que configura el aspecto nuevo de esta obra:

> «Aquí empieza la Didáctica de la Hermosura que compuse yo, Leopoldo Marechal, poeta de Buenos Aires, y dediqué a Elbiamor, Elbiamante y Elbiamada, mi mujer intelectual y material. Con los pies trajinados de mi alma yo descendí y ascendí por las veredas que dije, perdiéndome aquí o encontrándome allá, sin otro auxilio que mis ojos de rastreador y sin más huella que la que dejó el Hermoso Primero en el semblante de sus criaturas. Puesto en este mundo, recibí la "intuición" de la belleza y el "mandato" de hacer que fructificara en obras, cumplí bien ese mandato, según dice la fama; pero la mejor de mis obras no es tal o cual poema, sino la que yo hice conmigo mismo al tomar esa intuición de lo bello como un hilo de Ariadna y al seguir ese hilo conductor a través de la ciudad laberíntica, donde me di al "errar" y al "error", que hacen, etimológicamente, la misma cosa. Entiendo que salí de mi laberinto; y esta Didáctica se propone ahora ofrecer a los viajeros, mis hermanos terrestres, una experiencia viva que les ahorre tal vez algún sudor o alguna lágrima de viaje»[21].

---

[20] SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas, Op.cit.*, p. 205.
[21] MARECHAL, Leopoldo: *Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero, Op.cit.*, p. 77.

En consecuencia:

> «... no podemos dejar de reparar en que toda la producción marechaliana constituye la fuente principal de esta última obra, ya que en ésta se condensa el pensamiento estético del autor. En este sentido, la *Didáctica* entra en diálogo especialmente con el *Adán Buenosayres*, el *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, el *Cuaderno de Navegación*, el *Laberinto de Amor*, "La poética" del *Heptamerón* y la "Teoría del arte y del artista"»[22].

Es de esta forma, por lo tanto, que la *Didáctica por la Belleza* o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero*, se vuelve capaz de modificar por completo la interpretación del resto de la obra compuesta por el poeta, revelando, como veremos a lo largo de nuestro estudio, la misión y el principio conforme a los cuales dispuso cada una de sus páginas, misión y principio esbozados en ellas, pero nunca tan claramente expresados como en el texto que aquí pretendemos analizar.

En segundo lugar, precisamente, aparece la necesidad de plantear: ¿Cuál es ese nuevo punto de partida que propone el ensayo? Es decir, ¿qué hay en este texto medular y cúlmine como para que variemos así nuestra concepción sobre la obra de Marechal? La novedad está en la fuente, esto es, en aquel espacio en donde Pérez creía encontrarse con el poeta. Justo allí, ahora nosotros nos vemos obligados a reconocer que no hay más coincidencia, sino pura y simple divergencia.

> «En lo que se refiere a las fuentes, la *Didáctica* da cuenta de que Marechal nunca abandonó el diálogo con los autores antiguos y cristianos, en especial con Platón, en quien sostiene su última estética. También es fuerte la impronta de Plotino, la cual se tiñe con aportes provenientes de la *Biblia* y, por último, si bien no está tan presente Dante, sí lo está René Guénon, de quien recepta el legado de tradiciones afines a la cristiana, que sostienen la existencia de

[22] SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*, *Op.cit.*, p. 206.

> una pluralidad de mundos, por los cuales debe viajar el alma en busca de su universalización y unión definitiva con la divinidad»[23].

Frente a esta situación, se impone la necesidad de revisar nuevamente la obra del poeta, teniendo en cuenta que el cristianismo y el tomismo que reconocíamos en ella ya no son sus fuentes principales, sino que sólo integran un conjunto más amplio de autores y teorías con las que dialogan y que no siempre concuerdan entre sí, más allá del esfuerzo realizado para conseguirlo. Para llevar adelante dicha revisión, centramos el trabajo en la influencia que Marechal recibe de la obra de René Guénon, quien creemos es ahora la genuina fuente predominante de su doctrina, pues la estructura general de la misma es gemela a la del autor francés, al margen de los eventuales cambios de registro, de las relaciones establecidas con otras corrientes y, sobre todo, de la particularidad estética de la metafísica marechaliana, la cual constituye su verdadero aporte original. Con esta revisión como objetivo central, basamos la metodología del escrito en un análisis comparativo de las obras de ambos autores, colocando el acento en aquellos aspectos que hacen a la metafísica de Marechal y que consideramos relevantes.

Por razones que hacen al modo de la publicación, el análisis está dividido en dos partes separadas. La primera de ellas, que es la que aquí presentamos, contiene tres capítulos completos. En cada uno de ellos, se plantea un interrogante a resolver en el capítulo siguiente, siempre dentro de la plataforma erigida por los autores. De esta manera, ocupamos el primer capítulo en estudiar la misión que Guénon lega a Occidente, intentando averiguar si ésta es o no la que luego asume Marechal. En el segundo, examinamos el principio supremo de su metafísica, llamado por ambos autores con el nombre de «No Ser», nombre que nos obliga a interrogar tanto por el modo por el cual podemos acceder a dicha noción, como por la posibilidad de acción y de relación que el mismo posee con el resto de los seres que aparentemente fundamenta. En el tercer capítulo, finalmente, analizamos el aspecto cosmogónico de la doctrina, expresado en una comprensión del mundo como una manifestación

[23] *Idem*.

del Ser, comprensión inmanente de la creación que nos lleva a indagar acerca de las diferencias reales existentes entre el mundo creado y el Ser creador.

Las conclusiones parciales a las que arribaremos luego de recorrer cada uno de los capítulos mencionados, nos dejan en el umbral de la segunda parte del análisis, en donde retomaremos el último interrogante desplegado aquí para continuar la serie y ver la posibilidad de cerrarla. Por un lado, a partir del estudio del lugar que ocupa y del camino que emprende el hombre dentro de la metafísica marechaliana. Por otro lado, en el desarrollo de un apéndice, en donde trataremos de cerrar la serie de interrogantes, sacando para ello todas las consecuencias que se siguen de los puntos anteriores, consecuencias que, como ya tendremos oportunidad de ver, dejan al poeta encerrado en un laberinto que no tiene salida, ni por arriba, ni por abajo, ni por los lados[24], siendo todo lo exterior a él un puro vacío oscuro de toda oscuridad.

1. La misión que Guénon lega a Occidente

Para tener una noción de lo que aquí llamamos la misión que el autor francés encomienda a la tradición occidental, nos basta con sintetizar parte de su obra en un esquema general conformado por cuatro premisas principales, a saber: 1) que el mundo moderno está escindido entre Oriente y Occidente; 2) que Occidente es el responsable de tal escisión; 3) que el mundo moderno pasa por su instancia final a causa de esta escisión, es decir, que se acerca al fin de su mundo; y 4) que a Occidente le cabe la responsabilidad de asumir la posibilidad de reparar la situación o, por el contrario, de alcanzar un punto de no retorno en el fin de *su* mundo, lo que podría implicar además el fin *del* mundo.

Acerca de la primera premisa, nos interesa destacar una ambigüedad con la que el autor considera el vínculo entre ambas tradiciones. Por un lado, defiende un origen común para las dos que, si bien es difícil de

[24] «En su noche toda mañana estriba: / de todo laberinto se sale por arriba» (MARECHAL, Leopoldo: «Laberinto de amor» en *Obras completas I. La poesía*, Perfil Libros, 1998, p. 177).

ubicar en la historia, resulta completamente justificable desde un punto de vista cosmogónico, como tendremos oportunidad de ver más adelante. Por otro lado, plantea una división e incompatibilidad entre ambas, dadas por diferencias inconciliables en el tipo de mentalidad que atraviesa a cada una, y que entran en tensión con la posibilidad de cualquier comunidad original. Según Guénon, Occidente posee una tendencia inherente a las realidades sensibles, tendencia que le lleva a conceder una importancia central a las facultades de la imaginación y la razón por sobre el intelecto, y que incapacitan a esta civilización para cualquier tipo de desarrollo metafísico. En otras palabras, Guénon ve que la perspectiva occidental conforma:

> «... todo lo contrario del pensamiento puro; en estas condiciones, no puede haber intelectualidad en el verdadero sentido de esta palabra, ni, por consecuencia, metafísica posible. Si se agrega a estas consideraciones otra confusión ordinaria, la de lo racional y de lo intelectual, se percibe que la pretendida intelectualidad occidental no es en realidad, sobre todo en los modernos, más que el ejercicio de estas facultades del todo individuales y formales que son la razón y la imaginación; y entonces se puede comprender todo lo que la separa de la intelectualidad oriental, para la que no hay conocimiento verdadero y que valga si no es el que tiene su raíz profunda en lo universal y en lo "no-formal"»[25].

Retengamos por el momento en la memoria las distinciones que menciona entre razón e intelecto y entre lo individual-formal y lo universal-no-formal. Su explicación llegará después, a pesar de que en la Introducción ya hemos tratado brevemente la cuestión del principio informal en el que se asienta la metafísica de Marechal. Ahora, en cambio, examinemos más en profundidad la ambigüedad que nos interesa. En este sentido, si ambas tradiciones poseen un origen común, pero al mismo tiempo manifiestan tales diferencias de mentalidad, ¿cuál podría

[25] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Buenos Aires, 1945, pp. 99-100.

ser la razón de las mismas? Guénon explica, de acuerdo a la segunda premisa, que el principal motivo de la escisión proviene, precisamente, de una confusión inicial llevada a cabo por Occidente, la cual abrió una grieta entre ambas tradiciones, provocando un distanciamiento progresivo entre las líneas que cada una de ellas traza en el curso mismo de sus respectivas historias. Dicha confusión gira en torno a la manera que tiene Occidente de entender la metafísica o, lo que es igual, a la manera de entender el grado máximo de sabiduría que puede alcanzar el hombre, y que surge como tal con el nacimiento en Grecia de la filosofía occidental. Ahora bien, atendiendo al sentido etimológico de la palabra, esta disciplina conserva para él su legitimidad en tanto y en cuanto no es la sabiduría propiamente dicha, sino el amor, el deseo, la aspiración por alcanzarla. La filosofía, por consiguiente, no sería más que un encaminarse a la sabiduría, un estado previo e incompleto que, a lo sumo, podría ser considerado como una preparación, como una instancia preliminar dirigida a la verdad, pero nunca identificable con un conocimiento cierto, efecto de la verdad. El problema, sin embargo, es lo que sucede después y más allá de cualquier significado etimológico:

> «La desviación que más tarde se produjo consistía en tomar ese grado preparatorio por el fin mismo, en pretender reemplazar la sabiduría por la "filosofía", lo que implica el olvido y el desconocimiento de la verdadera naturaleza de aquella. De esa manera nació lo que podemos llamar filosofía "profana", vale decir, una pretendida sabiduría puramente humana y por ende sencillamente racional, que ocupa el lugar de la sabiduría tradicional, suprarracional y "no humana"»[26].

Esta desviación, surgida en la antigüedad, continuó alejando cada vez más a Occidente de Oriente, el cual pasó a ser por ello, y según la perspectiva del autor, el sitio de refugio y de defensa de la auténtica tradición metafísica. El ritmo y la velocidad con la que se produjo tal separación,

[26] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno*, Huemul, Buenos Aires, 1966, pp. 25-26.

sin embargo, fue muy irregular y lento, al menos hasta fines de la Edad Media. La aparición del neoplatonismo en el siglo III, por ejemplo, supuso la incorporación de la noción de «Infinito», extraña a los griegos hasta ese momento[27], pero crucial para lo que Guénon considera el principio supremo de la metafísica. La propia Edad Media, a su vez, se conformó en una especie de paréntesis dentro de esta incesante separación, alcanzando quizás por única vez desde el origen que Oriente y Occidente se asemejen en el respeto y ordenamiento del hombre a una tradición determinada por una superación de lo meramente humano e individual.

> «En ciertas épocas, entre las cuales la más próxima a nosotros es la Edad Media, el espíritu occidental se asemejaba mucho, en sus aspectos más importantes, a lo que todavía hoy es el espíritu oriental, mucho más que lo que él mismo ha llegado a ser en tiempos modernos. La civilización occidental era entonces comparable a las civilizaciones orientales, de igual forma que éstas se asemejaban entre sí»[28].

No obstante, a principios del siglo XVI, con la disgregación de lo que el autor llama la «cristiandad», comienza una nueva etapa de decadencia que no sólo regulariza, sino que además acrecienta de forma peligrosa el ritmo con que las dos civilizaciones se distancian:

> «... el Renacimiento y la Reforma (...) señalaron una caída mucho más profunda, puesto que consumaron la ruptura definitiva con el

---

[27] «No es sino entre los neoplatónicos donde se verán reaparecer influencias orientales, y es allí donde se encontrarán en los griegos por primera vez ciertas ideas metafísicas, como la del Infinito. Hasta aquí, en efecto, los griegos sólo habían tenido la noción de lo indefinido, y, rasgo eminentemente característico de su mentalidad, acabado y perfecto eran para ellos términos sinónimos; para los orientales, por el contrario, es el Infinito el que es idéntico a la Perfección. Tal es la diferencia profunda que existe entre un pensamiento filosófico, en el sentido europeo de la palabra, y un pensamiento metafísico...» (GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, *Op.cit*., p. 38).

[28] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit*., p. 39.

> espíritu tradicional, el uno en el terreno de las ciencias y las artes, y el otro en el terreno religioso mismo, que era, sin embargo, el terreno en donde una ruptura semejante hubiese podido parecer más difícil de concebir»[29].

Así las cosas, llegamos al asunto expresado en la tercera premisa, esto es, a la situación actual del mundo moderno como consecuencia lógica e inevitable de aquella desviación cometida por Occidente en el origen mismo de su surgimiento, situación en la que ya no hay

> «... más que la filosofía y la ciencia "profanas", vale decir, la negación de la verdadera intelectualidad, la limitación del conocimiento al orden más inferior, el estudio empírico y analítico de hechos que no se vinculan a ningún principio, la dispersión en una multitud indefinida de detalles insignificantes, la acumulación de hipótesis sin fundamento, que se destruyen sin cesar unas a otras, y opiniones fragmentarias que no pueden conducir a ninguna parte, salvo a esas aplicaciones prácticas que constituyen la única superioridad efectiva de la civilización moderna: superioridad por lo demás poco envidiable y que, al desarrollarse hasta llegar casi a ahogar cualquier otra preocupación, han impreso a la citada civilización su carácter puramente material que la convierte en una verdadera monstruosidad»[30].

Posteriormente expondremos las consecuencias finales de la situación actual que Guénon denomina modernidad. Ahora, en cambio, sólo nos interesa destacar que la misma presenta para el autor una amenaza y un peligro para la humanidad, ya que la proyección de su curso hacia un futuro no muy lejano, ofrece un panorama bastante desolador, y constituye la firme convicción de que nos encontramos frente a un claro fin del mundo, si no total, al menos sí occidental. En este sentido, el autor resume todo el desarrollo que acabamos de exponer y ofrece al mismo tiempo una posibilidad de solución en las siguientes palabras:

---

[29] *Ibidem*, pp. 29-30.
[30] *Ibidem*, pp. 30-31.

> «Ya indicamos el carácter esencialmente tradicional de todas las civilizaciones orientales; la falta de unión efectiva a una tradición es, en el fondo, la raíz misma de la desviación occidental. El retorno a una civilización tradicional en sus principios y en todo el conjunto de sus instituciones aparece, pues, como la condición fundamental de la transformación de que acabamos de hablar, o más bien como idéntica a esta misma transformación, que se realizaría en cuanto este retorno se efectuara plenamente, y en condiciones que hasta permitirían guardar lo que la civilización occidental actual puede contener de verdaderamente ventajoso bajo algunos conceptos, con tal solamente que las cosas no llegaran antes hasta un punto en que se impusiera una renunciación total»[31].

Se impone así la cuarta premisa expuesta al principio. La posibilidad de reparación y de reunión entre las tradiciones que elimine la situación de peligro y amenaza en la que se encuentra Occidente en especial, y el mundo entero en general, le cabe únicamente a aquella civilización que fue la responsable de causarla. Pero, ¿en qué reside para el autor dicha posibilidad? ¿De dónde extraería Occidente lo que necesita para poder torcer el curso de la historia y recuperar su condición original, aquella que la acerca a Oriente, y por ende a la metafísica por ella resguardada y defendida? Claramente, la respuesta a estas preguntas se enlaza de forma directa con la posibilidad de Occidente de alinearse a una tradición que, según el breve recorrido histórico que hemos esbozado, señala a la Edad Media como punto de referencia. Ahora bien, según el autor, el único saldo de esta tradición que aún sobrevive en el mundo moderno se identifica actualmente con el catolicismo:

> «... en el catolicismo se ha conservado lo que aún subsiste, a pesar de todo, de espíritu tradicional en Occidente. ¿Vale decir que al menos en él se puede hablar de una conservación integral de la tradición, al abrigo de todo ataque del espíritu moderno? Por des-

[31] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, *Op. cit*., p. 305.

> gracia, no parece que ése sea el caso (...) Por lo tanto, se trata más verosímilmente de lo que de buena gana llamaríamos una conservación en estado latente, que siempre permite, a los que puedan hacerlo, volver a encontrar el sentido de la tradición, aun cuando nadie tuviese siquiera conciencia de dicho sentido...»[32].

Se manifiesta aquí lo que nosotros definimos como la misión que René Guénon lega a Occidente. Para detener la vertiginosa caída que conduce a esta civilización hacia su fin, con el peligro de arrastrar consigo también a Oriente y destrozar así el mundo en su totalidad, Occidente debe realizar una tarea de recuperación tradicional, siendo el catolicismo el único vestigio vivo de una tradición dentro de su historia, y la Edad Media, el punto de referencia obligado.

Antes de hacer la pregunta con la que cerraremos este capítulo, vamos a tratar una última cuestión que nos permitirá profundizar el sentido que la misma posee, poniendo en evidencia la complejidad que supone la publicación de la *Didáctica* de Leopoldo Marechal en este asunto. La mentada cuestión tiene que ver con que Guénon no es el único autor que dejó o propuso una misión para Occidente. José Ramón Pérez, el filósofo que afirma coincidir con Marechal, también encomienda y asume él mismo una tarea dentro de esta civilización:

> «... nosotros (los latinoamericanos) nunca fuimos medievales y, menos aún, por lo poco que hemos podido verificar, escolásticos. Lo que, según se lo mire, puede resultar una gran pérdida, pero, de acuerdo a nuestro punto de vista, nos da lugar a una gran ventaja, ya que, en semejante situación, tampoco podríamos afirmar ser "modernos" en el sentido cabal del término. Y es aquí donde reside nuestra ventaja mayor, pues, ni siquiera hemos tenido aún la posibilidad de usar nuestra razón como sinónimo de duda respecto de la fe, en particular, y a la misma realidad en general»[33].

---

[32] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit.*, pp. 101-102.
[33] PÉREZ, José Ramón: *Memoria. Amor y Verdad II*, *Op.cit.*, p. 214.

De acuerdo a esta peculiar condición, un poco más adelante aconseja: «Mejor filosofemos dentro de lo que es, a todas luces, una fe rudimentaria, y, quizás, logremos las dos cosas: creer y filosofar»[34]. Para Pérez, por consiguiente, la tarea que Occidente deber cumplir coincide en un punto con la de Guénon y se diferencia de ella en al menos tres. Coincide, por un lado, en el intento de recuperación de la tradición medieval como alternativa capaz de finalizar con el peligro al que nos conduce la modernidad; pero se diferencia, por el otro, tanto en la causa que obliga a plantear la necesidad de dicha misión, como en aquellos encargados de realizarla y, fundamentalmente, en la manera en que la misma debe llevarse a cabo. En efecto, el filósofo no entiende que la causa del problema moderno esté relacionada con una escisión entre Oriente y Occidente, sino más bien con una escisión entre la razón y la fe[35], elementos que conforman lo que llama el método medieval *fides quærens intellectum*. Tampoco asigna a todo Occidente la responsabilidad de efectuar la misión que propone, sino que se refiere especialmente a Latinoamérica como el único espacio posible para su realización, dada la esterilidad intelectual que encuentra en Europa. Al margen de lo que venimos diciendo, además, resulta curioso ver que se sirva de los versos del poeta para ilustrar este aspecto, demostrando así la seguridad que poseía en su momento acerca de la coincidencia que mantenía con él:

> «"En sus ojos de allende se borraba una costa / y en sus pies forasteros ya moría una danza / "ellos vienen del mar y no escuchan", me dije. / "Llegan como el otoño, repletos de semillas, vestidos de hoja muerta"". Del árbol frutecido medieval han caído durante la Edad Moderna sus hojas, pero su semilla vino a enterrarse en estas tierras prometedoras de una nueva primavera»[36].

---

[34] *Ibidem*, pp. 214-215.
[35] *Ibidem*, p. 311.
[36] *Ibidem*, p. 75. Los versos corresponden al poema *Descubrimiento de la Patria* ubicado en MARECHAL, Leopoldo: «Heptamerón» en *Obras completas I. La poesía*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 303.

La misión de Pérez, por último, no alude en ningún caso a las doctrinas orientales como el hinduismo u otras a las que sí se enlaza Guénon, sino que, como lo indican sus palabras[37], la manera de llevar a cabo esta tarea de recuperación medieval, está atravesada por un alineamiento profeso al realismo metafísico de Tomás de Aquino, adecuado siempre a la teología que lo contiene. Tenemos así, por lo tanto, dos misiones, similares en la superficie, pero absolutamente distintas en el fondo. Con ellas en mente, ahora es cuando se vuelve oportuno hacer la pregunta, dejando abierta la posibilidad de respuesta en los siguientes apartados: ¿Asume Marechal la misión que el «metafísico galo»[38] lega a Occidente o –como hasta hace poco nos parecía–, comparte la misma meta de la que habla Pérez?

2. Una metafísica del No Ser

Marechal comienza la estrofa catorce de la *Didáctica por la Belleza* con la intención de explicar el significado que la creación tiene para su divino artífice. Antes de poder hacerlo, sin embargo, plantea la necesidad previa de ocuparse de este último, ya que su sentido origina, fundamenta y finaliza el de aquella, tornándose así en la condición de posibilidad de su existencia y, en última instancia, en el punto de partida de la concepción metafísica con la cual entiende la realidad. De esta manera, expone:

---

[37] Ver nota número 4.

[38] Marechal ya se refería a Guénon con este epíteto en su *Adán Buenosayres*. En un diálogo entablado entre el astrólogo Schultze y el señor Midas en el infierno de la codicia, el poeta pone en boca del primero la teoría de las castas elaborada por el hinduismo, divulgada por Guénon, y apropiada luego por el mismo Marechal para el desarrollo de lo que Coulson llama su «testamento político»:
«–No está mal –dijo el señor Midas.
Y agregó ponzoñosamente:
–Aunque su exposición acuse lecturas recientes de cierto metafísico galo...
Al oír aquellas palabras, el astrólogo enrojeció visiblemente, y no de vergüenza, según afirmaba luego, sino de justa indignación» (MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas*, *Op.cit*., pp. 508-509).

> «Si lo considerase en su aspecto "supremo", diría que mi Señor es la Posibilidad Infinita; que mi Señor comprehende o abarca en Sí todo lo posible "manifestable" y todo lo posible "no manifestable"; que mi señor es el Principio único de todo lo que "puede ser" y de todo lo que "no puede ser"; que mi Señor, así considerado, es el "Primer Misterio", incomprehensible, diría yo, en su "infinitud absoluta", inalcanzable, yo diría, en su "absoluta no diferenciación", profundamente recabado en su "tiniebla de oro" y en su "silencio musical"»[39].

Las imágenes de la «tiniebla de oro» y del «silencio musical», en principio, poseen una resonancia clara con el sueño que el protagonista de *Megafón, o la guerra*[40] sufre en la quinta rapsodia de la novela, justo antes de partir a su última aventura en «la espiral de Tifoneades», sitio en donde busca reunirse con Lucía Febrero –la Novia Olvidada–, aunque su encuentro con ella le suponga el ingreso en una estupefacción eterna en lo espiritual, y un desmembramiento físico en lo material. Pero, al margen de lo que muestran estas imágenes aparentemente paradójicas y contradictorias, lo importante se da en el sentido que late por detrás. El objetivo de este segundo capítulo, pues, se ordena precisamente a poner de manifiesto ese sentido latente que se resume, en definitiva, en el aspecto supremo del divino artífice al que pretende aproximarse Marechal con términos como «misterioso», «incomprehensible», «infinito», «inalcanzable» y «no diferenciado». ¿Qué quiere decir el poeta con estos términos de signo negativo? Un poco más adelante, en la misma estrofa, aclara: «De igual modo el Supremo, en su absoluta universalidad no manifestable, podría entenderse como el "No Ser"...»[41].

---

[39] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., pp. 84-85.

[40] MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, pp. 492-493.

[41] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., pp. 86-87.

Lo primero que podemos decir del No Ser marechaliano es que se opone, al menos en principio, a lo que comúnmente se ha tomado como el punto de partida de la ciencia metafísica desde su nacimiento y hasta nuestros días. En efecto, Parménides de Elea lo fija por primera vez, cuando pone en boca de la diosa las únicas vías de investigación que son pensables: «La primera, que Es y no es No-ser, / es la vía de la creencia (pues sigue a la Verdad). / La otra, que no es y es necesariamente No-ser, / ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable»[42]. Aristóteles lo confirma algunos siglos después al emprender la primera de las vías mencionadas, afirmando que «la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?»[43]. Tomás de Aquino, guiándose por las huellas del filósofo griego, aunque transformándolas en su propio andar, sostiene: «el fin último de cualquier cosa es aquel que se propone su primer autor o motor. Y el primer autor o motor del universo es un entendimiento (...) Por lo tanto, es preciso que el fin último del universo sea el bien del entendimiento, y éste es la verdad»[44]; sabiendo todos nosotros que, si bien coincide con Aristóteles en que la verdad es el motor que mueve a todos los seres, toma distancia de él cuando se cruza en el camino con una nueva cara de este Ser que no sólo *causa movimiento*, sino que antes y principalmente *crea* los propios seres en tanto autor del mundo[45]. Incluso Kant se alinea a esta mirada sobre la metafísica, ya que para él

---

[42] MONTERO MOLINER, Fernando: *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960, p. 8.
[43] ARISTÓTELES: *Metafísica*, trad.: Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 281.
[44] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Libro I: el misterio de Dios*, trad.: María Mercedes Bergará, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, p. 60.
[45] «Ya que se trata, para la filosofía, de alcanzar el fin último y, en consecuencia, la causa primera de todo el universo, la verdad de la que hablamos no podría ser una verdad cualquiera; no puede ser sino la verdad que es fuente primera de toda verdad. Ahora bien, la disposición de las cosas en el orden de la verdad es el mismo que en el orden de ser (...), ya que el ser y la verdad son equivalentes» (GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino, Op.cit*., p. 31).

«éste es el negocio más importante de todos, e incluso el único, si se habla de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, y de las condiciones y del alcance de la validez de ellos»[46]. Y, finalmente, para poner un ejemplo de uno de los filósofos más influyentes de la contemporaneidad y tener al menos una muestra de cada época, Martín Heidegger se mantiene dentro de esta única vía metafísica anunciando «la necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser»[47]. El Ser, en conclusión, siempre ha sido, es y probablemente será el principio supremo de toda metafísica. ¿Por qué entonces Marechal entiende lo contrario? ¿Dentro de qué concepción del Ser y, por lo tanto, de esta ciencia reflexiona?

En sentido estricto, debemos decir que no es ésta la primera vez que menciona al No Ser. Figura ya en su *Adán Buenosayres* como aquel principio descubierto por don Ecuménico, personaje que describe su vida y su batalla con la divinidad a partir de lo que llama un «salto con tres volteretas»:

> «*Primera voltereta*: me doy a la lectura de los ortodoxos y vuelvo a la noción infantil de una Divinidad que nos mira con ojos tiernos. Lloro de amor sobre las viejas páginas adorables. Caigo en una piedad untuosa que me hace reír de mis antiguas flagelaciones y me induce ya en sutiles caminos de tentación (...) ¡Ojo Ecuménico! ¡Atención a la gran mentira!
> *Segunda voltereta*: estoy devorando ahora la gran serie de los infolios. Extrañas concepciones acerca de la Divinidad. ¿Cómo? ¡Dios no es ya el absolutamente impasible, sino el Ser obligado a exteriorizar sus posibilidades de manifestación! ¡Y yo, Ecuménico, soy una de esas posibilidades! ¡Bravo, Ecuménico! ¡Duro con el viejo de Arriba! (...)
> *Tercera voltereta*: un hambre devoradora me ha inducido a explorar los volúmenes acribillados de polilla que se guardan en los anaqueles del fondo. Penosamente reconstruyo las líneas taladradas; y mi entendimiento se deslumbra, tambalea, cae de pronto en abismos

---

[46] KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, trad.: Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 204.
[47] HEIDEGGER, Martín: *Ser y Tiempo*, trad.: Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 25.

> insondables. ¡Gran Dios, a qué se ha reducido tu anchurosa divinidad! Se te decía el Ser, más allá del cual no existe nada, ¡y ahora resulta que hay un No-ser anterior a ti, un No-ser fabulosamente rico de metafísica, un No-ser del cual tú sólo eres una manifestación! ¡Qué sesera tienen esos malditos orientales! ¡Ecuménico, ríete! Y, sentado en el sillón frailero, río yo a carcajadas, río largamente, hasta llorar y moquear de risa. ¡Qué victoria, Ecuménico!»[48].

Así pues, esta larga transcripción nos daría una respuesta completa a nuestro problema, si no fuera por el lugar y la caracterización que Marechal hace de su personaje. En efecto, don Ecuménico es la última figura que Adán y Schultze encuentran en el infierno de la soberbia, justo antes de llegar a la novena espira, sitio en donde se halla el Paleogogo. Es además una especie alter ego que el poeta se fragua, haciéndolo asumir algunas de las posibilidades más miserables y oscuras que él mismo podría haber adquirido de acuerdo a algunos acontecimientos clave de su vida. Ecuménico, de este modo, termina encerrado en una salita secreta de biblioteca, convertido en polilla –como una especie de Gregorio Samsa– y ocupado en devorar libros repletos de «abismos insondables». Evidentemente, Marechal ya conocía en la época del *Adán Buenosayres* la doctrina que encumbra al No Ser como principio supremo de la metafísica, pero evidentemente, también, no estaba de acuerdo con ella, o al menos no lo estaba en ese momento; de ahí el hecho de ridiculizar a su personaje y de ubicarlo justo antes de llegar al polo más oscuro de todo el universo retratado en la obra.

Distinto es el caso de la *Didáctica*. Como vemos, aquí el poeta no sólo cambia el tono al hablar del No Ser, dejando de lado el humor para adentrarse en la seriedad de un tema nuclear, sino que además afirma claramente aquello que antes dejaba en ridículo. ¿Qué es lo que ha sucedido en el medio? ¿Qué hay entre una voltereta y otra para que el salto que antes dio la polilla Ecuménico ahora sea practicado, defendido y expli-

---

[48] MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas, Op.cit*., pp. 652-653.

cado por el propio Marechal? ¿De dónde extrae el poeta tal concepción? ¿Qué sucede con el Ser, aquel principio que toda la tradición filosófica occidental considera supremo? Las palabras de Guénon proporcionan una respuesta directa a estas preguntas:

> «El ser no es verdaderamente el más universal de todos los principios, lo que sería necesario para que la metafísica se redujese a la ontología, y esto porque, aun siendo la más primordial de todas las determinaciones posibles, ya es sin embargo una determinación, y toda determinación es una limitación, en la cual no se podría detener un punto de vista metafísico»[49].

La coincidencia empieza a clarear. Al igual que Guénon, Marechal parece tener como punto de partida un principio que se ubica más allá del Ser y pretende practicar así una vía que ya Parménides descubrió impracticable. Teniendo en cuenta esta coincidencia, pues, debemos examinar el rumbo que los autores toman para postular al No Ser como el principio supremo de sus doctrinas. En otras palabras, debemos estudiar el camino trazado por Ecuménico y recorrido por su autor Marechal y por su compañero, el metafísico galo. Dicho camino está atravesado por una búsqueda progresiva de universalidad que expondremos a través de tres niveles distintos. El primer nivel halla su anclaje en el carácter *ilimitado, indiferenciado* e *infinito* del No Ser, propiedades que permiten ubicar al principio dentro de la concepción más elemental que puede adjudicársele a la metafísica:

> «En efecto, su sentido más natural, aun etimológicamente, es aquel según el cual designa lo que está "más allá de la física", entendiendo aquí por "física", como lo hicieron siempre los antiguos, el conjunto de todas las ciencias de la naturaleza, considerado de una manera por completo general, y no simplemente una de estas ciencias en particular, según la acepción restringida que es propia a los modernos»[50].

---

[49] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 131.
[50] *Ibidem*, p. 91.

El objeto de la metafísica traspasa y supera el plano físico de la realidad, asumiendo el concepto de «física» o el de «naturaleza», un sentido superficial o de primer término, como aquello constituido por lo *material-sensible*. En orden a esto, Marechal explica que «... el que posee la envoltura material y no la cifra inteligible de las cosas es un iluso propietario de fantasmagorías»[51]. La limitación, la diferencia y la finitud, cualidades intrínsecas a los seres materiales, son de esta forma puras imágenes, meras ilusiones que deben ser desestimadas y superadas por esta ciencia para acceder así a lo que el poeta llama la «cifra inteligible» que conforma a los seres y que señala, en última instancia, al principio supremo que pretendemos explicar. De manera similar, Guénon sostiene que «la materia, por su poder de división y de limitación simultáneamente, es lo que la doctrina escolástica llama "principio de individuación"»[52]. Por consiguiente, y dada la individualidad que involucra este primer nivel analítico, el plano físico, natural o material de la realidad se opone de manera extrema a la universalidad perseguida por los autores.

No obstante, la palabra «naturaleza» posee también un sentido más profundo que el simplemente material, sentido que la vincula a la mentada cifra inteligible de los seres, ya que encierra la esencia de los mismos o, lo que es igual en este caso, manifiesta aquello que las cosas son. El segundo nivel del análisis, por ende, se refiere al plano *esencial* o *formal* del principio y es explicado por Marechal en varios de sus textos, entre los cuales se encuentra este diálogo entablado entre Adán Buenosayres y el astrólogo Schultze en la novela que lleva el mismo nombre que su protagonista:

«Adán

> Para el viejo Aristóteles, la "natura" del pájaro no es el pájaro de carne y hueso, como se cree ahora, sino la "esencia" del pájaro, su número creador, la cifra universal, abstracta y sólo inteligible que, actuando sobre la materia, construye un pájaro individual, concreto y sensible.

---

[51] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 79.
[52] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit*., p. 120.

Schultze

¿Algo así como la "idea" platónica?

Adán

Eso es. Pero que desciende a este mundo para unirse con la materia y fecundarla. Los antiguos dan a ese número creador el nombre de "forma sustancial", y esa forma es la que imita el arte»[53].

Basándose en la doctrina hindú, Guénon también considera la composición de los seres a partir de un principio individual –la materia– y uno formal que le otorga una esencia universal o modo de ser:

«El ser individual es considerado, en su conjunto, como un compuesto de dos elementos, llamados respectivamente "nama", el nombre, y "rupa", la forma; estos dos elementos son en suma la "esencia" y la "sustancia" de la individualidad, o lo que la escuela aristotélica llama "forma" y "materia", teniendo estos dos términos un sentido técnico muy diferente de su acepción ordinaria; hay que hacer notar también que el de "forma", en lugar de designar el elemento que llamamos así para traducir el sánscrito "rupa", designa entonces por el contrario el otro elemento, el que es propiamente la "esencia individual"»[54].

La naturaleza entendida como esencia, por lo tanto, hace alusión a un aspecto más universal que la materia. La forma de un pájaro está presente en todos los pájaros existentes, independientemente de las cualidades individuales que cada uno manifiesta. Todos los pájaros materiales, por ende, participan de la esencia universal de pájaro. La esencia de pájaro,

---

[53] MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras Completas III. Las novelas, Op.cit*., pp. 267-268.
[54] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 187.

al mismo tiempo, participa de la esencia de animal, y ésta, a su vez, de la de ser vivo, aumentando en cada participación el grado de universalidad que conforma a los seres, hasta llegar, finalmente, a una esencia absolutamente universal de la que todos participan y que puede resumirse, en última instancia, en la esencia misma de Ser, puesto que todas las cosas tienen en común el hecho de que son. En otras palabras, cambiando pájaros por árboles y mostrando la vinculación que la esencia entabla con la verdad, el poeta expone:

> «... la verdad del árbol es la cifra ontológica o el número creador (a lo Pitágoras) por el cual *el árbol es el árbol* y no es otra cosa. Y ese número creador es la *forma* del árbol, es decir, su modo especialísimo y también inalienable de participar en la excelencia de *ser*, manifestando una de las infinitas posibilidades ontológicas que se dan en el Ser Absoluto...»[55].

Parece claro, entonces, que el principio supremo que encumbra la metafísica de Marechal, influenciada por la de Guénon, se identifica con la naturaleza como la forma, la esencia, o el Ser universal de todo cuanto es. No obstante, si prestamos atención a los términos, esta interpretación del Ser como principio supremo trae aparejados al menos dos problemas que necesitan solución. Por un lado, no explica la relación que puede haber entre la forma y la materia de los seres a partir del Ser, limitándose solamente a fundamentar el primero de los aspectos y a mencionar su fecundación del segundo, pero no la manera en que lo hace, ni tampoco el origen o el modo de participación que posee la materia con respecto al supuesto principio supremo. Con esta concepción, debemos preguntar, ¿cuál es la realidad de la materia? ¿De dónde surge y hacia dónde va? ¿Cómo participa del Ser, que es pura forma? Estas preguntas no encuentran una respuesta inmediata en una estructura metafísica como la que acabamos de exponer, a no ser que la ubiquemos dentro de un dualismo extremo que entraría en llana contradicción con la búsqueda

---

[55] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 26.

de un principio absolutamente universal. Por otro lado, la interpretación no es, estrictamente hablando, metafísica. En efecto, si el Ser se corresponde con la esencia, con la forma o la naturaleza última de los seres, con la *physis* de la que todo surge y a la que todo vuelve, no podemos afirmar todavía estar más allá de la *physis*, sino que, por el contrario, aún nos mantenemos dentro de ella. Al menos así parece entenderlo el poeta, al ofrecer su definición última de belleza –y recordemos que toda su metafísica gira alrededor de la belleza–, la cual constituye, además, el tercer nivel de nuestro análisis. Vuelve a aparecer aquí, además, la cita que colocábamos en la Introducción para justificar el tomismo que veíamos en Marechal, al entender que el principio desde donde comprendía todo era, precisamente, informal. En efecto, para el poeta, «la hermosura es el esplendor de un *principio informal* que ilumina las formas, pero sin entrar en la *individuación* de las mismas»[56].

Resulta inconsecuente que la forma sea, por lo tanto, lo más universal que podemos encontrar en la búsqueda de un principio que articule y dé unidad a toda la metafísica. Tengamos en cuenta, de paso, la convergencia existente entre la informalidad de la que aquí habla el poeta, con la no-formalidad mencionada por Guénon algunas páginas atrás. Como podemos comprobar, ambos se aproximan al elemento de mayor universalidad por una vía negativa, exponiendo más lo que éste *no es* que lo que *es*. En base a esto, por consiguiente, tenemos que llevar adelante dos aclaraciones más que nos permitirán avanzar en el análisis. La primera, más sencilla, se refiere al carácter *asistemático* que se deduce de esta concepción, el cual se enlaza de manera directa con el carácter *incomprensible* e *inabarcable* que Marechal le atribuye al principio supremo y que hemos desatendido adrede hasta este momento, cuando su explicación se vuelve más accesible. De este modo, el poeta define: «La metafísica no es un flato poético de la imaginación ni un eructo grave del sentimentalismo: es la ciencia exacta de la Posibilidad absoluta o de la Imposibilidad de lo imposible»[57]. En palabras de Guénon, esto significa que:

---

[56] *Ibidem*, p. 27.

[57] MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas, Op.cit.*, p. 488.

> «La metafísica pura excluye esencialmente todo sistema, porque un sistema, cualquiera que sea, se presenta como una concepción cerrada y limitada, como un conjunto más o menos estrechamente definido y limitado, lo que de ningún modo es conciliable con la universalidad de la metafísica; por lo demás un sistema filosófico es un sistema de alguien, es decir una construcción cuyo valor no puede ser más que individual»[58].

En este sentido, el principio supremo no sólo supera los límites de la materia y de la forma, sino también los del propio hombre, en el sentido de que no depende de éste lo que sea el objeto de la metafísica, sino, por el contrario:

> «Existe en la visión del autor un arquetipo, una imagen paradigmática compuesta de valores trascendentes, la imagen de una suprarrealidad. Como René Guénon, tenía Marechal, una fe apriorística en los valores y, como éste, creía que "la vérité n'est pas un produit de l'espirit humain, elle existe indépendamment de nous, et nous avons seulement à la connaître"»[59].

La segunda y definitiva aclaración, más compleja, alude al auténtico sentido que posee el principio informal dentro de la doctrina marechaliana, atendiendo para ello tanto a lo que aparenta ser su condición de máxima universalidad[60], como a la superación del dualismo en el que

---

[58] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., pp. 123-124.

[59] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 13. El texto en francés puede traducirse de la siguiente manera: «la verdad no es un producto del espíritu humano, ella es independiente de nosotros, y nosotros sólo debemos conocerla».

[60] Decimos «aparenta» porque, siendo estrictos, ya hemos encontrado el principio más universal que presenta esta doctrina. Lo cierto es que, al menos hasta aquí, el Ser, entendido como la forma que contiene a todas las formas, es el principio de mayor universalidad. Esto no impide, sin embargo, que tanto Marechal como Guénon continúen la búsqueda de algún principio todavía más universal que el Ser, búsqueda que no implica ni asegura, evidentemente, la posibilidad de encontrarlo, ni mucho menos, la condición para que un principio de esta naturaleza exista.

está inmerso, y a su posible vinculación con el No Ser que mencionamos al inicio del apartado. De acuerdo a esto, Guénon explica que:

> «De manera general, el dualismo tiene por carácter distintivo detenerse en una oposición entre dos términos más o menos particulares, oposición que sin duda existe realmente desde cierto punto de vista, y ésta es la parte de verdad que encierra el dualismo; pero, al declarar esta oposición irreductible y absoluta, cuando es toda relativa y contingente, se le impide ir más allá de los dos términos que planteó uno frente a otro, y se encuentra así limitado en lo que hace a su carácter de sistema»[61].

Sin entrar en lo que el autor llama «monismo»[62] y que caracteriza como una respuesta occidental igualmente errónea –por sistemática–, al dualismo, pasemos directamente a ver cuál es la solución que, asentada nuevamente en la doctrina hindú, ofrece para este inconveniente:

> «... mientras que con el dualismo y el monismo sólo teníamos dos tipos de concepciones sistemáticas y de orden simplemente filosófico, ahora va a tratarse de una doctrina que se coloca por el contrario en el punto de vista metafísico, y que, por consecuencia, no ha recibido ninguna denominación en la filosofía occidental, que la ignora. Designaremos esta doctrina como el "no-dualismo", o mejor todavía como la "doctrina de la no-dualidad", si se quiere traducir tan exactamente como es posible el término sánscrito "adwaita-vâda" que no tiene equivalente usual en ninguna lengua europea...»[63].

Una vez más el autor recurre a un acercamiento de tipo negativo para definir el sentido del principio supremo de su doctrina. El Ser no sería entonces el elemento de mayor universalidad, sino que éste estaría

---

[61] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 127.
[62] *Ibidem*, pp. 127-128.
[63] *Ibidem*, p. 129.

identificado con la «no-dualidad». Pero, ¿qué más podemos decir de un principio tan escurridizo y difícil de determinar?

> «Para precisar su alcance tanto como se puede, diremos ahora que, mientras que el Ser es "uno", el principio supremo, designado como "Brahma", puede ser llamado solamente "sin dualidad", porque estando más allá de toda determinación, aun la del Ser, que es la primera de todas, no puede estar caracterizado por ninguna atribución positiva: así lo exige su infinitud, que es necesariamente la totalidad absoluta, comprendiendo en sí todas las posibilidades»[64].

Tenemos al menos un nombre: «Brahma» es el título que utiliza Guénon para referirse al principio supremo que, estando más allá del Ser, se erige como el objeto metafísico por excelencia, conteniendo en sí todos los elementos o «posibilidades» presentes en el mundo. La individualidad material, la especialidad formal y la unidad del Ser se encierran, en última instancia, en Brahma o en lo que el metafísico galo llama la no-dualidad. No obstante, ¿queda verdaderamente resuelto el problema de la dualidad? ¿Aparece claro el significado último del principio supremo? ¿Es verdad que esta es la única alternativa al dualismo y al monismo occidental, nunca pensada ni vislumbrada por la filosofía? La exclusividad que Guénon atribuye a su doctrina con respecto a la superación del dualismo y del monismo puede ser predominante, pero de ningún modo es correcta, e inclusive, cabe preguntarse si es propiamente una solución. Es muy simple demostrar la falsedad de la tesis guenoniana acercando dos ejemplos, uno semejante a su supuesta solución, y otro radicalmente distinto.

El primero es de Plotino. En la quinta *Enéada*, el filósofo neoplatónico sostiene: «El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas...»[65]. Al respecto, Gilson explica:

---

[64] *Ibidem*, pp. 243-244.

[65] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998, p. 44.

> «La trascendencia de lo Uno con respecto al ser resulta aquí perfectamente clara. En otras palabras, resulta perfectamente claro que el ser no es ya el primer principio, ni en la metafísica ni en la realidad. Para Plotino, el ser sólo es el segundo principio, por encima del cual se puede hallar uno más alto, tan perfecto en sí mismo que no es»[66].

La semejanza con la metafísica de Guénon es ineludible y resulta útil, además, para reconocer la lógica mediante la cual tanto él como Plotino terminan afirmando algo que no es como principio de todo lo que es. La búsqueda de un elemento absolutamente simple y universal, a través de la progresiva negación de atributos y determinaciones individuales, se lleva a tal extremo que incluso el Ser pasa a ser considerado una determinación más y, por ende, una limitación de la universalidad. Por lo tanto, una de las maneras de nombrar lo que queda más allá del Ser entendido como esencia o como forma, es el No Ser.

Aquí tenemos que detenernos un momento y preguntar, ¿cabe, entonces, la posibilidad de considerar a Plotino una fuente directa de la doctrina de Marechal, en lugar de reducir toda su obra al planteo realizado por Guénon? Indudablemente, por lo que acabamos de ver, y por lo que veremos más adelante, Plotino –y el neoplatonismo en general– constituyen una de las fuentes más importantes para entender la concepción presente en la obra del poeta argentino. Al respecto, por ejemplo, Plotino afirma:

> «... puesto que la Esencia originada es Forma –no cabe llamar de otro modo a lo nacido de aquél– y Forma no particular, sino universal, de manera que no se deje a ninguna otra, síguese forzosamente que aquél es aforme. Y si es aforme, no es Esencia, puesto que la Esencia debe ser un "esto", es decir, algo determinado. Ahora bien, al Uno no es posible concebirlo como un "esto"; si no, ya no sería Principio...»[67].

---

[66] GILSON, Etienne: *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 50.
[67] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI, Op.cit.*, p. 107.

Como vemos, se reafirma aquí el lazo entre los tres autores; al menos en este nivel, Marechal, Guénon y Plotino afirman dos tesis cruciales: por un lado, el Ser es un principio metafísico de segundo rango, identificado con la esencia o la forma pura y universal que reúne y contiene al conjunto de las formas particulares; y, por el otro, se da la presencia de un principio metafísico superior y trascendente al Ser que no posee forma o, dicho de otro modo, que es informal. Pero, al margen de esto, ¿es posible considerar a Plotino como la fuente principal? A simple vista, resulta bastante evidente el hecho de que, mientras Plotino define el principio a través de cierta positividad –el Uno–, Marechal y Guénon aluden a él de modo negativo –el No Ser–. Esta situación establece una distancia importante, por ahora sólo terminológica, entre el filósofo neoplatónico y el poeta de la que sólo más adelante nos podremos ocupar. Incluso si tenemos en cuenta la noción de Bien, el otro nombre al que habitualmente se remiten para hablar de este primer principio supremo, debemos decir que, si bien existe una relación entre ambos autores, Marechal no sigue exactamente una metafísica plotiniana:

> «Si mi vocación amorosa tiende a la posesión del bien único, infinito y eterno, *Bondad* es el nombre del que me llama.
> Si el Bien es alabado como hermoso, Hermosura es el nombre del que me llama»[68].

La cita continúa nombrando al causante de la vocación como Verdad, Principio y Fin, aunque por el momento, eso a nosotros no nos interesa. Bien y Hermoso –o Bello– son los otros nombres escogidos por Marechal para hablar del No Ser, al menos hasta antes de la publicación de la *Didáctica*. Plotino, a su vez, sostiene que «... siempre que digamos "el Uno" y siempre que digamos "el Bien", hay que pensar que su naturaleza es la misma...»[69]; pero, simultáneamente, distingue:

---

[68] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 59.
[69] PLOTINO: «Enéada II» en *Enéadas I-II*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982, p. 491. La identidad entre el Uno y el Bien en Plotino, permite además rastrear el origen de la trascendencia que este principio metafísico posee sobre el Ser. Dicho

> «Además, la Belleza arrastra consigo a los ignorantes apartándolos del Bien como el amado aleja a su amada de su padre. Es que la Belleza es más joven. El Bien es más antiguo, no en tiempo, sino en verdad»[70].

Reconocemos aquí, pues, dos grandes diferencias[71]. En primera instancia, Marechal identifica al Bien con el No Ser, mientras Plotino lo hace con el Uno. Si bien queda pendiente analizar si los autores dicen lo mismo o no con los términos No Ser y Uno, la mera decisión del poeta de marcar una distinción terminológica con el filósofo neoplatónico, sirviéndose para ello de un término más cercano al de Guénon, ya nos está indicando algo. En segunda instancia, Marechal pone al mismo nivel al No Ser, al Bien y a la Belleza, mientras que Plotino establece una clara diferencia entre el Uno y el Bien, por un lado, y la Belleza, por el otro. En términos de De Vogel, esto se debe a:

> «... la distinción neoplatónica entre tres niveles diferentes en la divinidad, el primero de los cuales es absoluta trascendencia (más allá del pensamiento y del ser: el Uno o el Bien), mientras que el segundo es el del Ser inteligible en el que está la Belleza y la Vida del espíritu»[72].

---

origen puede encontrarse en Platón, quien probablemente haya sido el primero en plantear tal identidad, aunque sin emprender su desarrollo: «... a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia...» (PLATÓN: *Diálogos IV. República*, trad.: Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, p. 334).

[70] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 118.

[71] A todas estas distinciones habría que sumarles otras que, si bien no están enfocadas en los principios metafísicos, no dejan por ello de ser importantes. Tanto la cuestión de la misión que Guénon lega a Occidente que ya tuvimos oportunidad de ver, como la influencia directa del cristianismo que analizaremos después, hacen que la herencia plotiniana presente en la doctrina de Marechal pase a ocupar un lugar cercano al centro, aunque nunca identificable con ese centro.

[72] DE VOGEL, Cornelia citado de Giordano, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res-Vista*, Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2017, p. 190.

Podemos hallar la correspondencia entre el Bien y la Belleza sostenida por Marechal, en cambio, en Pseudo Dionisio Areopagita. De acuerdo a las palabras de Giordano: «La Hermosura y el Bien son lo mismo para Dionisio, y ambos son igualmente amables»[73]. La dificultad de enlazar a Marechal con este otro autor –también deudor del neoplatonismo–, es su raíz firmemente cristiana, raíz de la que no siempre provienen los conceptos de Marechal. No obstante, y para no desviarnos más del asunto principal de este capítulo, dejemos estas cuestiones para después, cuando el análisis nos lo vuelva a requerir. Por el momento, en cambio, lo que tenemos es suficiente para considerar a Plotino, en primer lugar, y a Dionisio, en segundo, como fuentes directas, aunque no predominantes de la doctrina de Marechal, hecho que nos lleva a tenerlos presentes en el resto de los puntos a tratar, atendiendo siempre el lugar que realmente ocupan.

El segundo ejemplo, si bien tiene su base en el tomismo, es abordado por nosotros a partir de la filosofía de Pérez, por ser el punto de referencia que teníamos hasta hace poco para comprender la doctrina de Marechal. Pérez parte del ente como el primer principio evidente de la realidad y del conocimiento humano.

> «Lo primero que concibe y dice (la inteligencia) es: "algo es". No sabe aún qué realidad sea el algo que ve, pero, lo ve. Y así como lo ve, lo dice. Es decir, con toda evidencia y certeza, ambas cosas, afirma que "algo es", afirmando de este modo dos cosas: que lo que ve "es" y, también, que es "algo"»[74].

---

[73] GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res-Vista*, Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2017, p. 189. En palabras del propio Dionisio: «Puesto que la Hermosura y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Hermosura y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Hermosura» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: "Los nombres divinos" en *Obras completas*, trad.: Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 37).

[74] PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007, pp. 50-51.

La distinción establecida entre los términos «algo» y «es», se corresponde con lo que Tomás de Aquino dice acerca del *ens* y del *esse*, en tanto principios constitutivos del ente[75]. Simultáneamente, el «algo es» o la «sustancia» es comparable, al menos en principio, con lo que Guénon llama el «individuo» y Marechal la «creatura». Como los pájaros y los árboles de sus ejemplos, la sustancia puede estar compuesta de una materia[76], por la cual recibe características accidentales e individuales, y de una forma, por la cual recibe características esenciales que fecundan la materia y que provocan que la sustancia sea esa sustancia que es y no otra. Pero, si preguntamos cuál de los elementos que componen la sustancia es el que la hace ser, independientemente de lo que ella sea, tenemos que concluir que tal elemento no es ni la materia, ni la forma, sino un principio más que Pérez reconoce en la acción de existir, la cual «no es cualquier acción, sino la acción primera de la realidad»[77]. Para el filósofo, pues, el principio último de la metafísica es el existir entendido como el acto de ser que hace reales a los entes siendo, además, un acto intrínseco y constitutivo de cada ente. La originalidad que se arroga Guénon para explicar su doctrina de la no-dualidad, por lo tanto, no es ni exclusivamente suya, ni tampoco la única existente.

Ahora bien, según esto, tanto para Marechal como para Pérez la sustancia tiene su fundamento en algo que está más allá de la forma, es decir, en un principio informal que se ubica por encima de la naturaleza comprendida en su sentido más profundo. Hasta este nivel, las doctrinas parecerían ir parejas y poseer una equivalencia perfecta. Tan perfecta, que este era el principal motivo que teníamos hasta hace poco para confirmar la coincidencia que Pérez afirma tener con Marechal. No obstante, luego de la publicación de la *Didáctica por la Belleza*, caímos en la cuenta del error en el que nos encontrábamos,

---

[75] SANTO TOMÁS DE AQUINO : *Suma contra los gentiles. Op. cit.*, pp. 143-145.

[76] Aunque para Pérez y Tomás de Aquino también puedan existir sustancias inmateriales.

[77] PÉREZ, José Ramón: *Discurso del método medieval. Amor y Verdad IV*, Ediciones del Copista, Córdoba, 1997, p. 224.

ya que descubrimos que lo que el poeta llama principio informal, no es lo mismo que lo que el filósofo entiende cuando se refiere a ese elemento. Y ello por dos razones. La primera porque, mientras Pérez –y Santo Tomás– entienden que dicho principio informal o acto de ser es, como dijimos, intrínseco, individual y constitutivo de cada sustancia, Marechal –y Guénon–, lo consideran extrínseco, único y separado de las sustancias; es decir, por un lado está el principio supremo informal, y por el otro, el conjunto de las creaturas que participan de él, sin poseer ellas mismas elemento alguno que trascienda la forma[78]. La segunda porque, mientras que para Marechal –y Guénon– el principio supremo, informal y extrínseco de todas las creaturas es el No Ser misterioso, infinito, ilimitado e indiferenciado, para Pérez –y Santo Tomás– el principio supremo e informal de la metafísica es el Ser, pero, como veremos en el próximo capítulo, es el Ser que, a su vez, crea actos de ser intrínsecos a cada uno de los entes que existen en la realidad. De esta manera, si bien Guénon, Marechal y Pérez convergen al afirmar que la forma no es la realidad última que otorga unidad a todos los seres, se distancian de manera inconciliable porque los dos primeros autores reducen el Ser a la forma, mientras que el tercero amplía la noción de Ser al entenderlo como existencia. A causa de esto, mientras Guénon y Marechal se ven obligados a postular un principio de los seres que no sea, Pérez consigue afirmar que tanto los seres (entes) como el Ser, son.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de iniciar una respuesta parcial a la pregunta abierta en el capítulo uno y, al mismo tiempo, plantear el interrogante que da pie al capítulo tres. La respuesta es parcial, porque aún no podemos referirnos al contenido específico de lo que llamamos la misión de Guénon asumida (o no) por Marechal, aunque sí estamos en

---

[78] A raíz de esto, se impone la necesidad de plantear una pregunta que intentaremos resolver en el siguiente capítulo. En efecto, si por un lado tenemos al No Ser, principio supremo y, supuestamente, causa de todos los seres y, por otro lado, se encuentran estos mismos seres que no poseen nada más allá de la forma en su constitución ontológica, ¿cuál sería entonces el modo de participación que mantienen con su principio?

condiciones de afirmar con seguridad cuál es su punto de partida. En este sentido, tenemos que decir que el poeta no bebe de la misma fuente que Pérez, sino que su punto de partida, su fuente, se asemeja en gran medida a la que Guénon establece en su metafísica. Como Guénon, Marechal entiende que el principio supremo de esta ciencia y de toda la creación es el No Ser, esto es: «El Todo, en absoluto estado de indiferencia, no condición y no manifestación. Tal es la Noche de las Noches»[79]. Con esto en claro, ahora podemos preguntar: ¿Cómo podemos entonces acceder a la noción de No Ser, de qué es capaz en tanto principio y fin de los seres y cuál es la relación que mantiene con aquello que supuestamente fundamenta?

3. El mundo como manifestación del Ser

De acuerdo al camino trazado por el propio Marechal, consideramos anteriormente la noción del principio supremo en la que tanto él como Guénon basan sus doctrinas, con el fin de habilitar el estudio al significado que la creación posee para su divino artífice. Parece que ahora, pues, podemos pasar a examinar de lleno la cuestión. Sin embargo, inmediatamente después de postular al No Ser como la auténtica expresión de ese principio supremo, el poeta argentino añade un principio más, o un aspecto distinto del mismo, teniendo en cuenta que:

> «... igualmente sería un "No Ser" que, al "afirmarse", da su origen al "Ser", tal como la tiniebla de oro y el silencio musical de mi Señor originan, al afirmarse, toda luz y todo sonido. Pues bien, Elbiamante, la afirmación del No Ser en que se recata mi Señor Supremo da origen al Ser; y el Ser, que de tal modo se afirma en el "caos" paterno del No Ser, es el Verbo de mi Señor, el que le dice a Moisés en la zarza llameante: "Yo Soy el Ser". Y es el Hijo unigénito en quien mi Señor se complace de toda eternidad, pues aquel Hijo suyo le será "sacrificado", y no una sola vez»[80].

---

[79] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, *Op.cit.*, p. 110.
[80] *Ibidem*, p. 87.

Entre la creación y su principio, por consiguiente, aparece un nuevo intermediario cuyo nombre concuerda con lo que en el apartado anterior quedaba afuera del análisis por exceso de determinación. Pero, ¿cuál es la diferencia entre estos dos principios o dos aspectos del mismo principio? ¿Cómo surge uno del otro y cuál es su relación? Según Marechal, el Ser surge cuando el No Ser se «afirma» en él, aunque una oración después dé vuelta la frase para sostener, por el contrario, que es el Ser el que «se afirma en el "caos" paterno del No Ser». Para René Guénon, la diferencia depende de la perspectiva asumida al considerarlo:

> «Desde el punto de vista metafísico, hay que decir que este Principio es a la vez impersonal y personal, según el aspecto bajo el cual se le considere; impersonal o, si se quiere, "supra-personal" en sí; personal con relación a la manifestación universal, pero, bien entendido, sin que esta "personalidad divina" presente el menor carácter antropomórfico, porque hay que guardarse de confundir "personalidad" e "individualidad". La distinción fundamental que acabamos de formular, y por la cual las contradicciones aparentes de puntos secundarios y múltiples se resuelven en la unidad de una síntesis superior, está expresada por la metafísica extremo-oriental como la distinción del "No-Ser" y del "Ser"; esta distinción tiene igual precisión en la doctrina hindú...»[81].

Sea por correlatividad, sea por la perspectiva con que lo abordemos, no termina de quedar en claro si los autores hablan de dos principios, o bien de dos aspectos diversos de un mismo y único principio supremo. Al margen de esto, resulta importante resaltar, en cambio, el hecho de que «El énfasis de Marechal recae en la primera manifestación, el hijo o Verbo creador, y en el descenso del Espíritu a la materia»[82]. De esta manera, se da una diferencia que sí surge con claridad dentro del planteo del autor: entre el No Ser y el Ser media la *manifestación.* Si el No Ser se

---

[81] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 193.
[82] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 16.

caracteriza por una total ocultación («la Noche de las Noches»), el Ser, por el contrario, es el primer manifestado:

> «El Verbo de mi Señor es, claro está, mi Señor mismo, pero considerado en su aspecto "no supremo". Y a este Logos de mi Señor (que podríamos llamar "su misterio segundo") nos hemos de circunscribir ahora, Elbiamante, ya que la Creación es obra del Verbo Divino y el Verbo Divino es mi Señor en tanto que profiere lo suyo manifestable»[83].

En palabras de Guénon:

> «"Brahmâ" es "Ishwara" como principio productor de los seres manifestados; se le llama así porque se considera como el reflejo directo, en el orden de la manifestación, de "Brahma", el Principio supremo»[84].

La falta de supremacía del «segundo misterio» o «Ishwara», se debe fundamentalmente a que, a diferencia del primer misterio o Brahma, el Ser ya es determinado, ya posee al menos un límite que lo distingue y que lo coloca dentro del ámbito de la manifestación, justo por debajo del principio supremo. Este elemento se separa del No Ser porque, justamente, ya *es*. Podemos decir, por lo tanto, que el Ser de la metafísica de Marechal, es el No Ser en manifestación. Por este motivo, es a él a quien le cabe la responsabilidad de hacer que el mundo surja, se ilumine, aparezca. De lo contrario, el No Ser se vería obligado a manifestarse para crear, dejando en el mismo instante de ser –valga la paradoja– el No Ser que es.

En este sentido, podemos encontrar aquí, una vez más, ecos plotinianos en la manera de plantear las relaciones entre los principios metafísicos y su actividad manifestadora, que pueden ayudarnos a entender mejor la propuesta de Marechal. En efecto, para Plotino, el Uno tampo-

---

[83] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 86.
[84] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 195.

co es sólo un principio ubicado más allá del Ser, sino que, además, es el encargado de llevar a cabo su generación.

> «... para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente»[85].

De este modo, el Ser surge del Uno por sobreabundancia[86], de la misma forma que el No Ser es el origen del Ser para Marechal. La Inteligencia, por su parte, es la contracara del Ser o, como también se lo llama, de lo Inteligible, y configura, junto al Uno y al alma, parte de lo que en esta filosofía se conoce como la cuestión de las hipóstasis[87], es decir, del

---

[85] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 46.

[86] La sobreabundancia o exceso de perfección es el motor de la generación que atraviesa toda la realidad de una gran parte de las filosofías de origen platónico y neoplatónico. De ahí que el Bien sea uno de los títulos predilectos para indicar el principio creador y el fin de tales metafísicas. «Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo. ¿Qué hay que decir, pues, del perfectísimo? Que nada proviene de él sino las cosas máximas después de él. Ahora bien, lo máximo después de él y lo segundo es la Inteligencia» (*Ibidem*, pp. 31-32).

[87] En la Enéada primera, el autor afirma: «Y así, la Inteligencia es la primera actividad de aquél (el Uno o el Bien) y la primera Esencia, mientras aquél se queda en sí mismo. La Inteligencia, sin embargo, actúa en torno a aquél como quien vive en torno suyo. El Alma, en cambio, danzando por fuera alrededor de la Inteligencia, mirando a ésta y escrutando el interior de ésta, mira a Dios a través de la Inteligencia» (PLOTINO: «Enéada I» en *Enéadas I-II, Op.cit*., p. 311). En este otro fragmento de la Enéada sexta, aclara: «La Inteligencia, a su vez, comparada con el Alma, es luz para el Alma, lo mismo que aquél (el Uno o el Bien) es luz para la

desdoblamiento gradual del Uno en los diversos planos de la realidad o, lo que en términos de Marechal denominamos como el mundo en tanto manifestación del Ser. De este hecho, pues, se deriva directamente una clara concepción inmanentista de la generación de los entes, concepción a la que también parece adherirse nuestro poeta, de acuerdo a lo que podremos constatar en breve. Así, para Plotino:

> «Aquella Inteligencia no es, pues, como éstas, sino que contiene todas las cosas y es todas las cosas y está con ellas porque está consigo misma y las contiene todas sin contenerlas. Porque no son éstas una cosa y ella otra, ni existe por separado cada una de las cosas que hay en ella, pues que cada una es total y es absolutamente todo»[88].

A pesar de ello, empero, no podemos dejar pasar una diferencia notable. Como podemos ver, mientras que para Plotino es el Uno el que da lugar a la manifestación, para Marechal la actividad creadora recae sólo en el Ser. Basados en este punto, debemos decir que, aunque los principios y el modo en el que actúan se asemejen en ambos autores, existen diferencias

---

Inteligencia. Y así, cuando la Inteligencia delimita al Alma, la hace racional impartiéndole un vestigio de lo que ella posee. Por tanto, también la Inteligencia es un vestigio del Bien. Y como la Inteligencia es Forma y se cifra en un despliegue y una multiplicidad, síguese que aquél carece de conformación y de Forma; precisamente por eso imparte Forma» (PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 447).

[88] PLOTINO: «Enéada I» en *Enéadas I-II, Op.cit*., pp. 310-311. Resulta importante tener en cuenta que esta inmanencia que brota de la Inteligencia hacia las «cosas» que se mencionan en el fragmento, se refiere en realidad al plano inteligible o, en términos platónicos, al mundo inteligible. En el mundo sensible, en cambio, la inmanencia que hace surgir todo del Uno a través de la Inteligencia, funciona de un modo diferente: «... toda forma sita en un sujeto distinto de ella le llega a éste proviniendo de otro, y es imagen de ese otro. Además, puesto que tiene que haber un "Hacedor de este universo", ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia» (PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 171).

en cuanto al rol que cada uno de esos principios cumple en el proceso de manifestación. Si bien Plotino identifica al Ser y a la Inteligencia cuando sostiene que «... la inteligencia, el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera...»[89], y luego asigna a ésta última la responsabilidad de llevar adelante el surgimiento del mundo al caracterizar la «... Inteligencia definiéndola como el Hacedor verdadero y el Demiurgo Verdadero...»[90], es realmente al Uno al que le cabe, antes que a cualquier otro, la función de hacer aparecer el mundo.

> «Empero aquél es Causa de la causa; luego es causa en mayor grado: causantísimo, diríamos; causa en sentido más verdadero, porque contiene en sí todas juntas las causas intelectivas que están a punto de brotar de él y porque es Progenitor de lo que es no por casualidad, sino como él mismo quiso»[91].

En consecuencia, si bien Marechal se inspira en parte en la concepción plotiniana de la manifestación de los seres, se aleja en cambio de ella cuando separa la manifestación del principio supremo haciéndola recaer completamente en lo que él llama su «aspecto no supremo» o, simplemente, el Ser. La elección del nombre «No Ser» para referirse al principio supremo, se distingue entonces del Uno no sólo por una cuestión terminológica; señala también la influencia guenoniana presente en la obra del poeta argentino, y el mayor aislamiento que dicho principio sufre frente al Uno de Plotino[92].

---

[89] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI, Op.cit.*, p. 61. El origen de esta concepción que atraviesa a toda la filosofía griega en su conjunto, se haya en el reconocido verso de Parménides: «Pues lo mismo es el pensar y el Ser» (MONTERO MOLINER, Fernando: *Parménides, Op.cit.*, p. 8).
[90] *Ibidem*, p. 168.
[91] *Ibidem*, p. 525.
[92] En relación con esto, nos parece oportuno destacar y distinguir dos aspectos del sitio que ocupa la noción del Uno-Bien dentro de la metafísica de Plotino. Uno de esos aspectos, generalmente el más mencionado, se refiere a la ya tratada trascendencia del Uno-Bien con respecto al Ser. No hace falta que volvamos sobre ello;

Además de todo esto, hay todavía un asunto importante que marca una brecha entre nuestro poeta y el filósofo neoplatónico. Tal asunto se refiere a la fuerte recurrencia de términos cristianos a la que aquel apela cuando expone la cuestión de la manifestación. El uso de epítetos como «Verbo», «Divino», «Logos» o «Hijo de mi Señor» para referirse al Ser, la referencia al pasaje bíblico del *Éxodo* 3,14 en donde Dios le habla a Moisés, y la comprensión del mundo como una «creación» y a la vez como un «sacrificio», no son más que expresiones de ello. Este asunto, pues, nos permite vincular a Marechal con, por ejemplo, Dionisio, aquella otra fuente que, además de contener elementos provenientes del neoplatonismo, se enmarca, traslada y transforma dichos elementos al interior del cristianismo. Ciertamente, para Dionisio:

> «... el Autor mismo de todas las cosas, debido a la sobreabundancia de su amorosa bondad por su amor al Bien-Hermosura para con todas ellas, sale fuera de sí mismo por ser providente con todos los seres, y

---

para el filósofo neoplatónico, el Uno-Bien no es, porque se encuentra más allá del Ser. El otro aspecto, en cambio, implica una participación de toda la realidad (la inteligible y la sensible) en este Uno, de modo que, sin ser el Ser, dicho principio actúa como la unidad que ordena y otorga sentido a la multiplicidad, esto es, actúa como un verdadero principio metafísico. Veamos: «... la "naturaleza primitiva" y la aspiración al bien, esto es, a sí mismo, nos encamina hacia la unidad real, y a ella tiende toda naturaleza: tiende a sí misma. Porque en esto consiste el bien de esta naturaleza una: en ser de sí misma y en ser ella misma, esto es, en ser una. Y por eso se dice también con razón que el bien es propio. Y por eso, tampoco hay que buscarlo fuera. Porque si hubiera rodado fuera del ser, ¿dónde podría estar? ¿O cómo podría uno encontrarlo en el no-ser? Es claro, por el contrario, que si estuviera en el no-ser, él mismo sería no-ser. Pero si es ser y está en el ser, el bien de cada uno estará en sí mismo. Luego no nos hemos apartado del ser, sino que estamos en el ser; ni el ser se ha apartado de nosotros. Luego todos los seres son uno solo» (*Ibidem*, p. 356). Esta participación en el Uno de toda la realidad no se corresponde con la manera de ver el No Ser que tiene Marechal. Para el poeta argentino, como veremos a lo largo de este capítulo, si bien el No Ser es capaz de contener la totalidad de los seres antes de que sean manifestados por el Ser –a la manera de un Caos primigenio–, pierde luego cualquier tipo de lazo con ellos, desde el mismo momento en el que surgen en el mundo y con el mundo.

> solamente le motiva su bondad, su afecto, su amor, por su poder infinito de permanecer en sí mismo y ser extático a la vez, desciende de su morada trascendente y separada de todo, hasta vivir en todo ser»[93].

Como vemos, la filiación neoplatónica es bastante evidente en el uso del término Bien para referirse al Autor de todas las cosas, pero también en la idea de que la creación supone una salida de ese Bien –que, como ya vimos, en Dionisio se identifica con la Hermosura– causada por un exceso o sobreabundancia. En palabras de Giordano:

> «... Dios, como "todo en todo", es "*lo más inmanente*" como "sustanciador", conservador, perfeccionador, guarda y morada que, uniendo a todas las cosas, las conduce hacia Sí. Dios no "se hace" las cosas; éstas son, efectivamente, "manifestaciones" de Dios que las crea, como veremos, y se presenta en ellas sosteniéndolas, perfeccionándolas, uniéndolas, guiándolas a su Fin, que es Él mismo»[94].

No obstante, y más allá de la huella proveniente de la metafísica neoplatónica, existen al menos dos razones que obligan a Dionisio a que la correspondencia con su teología no sea perfecta. Por un lado, está el hecho de que tal metafísica niega al Ser para afirmar un principio superior que lo trascienda, mientras que para el areopagita, uno de los nombres divinos es, justamente, el de Ser[95]. En efecto, si bien para Dionisio, el Bien-Hermosura, el Uno y el Ser poseen sentidos diferentes, dichos sentidos se refieren, en última instancia, a un único y mismo principio creador identificado en todo caso con Dios. Por otro lado, la metafísica de Plotino implica, como ya vimos, una generación de los seres de tipo inmanente que, entre otras consecuencias, impide distinguirlos ontológicamente con respecto a

[93] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., p. 42.
[94] GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res-Vista, Op.cit*., p. 175.
[95] Este término asignado a Dios en Éxodo 3, 14 es tratado por el Areopagita en el capítulo cinco de los Nombres Divinos.

su origen. Esta concepción, por lo tanto, arrastra serios problemas cuando se la quiere hacer funcionar dentro del cristianismo. Es por eso que, en este caso, si bien la teología dionisiana aparenta o se inclina en algunos casos hacia una inmanencia similar, resulta crucial atender al hecho de que:

> «La *trascendencia* divina es lo más incuestionable para el teólogo. Por ella Dios es nada de ente. Mas esta nada de ninguna manera connota absoluta negación, ni indeterminación, ni ininteligibilidad, ni contradicción en la naturaleza divina, sino más bien exceso, sobreabundancia, hyperesencialidad. La nada divina es el antídoto contra cualquier interpretación panteísta de Dionisio»[96].

Ahora bien, en relación con esta concepción, debemos revisar cómo es comprendida la creación por Leopoldo Marechal, sin dejar de prestar atención tampoco, al lazo que ya hemos visto lo vincula con René Guénon. Para ello, consideremos la perspectiva del autor francés acerca de estos intentos de explicación de la creación a partir de un entramado que entrecruza términos cristianos con otros que se alejan considerablemente del cristianismo. En esta línea, Guénon declara que este mecanismo o recurrencia tiene que ver con una traducción o un traslado de ideas originalmente metafísicas (en el sentido oriental que le da a este término) a una forma teológica típicamente occidental:

> «La concepción teológica de la "creación" es una traducción apropiada de la concepción metafísica de la "manifestación universal", y la mejor adaptada a la mentalidad de los pueblos occidentales; pero no hay por lo demás equivalencia que establecer entre estas dos concepciones, puesto que hay necesariamente entre ellas toda la diferencia de los puntos de vista respectivos a los cuales se refieren...»[97].

---

[96] GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res-Vista, Op.cit*., pp. 174-175.

[97] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., pp. 114-115.

Dos asuntos se derivan de esta cita. Por un lado, la manera de entender la creación que posee Marechal, se alinea claramente con lo que más arriba definimos como la misión que el metafísico galo lega a Occidente. Marechal no sólo se sujeta al mismo punto de partida que Guénon, sino que, al menos en este aspecto, sigue casi al pie de la letra lo que aquel propone como método para revertir la situación actual en la que esta civilización se encuentra y que amenaza con llevarla a su fin. El uso de terminología cristiana para explicar la manifestación universal por parte del Ser, sumado a la herencia recibida y aprovechada de fuentes como el neoplatonismo o la teología desarrollada por Dionisio, se presentan así como formas de acercamiento a la concepción oriental, mediante la utilización del registro y de las fuentes filosóficas y teológicas originales de Occidente que más se le asemejan, esto es, las que se corresponden con la tradición cristiana. Pero, por otro lado, hay que atender a aquellas «diferencias de puntos de vista» que el autor francés destaca:

> «En efecto, la tendencia a concebir a Dios como a "un ser" más o menos análogo a los seres individuales y particularmente a los seres humanos, debe tener por corolario natural, por donde quiera que existe, la tendencia a atribuirle un papel simplemente "demiúrgico", queremos decir una acción que se ejerce sobre una "materia" que se supone exterior a él, lo cual es el modo de acción propio de los seres individuales. En estas condiciones, era necesario, para salvaguardar la noción de la unidad y de la infinitud divinas, afirmar expresamente que Dios ha "hecho el mundo de la nada", es decir, en suma, de nada que le fuese exterior, suposición que tendría por efecto limitarlo dando nacimiento a un dualismo radical»[98].

Para Guénon, la perspectiva teológico-occidental no puede concebir la creación sin un agente creador con características individuales análogas a las del hombre. Ahora bien, el ser humano crea haciendo, es decir, moldeando o formando un material que le es exterior y del cual depende para que la obra o el producto se tornen concretos. Un pintor, por ejem-

[98] *Ibidem*, p. 114.

plo, necesita tanto del lienzo como de los óleos para obtener su obra. De la misma manera, el Ser, entendido por la tradición cristiana como el Verbo creador, necesitaría de la materia para confeccionar a los seres del mundo. La creación sería así una fabricación realizada en virtud de un principio creador –el Ser–, y de un elemento exterior completamente ajeno a él que vendría a hacer las veces de la materia prima con la cual aquel moldearía o fabricaría al conjunto de los seres del mundo. La creación así entendida, por lo tanto, supondría una desvinculación injustificada de la materia con respecto al principio manifestador, y un consiguiente dualismo radical muy difícil de superar. Para resolver este inconveniente, el cristianismo postula la necesidad de una «nada» a partir de la cual Dios crea el mundo. La frase «Dios ha creado el mundo de la nada» significa, para Guénon, que todo lo que existe ha emanado exclusivamente de Dios y de *nada* más que Él. Como vemos, la «nada» de la que habla el autor aparece casi como una excusa puesta por Occidente con el fin de conciliar los dos elementos necesarios para realizar la traducción de lo que Oriente denomina la «manifestación universal»: un agente creador con atributos personales, es decir, el Ser, Dios o el Verbo, y una inmanencia radical que asegure y salve cualquier peligro de dualidad, sobre todo si uno de sus extremos involucra la existencia independiente de la materia. Ahora bien, veamos cómo explica Marechal la acción creadora llevada a cabo por el aspecto no supremo del primer principio metafísico:

> «El Verbo es el Ser Absoluto, que integra en Sí todas las "posibilidades ontológicas" contempladas por Él en la "unidad" feliz y en la tranquila "no diferenciación" de Sí mismo. Pero algo sucede alguna vez: tradiciones concordantes (la nuestra, Elbiamor) nos hablan de la Divinidad que, abandonando aquel íntimo recogimiento, se dispone a una Génesis de mundos (vale decir, a una "manifestación" de Sí misma); que cumple su gesto creador y que se reintegra luego a su reposo inicial. Elbiamante, lo que sucede, a mi entender, es que, respondiendo a una íntima "necesidad" suya, mi Señor, por su Verbo, manifiesta o profiere aquellas posibilidades del Ser que por su

> natura propia (es decir, por el hecho de ser "manifestables") exigen necesariamente su manifestación. De lo cual has de inferir conmigo que la Creación responde a una "necesidad divina"»[99].

Al igual que Guénon –y en este aspecto se cumple también el acuerdo que adelantábamos con Plotino–, el poeta argentino entiende que la creación es una emanación, una manifestación que lleva adelante el Ser al desplegarse en el mundo. En la cosmogonía planteada por estos autores, por consiguiente, predomina una *inmanencia radical* en el modo de surgir de los seres, y se deduce además una *necesidad* absoluta de tal surgimiento que intentaremos dilucidar después, pero que constituye, junto con la inmanencia, una disociación inconciliable con la teología expuesta por Dionisio. Ahora, en cambio, debemos profundizar un poco más en la manifestación misma, es decir, debemos, una vez aclarada la naturaleza de la creación, analizar cómo acontece este despliegue del Ser en el mundo. Marechal sostiene que, dispuesto a realizar la manifestación, el creador sale de su unidad y de su inmovilidad original para desdoblarse en dos potencias o aspectos fundamentales:

> «... uno "pasivo", en tanto que guarda Él en Sí todo lo posible manifestable, pero en estado caótico de indiferencia y no manifestación; y un aspecto "activo", en tanto que guarda Él en Sí, como logos, la virtud "esencial" de proferir "lo proferible" o de manifestar "lo manifestable" que constituye su aspecto pasivo y literalmente "substancial"[100].

Asentado en una de las doctrinas clásicas del hinduismo encargada de desarrollar el descenso del Ser universal a los seres individuales, Guénon habla de «"Prakriti" o "Pradhana", que es la sustancia universal»[101] y de

---

[99] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 87.
[100] *Ibidem*., p. 91.
[101] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 221.

«un principio complementario a éste, y que se puede llamar «esencia». A este principio es al que el "Sankhya" da el nombre de "Purusha" o de "Pumas"»[102]. De esta forma:

> «... todas las cosas manifestadas son producidas por "Prakriti", pero sin la presencia de "Purusha" estas producciones no tendrían más que una existencia puramente ilusoria. Al contrario de lo que piensan algunos, la consideración de estos dos principios no presenta el menor carácter dualista: no se derivan uno de otro y no son reductibles uno al otro, sino que los dos proceden del Ser universal, en el cual constituyen la primera de todas las distinciones»[103].

Una vez más, la correspondencia entre los puntos de vista es, independientemente del lenguaje utilizado, completa. Atendiendo a ella, resulta necesario ahora realizar algunas aclaraciones alrededor del desdoblamiento del Ser en sus aspectos pasivo y activo, para poder continuar con el desarrollo de la cuestión. La primera aclaración se refiere a la posible equivalencia entre lo que aquí es definido como la sustancia y la esencia del Ser, frente a lo que en el apartado anterior se revelaba como la materia y la forma de los seres, es decir, como aquellos elementos encargados de fijar los diversos niveles de universalidad dentro de lo real. Si bien a primera vista parecería que las parejas son equivalentes, Guénon advierte que «la concepción occidental del espíritu y la materia no corresponde a la distinción de la esencia y la sustancia sino en un dominio muy especial y a título de simple aplicación particular»[104]. El problema, sin embargo, es que nunca explica cuál es ese «dominio especial», ni tampoco dónde se da la supuesta «aplicación particular» de la que habla. Leopoldo Marechal, en cambio, parece ofrecer una posible distinción entre los términos que quizás nos permita entender algo más sobre el asunto:

> «Los dos aspectos (el pasivo y el activo, el femenino y el masculino) que nos es dado considerar en el Verbo de mi Señor, integran una

---

[103] *Idem*.
[104] *Idem*.

> misteriosa unidad y no se distinguen el uno del otro sino con respecto a la Creación. Ambos, en sí, constituyen el Andrógino por excelencia, en el equilibrio y la paz de sus dos aspectos no diferenciados; de lo cual se infiere que, si el Verbo es el Hijo de mi Señor, lo es tanto en su aspecto femenino cuanto en su aspecto masculino...»[105].

De esta manera, podríamos decir que la diferencia entre las parejas de términos es sólo circunstancial y dependiente de la perspectiva asumida; tratándose de los principios metafísicos que integran el Ser, resulta adecuado hablar de sustancia y de esencia, mientras que, tratándose de la conformación de los seres, lo mejor es hablar de materia y de forma. La sustancia y la esencia, por lo tanto, no son más que la materia y la forma recogidos en la unidad del Ser justo antes de desplegarse en la manifestación, es decir, justo antes de desplegarse en ese dominio especial en donde los seres surgen. Destaquemos, de paso, otra cuestión importante mencionada también en la cita y relacionada con la figura del andrógino.

> «El andrógino de Marechal (...) conserva íntegra su significación metafísica, al contrario de lo que ocurrió en la obra de algunos europeos (Péladan, Swinburne, Baudelaire) (...) Para Marechal la imagen del Andrógino representa algo más que una armonización del dualismo sexual. Por una parte, concretiza el recuerdo de la bienaventuranza perdida (...) Por otra parte, el Andrógino es el Adán bíblico, en quien se encarna una de las emanaciones del Espíritu y cuyo desdoblamiento o confrontación de antinomias hace posible la creación del mundo»[106].

Esta interpretación del andrógino podía ser discutida con solidez hasta antes de la aparición de la *Didáctica*. Tanto el tono irónico y cómico con

[105] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, pp. 91-92. Queda pendiente un estudio sobre las alusiones de Marechal a las nociones de forma y de materia en textos anteriores a la *Didáctica*, pero iluminados ahora por el punto de vista que presenta en ella.
[106] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit.*, pp. 34-35.

en el que se lo presenta en *Adán Buenosayres*[107], como la función de doble caricaturesco de la verdadera meta del héroe que cumple en *Megafón, o la guerra*[108] , permitían hasta hace muy poco argumentar en contra de Coulson, atribuyéndole a la figura un valor meramente retórico y formal, sin ninguna importancia a nivel doctrinal. Ahora, por el contrario, el andrógino es una imagen fundamental utilizada por Marechal para representar la constitución del Ser antes de comenzar su manifestación en el mundo.

La segunda aclaración, vinculada a la anterior, apunta a ver lo que sucede una vez que el Ser se desdobla en sus dos polos y acontece el surgimiento del mundo como tal:

> «A la "perfección activa" del Verbo (que no es en sí manifestable) le basta con "decir", a fuer de Verbo: "Hágase la luz". Ordena simplemente la manifestación de la luz, y la luz es manifestada. ¿Dónde se manifiesta la luz? En la "perfección pasiva" del Verbo (en esa Madre y esa Reina), la cual, según dijimos, es la raíz y el caos de todo lo posible manifestable visto en su aspecto "sustancial"»[109].

Los seres creados o manifestados se despliegan por la orden que profiere la esencia sobre la sustancia, orden que se concretiza en el *Fiat Lux* que hace de lazo intermediario entre ambos aspectos del Ser transformándose así en:

> «... "la primera criatura" nacida en el polo pasivo del Verbo (esa Madre), no bien "escucha" ella el mandato de su polo activo (ese macho

---

[107] Ver el encuentro de Adán y Schultze con Samuel Tesler en el Infierno de la Soberbia (MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas, Op.cit*., pp. 614-615).

[108] La excursión al chalet de Herr Siebel en Lomas de Zamora que figura en la Rapsodia V de la novela está construida alrededor del motivo del andrógino primitivo.

[109] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., pp. 92-93.

> celeste). Y la luz recién nacida (que deberemos entender como una luz intelectual e inteligible) ilumina el caos de la Madre Celeste; y la Creación empieza...»[110].

Si entre el No Ser y el Ser media la manifestación, entre el Ser y la Luz intelectual[111] lo que media es, además de la manifestación, la creación. En otras palabras, así como el No Ser es el Ser en manifestación, así el Ser es, a su vez, la Luz intelectual en creación. La Luz intelectual, por ende, se erige como el tercer misterio o el «"tercer" principio manifestante»[112], ubicado justo por debajo de los otros dos, continuando el descenso que va desde la unidad del principio en todas sus dimensiones, hasta la multiplicidad del mundo con todos sus seres. Pero, que este nuevo principio sea definido como el Ser en creación, supone un asunto más que debe ser explicado. En efecto, del hecho que la Luz intelectual participe tanto del carácter de principio creador como de la condición de primera creatura, se deriva que no sólo esté determinada como el medio por el cual la esencia se manifiesta sobre la sustancia, sino que además este principio-creatura es la misma manifestación del Ser, haciéndole honor de esta forma a la palabra predilecta escogida para definir la creación. Por eso el poeta dice que el Ser aparece, surge o luce en el mundo, porque, asumiendo la forma de una Luz intelectual, no sólo hace a los seres creados, sino que también es esos mismos seres en una especie de difusión

---

[110] *Ibidem*, p. 93.

[111] El término «Luz intelectual» es de origen dionisiano, sólo que, como en los otros casos, aquí no significa el mismo principio. «Se llama luz intelectual al Bien que está sobre toda luz, como manantial de luz y foco de luz que ilumina y desborda con su plenitud a toda inteligencia que se halla por encima del cosmos, la que lo rodea, la que está en él, y rejuvenece todas sus potencias intelectivas y por ser superior las contiene todas y por su trascendencia aventaja a todas, en una palabra, como fuente de luz y que la trasciende, contiene en sí todo el dominio del poder de la luz, lo tiene en forma superior, lo tiene anteriormente, reúne y concentra todos los seres inteligentes y racionales» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., p. 35).

[112] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 95.

gradual que desciende desde su foco o polo de mayor luminosidad (la esencia) hasta su polo o foco de mayor oscuridad (la sustancia).

> «Digamos ahora que aquella orden (el *Fiat Lux*) esencial es, en primer término, el mandato de una "ordenación" que ha de realizar la Luz en el Caos de lo posible. ¿Ordenación de qué? De las posibilidades ontológicas, y según una tabla de "jerarquías". ¿Cuál es el fundamento de la "jerarquía", entre las posibilidades ontológicas? Su mayor o menor "universalidad" en el ser. ¿Y en qué se basa la mayor o menor "universalidad" de los seres? En el mayor o menor número de "condiciones limitantes" que determinan a cada uno y lo circunscriben en sus rigurosos términos»[113].

En línea con el trayecto descendente que va del No Ser al Ser, y de éste a la Luz intelectual, el poeta deduce necesariamente una serie de grados que conforman la jerarquía en la que se ordena el conjunto de las creaturas. Resulta importante destacar que, más allá del grado o de la posición jerárquica en la que nos encontremos, la Luz intelectual atraviesa desde el primero al último de los seres, enhebrándolos por el centro con un haz de luminosidad que va perdiendo en potencia y ganando en difusión a medida que se aleja de la esencia o espíritu y se acerca a la sustancia o materia del Ser[114]. En otros términos, la unidad o punto de referencia de la ordenación es la misma Luz presente en cada uno de los seres individuales, los cuales son clasificados de la siguiente manera:

> «Hay tres "dominios", pues, en la creación: el espiritual, el psíquico y el corporal, en los cuales entra y se actualiza todo lo posible ontológico. Tal es el ordenamiento "general" de las posibilidades. Y como

---

[113] *Ibidem*, p. 100.

[114] «Aquella Luz es "una" e "idéntica" en el centro de todos los seres manifestados (...). Los seres, Elbiamor, se diferencian entre sí, no por aquella Luz que irradia en sus respectivos centros y que calificamos de "idéntica" y de "única", sino por las condiciones limitativas que sus posibilidades ontológicas imponen a la manifestación de la Luz en el mundo particular que habitan ellos actualmente» (*Ibidem*, p. 108).

la "jerarquía" según la cual se van ordenando no supone únicamente la mayor excelencia de un dominio superior con respecto al inferior, sino también, y sobre todo, una "procedencia" jerárquica del ultimo en relación con el primero, te diré ahora, Elbiamada, que la "procesión" de los tres dominios es la siguiente: de la Luz (ese rayo del Sol Divino) procede, como de su causa "inmediata", el dominio espiritual o angélico; del dominio espiritual o angélico procede el dominio sutil o psíquico; y del dominio sutil procede, a su vez, el dominio corporal o grosero. De tal modo, cada uno de los tres dominios tiene su "principio inmediato" en el anterior, de suerte que la Creación entera parecería un "descenso del ser" a otros tantos "niveles ontológicos" o dominios o mundos jerarquizados entre sí»[115].

---

[115] *Ibidem*, pp. 102-103. La cuestión de la jerarquía ontológica también puede rastrearse en Plotino y Dionisio, cuyas configuraciones u órdenes comparten, en este caso, una mayor cercanía con la del poeta, atendiendo siempre a las diferencias de principios que ya hemos analizado. De este modo, Plotino afirma: «¿No será que para el término ínfimo en la escala de los seres el bien es su inmediato superior, y que hay una progresión ascendente en que siempre cada término superior es el bien de su inmediato inferior, siempre que la progresión no se salga de la relación de proporcionalidad, sino que progrese hacia el término superior? Entonces es cuando se detendrá: en el término final, más arriba del cual no queda ninguno por escalar. Y éste será el Bien primero, el Bien real, el Bien por excelencia y la causa de los demás bienes. En efecto, para la materia, el bien es la forma, porque si la materia tomara conciencia, de un buen grado la acogería; para el cuerpo, el alma, porque si no fuera por ella, ni existiría ni se conservaría; y para el alma, la virtud. Más arriba está ya la Inteligencia...» (PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 458). En correspondencia, Dionisio entiende que: «A su vez, unas cosas participan del Bien plenamente, otras en cambio carecen más o menos de Él, otras participan más débilmente del Bien, en otras hay solamente como un mínimo vestigio del Bien» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., p. 47). Y luego distingue entre: «...lo que es propio de la jerarquía celeste (...). Y después de estas sagradas y santas inteligencias están las almas y todos sus bienes (...) (incluidas) las almas de los irracionales o animales (...). También las plantas todas tienen vida nutritiva o crecimiento gracias al Bien. El Bien está por encima de todos los seres, como realmente incluso todo ser que no tiene alma o vida existe gracias al Bien y a Él le debe su estado substancial» (*Ibidem*, p. 32).

En paralelo y como en un reflejo de lo que acabamos de presentar, Guénon desarrolla la teoría expuesta en el Sankhya, afirmando que el descenso de Brahma a Ishwara y de éste a los individuos, se da mediante una serie procesual de «tattwas» que componen un orden o jerarquía bastante similar al expuesto por Marechal. Coloca así a «Prakriti» como primer tattwa y base de todo lo que es, correspondiente como ya vimos a la sustancia de la manifestación, y del cual surgen «Buddhi», que es un intelecto puro, trascendente a los individuos, perteneciente a la manifestación, pero aun de orden universal y equiparable a lo que Marechal denomina la Luz intelectual, y «ahankara», la conciencia individual, derivada de lo anterior. Luego vienen grupos de cinco «tattwas» procedentes de «ahankara» y compuestos por los «tanmatras», que son determinaciones elementales incorpóreas no perceptibles, los «buthas» o elementos corporales, las once facultades individuales, diez externas y una interna (cinco de sensación, cinco de acción y el «manas», facultad de conocimiento y de acción a la vez), y, por último, los cinco elementos corporales (éter, aire, fuego, agua y tierra)[116]. Como podemos apreciar a simple vista, la correspondencia conceptual entre este planteo y el de Marechal supera cualquier distinción existente en el uso de las palabras seleccionadas para expresarlo.

Pero, si bien la diferencia terminológica no modifica en esencia el sentido de la doctrina, sí se vuelve crucial, en cambio, en lo que se refiere a la misión que Guénon deja a Occidente y que, a estas alturas, ya podemos afirmar que es asumida por Marechal en sentido pleno. Lo dijimos antes, lo repetimos ahora y probablemente volvamos a nombrarlo después: la totalidad de la obra de Marechal consiste en un intento de adecuación de un cristianismo católico articulado con elementos del neoplatonismo a la metafísica impulsada por René Guénon como la única y auténtica vía de acceso a la verdad y a la belleza. El poeta sería para Guénon uno de esos pocos espíritus que tienen «conciencia de la unidad esencial de todas las doctrinas tradicionales en su principio...»[117], siendo capaz, por lo tanto, de reconocer en su propia tradición –el cristianismo– aquello que hay de común

---

[116] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 222.
[117] *Ibidem*, p. 306.

con el resto de las tradiciones, dejando en un segundo plano las diferencias propias que cada una posee. La evidencia de este intento de adecuación, sin embargo, no aparece como tal hasta la publicación de la *Didáctica*, en donde la intención de hacer corresponder conceptos y nociones de tradiciones diversas es, como estamos intentando demostrar con este trabajo, prácticamente directa, por no decir total. La primera pregunta: ¿Asume Marechal la misión que Guénon lega a Occidente? Está casi resuelta.

Ahora bien, antes de poder esbozar una respuesta al segundo interrogante fundamental, y mucho antes aún de plantear el tercero, se impone la necesidad de revisar qué es lo que se gana y qué es lo que se pierde en esta traducción de la doctrina guenoniana a un registro cristiano. En otros términos, se vuelve importante analizar si el cristianismo que resulta de esta adecuación puede seguir siendo considerado como tal o, por el contrario, se transforma en otro tipo de doctrina que, manteniendo una vestidura cristiana, entra en el fondo en una incompatibilidad inevitable con ella. Veamos para ello tres consecuencias que se siguen de la manera de entender la creación por Marechal, para contrastarlas luego con la comprensión que Pérez tiene sobre los mismos puntos, suponiéndolo en todo caso el representante de lo que en otro lugar[118] hemos definido como una *filosofía cristiana*. La primera consecuencia surge del carácter *necesario* de la creación. Como hemos visto más arriba:

> «El Creador se manifiesta en las criaturas, se refleja en lo creado para conocerse, pero este narcisismo divino o *processio Dei ad extra* no es, para algunos personajes de Marechal, un acto gratuito sino necesario...»[119].

Según esto, la necesidad de la creación afecta tanto al creador como a la creatura; ambos están forzados a ser lo que son y se ven imposibilitados de ser otra cosa. Mientras que el ser del Verbo consiste en manifestar

---

[118] LEMA, Carlos Maximiliano: «Aproximación a la filosofía de José Ramón Pérez II»" en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas. Segunda parte*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2016, pp. 67-68.
[119] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 21.

el mundo por intermedio de sus facultades activa y pasiva y de la acción de la Luz intelectual; el ser del mundo estriba en ser esa manifestación de la Luz intelectual, progresivamente limitada en un orden jerárquico que va de lo más universal y luminoso a lo más individual y tenebroso. Si alguno de los elementos que componen la creación fuera algo distinto de lo que necesariamente debe ser, la creación ya no sería, la manifestación no sucedería, y ni el Ser, ni el mundo, verían nunca la luz. Un ángel, por ejemplo, es un ángel y no otra cosa, en la medida en que su ser se identifica con la Luz intelectual que lo atraviesa por el centro, más la conciencia del yo que lo limita y determina como lo que es. Si el ángel sólo fuera Luz intelectual, ya no sería ángel; del mismo modo, si el ángel sólo fuera una conciencia de sí mismo, ya no sería en absoluto, pues, cortado el vínculo que lo une al Ser, desaparece por completo la creatura:

> «El Arquitecto tiene conciencia de su obra y la obra tiene conciencia de su Arquitecto: sólo así el mundo es una criatura "real" en equilibrio y duración. Si pierde la conciencia de su Arquitecto y olvida su función glorificadora, el mundo no tarda en reducirse a una "fantasmagoría" de átomos que tenderá fatalmente a su disolución por falta de objetivos reales»[120].

En consecuencia, la necesidad de la creación radica en lo que Marechal entiende por ser. Como decíamos en el apartado anterior, el ser para este poeta se reduce, en suma, a la *esencia* de las cosas, a aquello que hace que sean tales o cuales cosas y no otras. De esta forma, si todo lo que es depende de la esencia, la necesidad pasa a ser la cifra en virtud de la cual todo adquiere su sentido y dirección. Ajustar la realidad de los seres y del Ser a la esencia, conduce a concebir el mundo, su origen, su composición, su ordenamiento y su destino, de forma absolutamente necesaria. Dicho de otra manera: o las cosas y su principio son lo que son, o no son nada.

La segunda consecuencia se desprende de lo anterior, y se refiere al lugar de la *materia* dentro de esta ontología esencialista. Efectivamente, si todo

---

[120] MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, *Op.cit.*, p. 467.

lo que es, incluido el mismo Ser, se reduce a la esencia, y si la esencia de los seres individuales consiste, en suma, en manifestar aquello que es la esencia por excelencia, es decir, en manifestar al Ser universal sin ninguna limitación, tenemos que concluir que, dentro de estas coordenadas, hay algunos seres que *son más* que otros, puesto que expresan con mayor perfección la esencia que los hace ser. De aquí se deriva, precisamente, la jerarquía mencionada por Marechal y Guénon. Para ambos, el orden presente en el mundo viene determinado por un claro gradualismo ontológico; aquellos seres que poseen menos limitaciones, están más cerca o son más Ser que aquellos con mayores limitaciones. Dicho a la inversa, hay seres con mayores limitaciones que están más lejos de la manifestación del Ser y, por ende, *son menos*. Ahora bien, el límite de la esencia, de acuerdo a esta concepción, se corresponde con la sustancia, ese otro aspecto del Ser que no se da hasta no recibir el *Fiat Lux*, la Luz intelectual ordenada por la esencia. Hemos dicho, además, que la sustancia en manifestación no es más que la materia de la que se componen los seres, de modo que, por lo tanto:

> «..."el mal" (o lo que se deba entender por ese vocablo) es inherente al polo "substancial" de la Creación, y no a su polo "esencial". Y es fácil entenderlo, Elbiamante, ya que, resolviéndose al fin en una mera "privación", el mal no sabría tener "esencia" ninguna; pero, inherente a la "substancia", el mal entra en lo posible "manifestable", y debe ser manifestado en el Cosmos, necesariamente. Por tanto, el mal "absoluto" es una verdadera "imposibilidad"; y sus manifestaciones, literalmente "relativas", provienen, como las otras, de una modificación de la "esencia" en la "substancia"...»[121] .

---

[121] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 124. Contrastemos esta forma de entender la materia con la que expone Dionisio para destacar cómo principios metafísicos distintos, conducen necesariamente a consecuencias también distintas, a pesar de las coincidencias que puedan darse sobre ciertos puntos particulares: «Tampoco es verdad el famoso dicho: el mal está en la materia por el hecho de ser materia. Porque, ciertamente, también ella participa del orden, belleza, forma. Si la materia no tuviera de estas cosas estaría

No otra cosa defiende el metafísico galo, cuando afirma que:

> «... la materia es esencialmente multiplicidad y división, y por eso, digamos de paso, todo lo que de ella procede sólo puede engendrar luchas y conflictos de todas clases tanto entre los pueblos como entre los individuos. Cuanto más nos hundimos en la materia, más se acentúan y se amplían los elementos de desunión y oposición; inversamente, cuanto más nos elevamos hacia la espiritualidad pura, más nos aproximamos a la unidad que no puede realizarse plenamente si no es por la conciencia de los principios universales»[122].

El lugar de la materia dentro de esta metafísica es, hablando con propiedad, el lugar de la negatividad y de la ausencia de Ser. La materia es la raíz del mal, porque se ubica justo en el polo opuesto a la perfección del Ser, identificada por estos autores con la dimensión esencial del Verbo. La materia entendida como una privación, en consecuencia, encarna el polo negativo de los seres y encumbra, en definitiva, aquello que los seres no son.

La tercera consecuencia que nos interesa destacar, se asocia a la cuestión planteada en el segundo interrogante fundamental: ¿Cómo podemos entonces acceder a la noción de No Ser, de qué es capaz en tanto principio y fin de los seres y cuál es la relación que mantiene con aquello que supuestamente fundamenta? Ciertamente, si retrocedemos todo este capítulo, descubrimos en seguida que lo único que hemos podido decir del No Ser –después de ser colocado como el principio supremo de la metafísica de Marechal– está al inicio, cuando indicábamos que el mismo se afirma y es afirmado por el Ser o, de otro modo, que el Ser es en manifestación del No Ser. Pero, a la hora de intentar definir lo que este principio es, más allá de sus determinaciones por la vía negativa,

---

de por sí privada de toda cualidad y forma propias, y ¿cómo puede producir algo la materia que ni siquiera es capaz por sí misma de recibir? En otros términos, ¿cómo es mala la naturaleza?» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., p. 54).

[122] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit*., pp. 62-63.

o al momento de estudiar cómo lleva adelante la creación, o inclusive, cuál es la relación que mantiene con ella una vez acontecida, nos encontramos siempre frente al Ser, tal y como si el No Ser se nos escabullera o fugara por las tinieblas. Siendo estrictos, debemos reconocer que no hemos podido realizar ni una sola afirmación relacionada al ser del No Ser, ni a los lazos que lo unen a la creación. Este espíritu esquivo del principio –por llamarlo de algún modo–, tiene su raíz, una vez más, en el carácter esencialista de esta metafísica. Si todo lo que es se reduce a la esencia, el No Ser no puede ser absolutamente nada de esencia, puesto que, si fuera una esencia, sufriría una limitación, una determinación y una consiguiente manifestación que contradirían, precisamente, las características primordiales que lo vuelven el principio supremo de todo lo que es. Por eso, en esta cosmogonía que aquí analizamos, todo recae sobre el Ser, es decir, sobre el aspecto no supremo del principio. Así pues, si somos rigurosos con el planteo de Marechal y lo llevamos hasta sus últimas consecuencias, tenemos que concluir, para no comprometer la supremacía del principio, que existe una imposibilidad ininteligible e insondable de acceso a él, que dicho principio mantiene un aislamiento total en el proceso de manifestación y, luego, una desvinculación absoluta con respecto a los seres surgidos de la misma, sea en el origen o en el fin hacia el que tienden. Queda pendiente, en estas condiciones, la cuestión de por qué el poeta erige como principio supremo a algo que se presenta como insondable, que no participa de forma directa en la creación y que no establece ningún vínculo con lo que existe. En la segunda parte de este trabajo intentaremos dar algunas respuestas a este problema.

Veamos ahora, en cambio, qué entiende Pérez por creación y contrastemos su concepción con el esencialismo emanatista, la negatividad de la materia y la total desvinculación del principio supremo que se derivan de las doctrinas de Marechal y Guénon. Ya antes adelantamos algo cuando explicamos que, para el filósofo entrerriano, el principio supremo de la metafísica y de la realidad se encuentra en una comprensión del Ser como una pura *existencia* encargada de fundamentar la realidad de los entes, es decir, de hacer que los entes *sean*, independientemente de *lo que son*. Ahora bien, que cada ente posea su propia existencia, no implica

que sea su existencia, así como tampoco permite explicar de dónde le viene el acto por el cual llega a ser real. De hecho, el ente sensible no sólo tiene una existencia, sino que también es su forma y su materia. Tampoco es posible que el ente se dé el ser a sí mismo, porque para poder hacer esto ya antes debería ser, lo cual es caer en el más grande de los absurdos. El ente, por lo tanto, no es su existencia, sino que posee su existencia, y la posee porque, en suma, alguien se la dio. Pérez llama al responsable de esta donación del existir, el fundamento de los entes.

> «Ahora bien, el Fundamento del ente es Fundamento del ente, y sólo puede ser Fundamento del ente, por ser su causa creadora. Y, el Fundamento es causa creadora porque crea de la nada»[123].

Como Guénon y Marechal, el filósofo también entiende que el mundo ha sido creado de la nada por Dios, sólo que aquí el mundo no es una manifestación necesaria del Ser, ni el Ser una manifestación del No Ser, ni tampoco la nada se refiere a la ausencia de una materia exterior al Ser, previa a la creación. Por el contrario:

> «Crear de la nada significa que toda realidad es creatura de Dios, el Creador. Creatura significa que la realidad no es de la misma naturaleza que su creador. Creador significa que Dios no se ha visto determinado a hacer la realidad por la necesidad de algún elemento exterior a sí mismo (...). Dicho con otras palabras, Dios ha creado la creatura porque quiso»[124].

Para Pérez, por lo tanto, entre el Ser y el mundo hay una diferencia de naturalezas infranqueable que impide colocar a la esencia como aquello de lo que ambos participan. Pero, si esto es así, debemos preguntar entonces por lo que hay en común entre el Creador y las creaturas con el fin de reconocer el vínculo fundamental que los une. Es fácil adivinar la respuesta: aquello de lo que tanto el Ser como los entes participan, es

---

[123] PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad, Op.cit.*, pp. 154-155.
[124] *Ibidem*, p. 137.

el existir, sólo que, mientras el ente es una sustancia que ejerce un acto de existir que le es donado en la creación, el Ser es «la-mismísima-acción-de-existir-subsistente»[125], es decir, un puro existir sin sustancia, encargado de regalar libremente el existir a cada uno de los entes que componen el mundo. De este modo:

> «... la acción de existir que hace que el ente sea ente no es una degradación, y lo subrayamos, de La-mismísima-acción-de-existir-subsistente, porque lo que se opone a Dios, así determinado, es la nada, como también, lo que se opone al ente en cuanto ente, es decir, a la acción de existir que hace que el ente sea ente, es la nada (...) el ente es tan real como Dios. Justamente, porque no es Dios. Mejor dicho, porque el ente es creado de la nada el ente es tan real como Dios, sin ser Dios ni, de ningún modo, de naturaleza divina»[126].

Es gracias a esta concepción, radicalmente opuesta a la de Guénon y Marechal, que este filosofante puede afirmar tanto la libertad absoluta del acto creador, como la positividad de la materia y la vinculación directa que la creación mantiene con su Creador. También se ve modificada la noción de nada, sobre todo si tenemos en cuenta que la plataforma desde la cual entiende la creación no alude al inmanentismo supuesto por el poeta, sino a una trascendencia auténtica que involucra la creación total y absoluta de los seres –sin que antes exista nada propiamente hablando–, los cuales son por ello infinitamente diversos con respecto al Ser que los creó.

Como ya podemos comprobar, es mucho, por no decir todo, lo que pierde el cristianismo en esta adecuación a la metafísica guenoniana que Marechal pretende realizar en su obra. Lo que queda de esta doctrina, al menos en lo que hace a la interpretación de su principio supremo y de la creación que de él se desprende es, desde el punto de vista de la filosofía –que es el que ahora nos interesa–, meramente terminológico y, por consiguiente, superficial. Incluso el diálogo que el poeta mantiene con algunas fuentes cristianas como Dionisio, termina quedando reducido

---

[125] *Ibidem*, p. 155.
[126] *Ibidem*, p. 158.

a algunos puntos particulares, como lo hemos visto al tratar la jerarquía ontológica o la utilización de ciertos nombres divinos (Bien, Hermosura, Luz intelectual), y estos, aún, aplicados de forma discordante a la empleada por el areopagita. Con esto, sin embargo, no estamos poniendo en duda bajo ningún aspecto la fe que tuvo o pudo haber tenido Leopoldo Marechal sobre la religión cristiana. Muy lejos de ello, nuestro estudio se ciñe por completo al marco establecido en su obra –y no a su vida–, el cual se ha visto modificado seriamente a raíz de la publicación de su *Didáctica por la Belleza*.

Pero, más allá de su filiación a esta o aquella corriente doctrinal, lo importante aquí es tratar de sacar la mayor cantidad de consecuencias que se siguen de su punto de partida. Por este motivo, y habiendo respondido ya a gran parte de las dos primeras preguntas fundamentales, tenemos que detenernos un momento para plantear nuestras primeras conclusiones.

Conclusiones preliminares

La publicación de la *Didáctica por la Belleza* o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero* supone una modificación seria en la doctrina metafísica contenida dentro de la obra de Leopoldo Marechal. Antes de que este texto vea la luz, era posible considerar al poeta, entre otras cosas, como: a) un autor cristiano encargado de adoptar la tradición platónica-neoplatónica-agustiniana tal y como lo hemos visto al comparar algunos de sus principios y afirmaciones con las de Plotino y Dionisio; b) un autor cuya doctrina manifiesta un claro diálogo con la tradición antes mencionada, pero que a la vez posee como fuente fundamental a Santo Tomás de Aquino al comprender el primer principio metafísico como informal. Esta posibilidad fue tratada por nosotros en un trabajo previo que pretendía comparar la concepción de Marechal con la del filósofo José Ramón Pérez; y c) un autor más ecléctico, ocupado en sintetizar concepciones provenientes de diversas y variadas fuentes, entre las que se encuentran, además de las anteriores, la alquimia, el gnosticismo, la ciencia sagrada de los faraones, el hinduismo y René Guénon.

Luego de la publicación de la *Didáctica*, pues, tenemos que decir que sólo la última de las tres posibilidades enumeradas todavía mantiene una parte de su validez. Y esto no porque dicho texto suponga una eliminación o desestimación del neoplatonismo o del cristianismo en sus diversas líneas agustinianas y tomistas, sino porque, ahora, dichas fuentes ven menguada si influencia, relegando su posición a un nivel complementario para dejarle el lugar central a René Guénon, uno de los autores mencionados por Coulson. Las razones que nos llevan a afirmar esto son múltiples.

La primera de ellas, articuladora de todas las demás, tiene que ver con el carácter medular y cúlmine que posee este texto. Ciertamente, la *Didáctica* no es un ensayo más dentro del conjunto de la obra del poeta, ni tampoco se ocupa de tratar algún aspecto particular que se deriva de los principios que sostienen su doctrina, sino que continúa y, en cierto modo, cierra la reflexión abierta por Marechal en textos como *Adán Buenosayres*, *El Banquete de Severo Arcángelo*, *Megafón o la Guerra*, *Cuaderno de Navegación*, *Laberinto de Amor*, *La poética del Heptamerón*, la *Teoría del arte y del artista* y, sobre todo, el *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, los cuales constituyen lo que podríamos llamar –basados incluso en el propio Marechal– su «metafísica de la Belleza». Cualquier cambio en un texto de estas características, conlleva entonces y necesariamente un cambio fundamental en el conjunto de la obra.

La segunda razón está asociada a lo que llamamos la misión que el metafísico galo lega a Occidente. Según este autor, la escisión que divide al mundo entre Oriente y Occidente, se debe a un error original cometido por este último, error desplegado de manera progresiva en la historia hasta llegar a la época moderna, en donde todo indica que lo que sigue inmediatamente es la destrucción segura del propio Occidente, y la amenaza incierta pero probable de una catástrofe mundial. Frente a esta situación, Guénon llama a los occidentales a retornar al único vestigio tradicional que todavía sobrevive en esta civilización y que, al ser el que más se asemeja a las tradiciones orientales –lugar exclusivo de refugio y vigilancia de la auténtica metafísica–, es capaz de adecuarse a ellas traduciendo su concepción al lenguaje que le es propio, ligando

nuevamente ambos mundos y rescatándolos así del peligro en el que se encuentran. Para el autor, ese vestigio tradicional se corresponde con la doctrina católica que predominó en la Edad Media y que cayó luego en el sueño profundo de la modernidad, a la espera de alguien que la despierte. En este sentido Marechal, a través de su obra, parece haber escuchado la propuesta de Guénon, convirtiéndose en ese alguien dispuesto a realizar semejante misión.

Una tercera razón, alineada a este intento de adecuación del cristianismo católico a la metafísica guenoniana, se da en la búsqueda de un principio supremo que articule y justifique todo lo real y que equivalga a la figura de Dios Padre dentro del cristianismo. Ambos autores, a su vez, entienden que tal principio debe ser absolutamente indeterminado, ilimitado e informal, razón por la cual ni la individualidad extrema de la materia, ni la especialidad propia de las formas de las creaturas son capaces de cumplir con estas condiciones. Ni siquiera el Ser, es decir, la forma o esencia de todo lo que es, reúne los atributos necesarios para erigirse en el principio supremo de la metafísica, puesto que el Ser, como tal, ya posee al menos una determinación, la primera de todas, lo que ya es suficiente como para considerarlo determinado, limitado y formal (de hecho, es la forma en grado sumo). De este modo, lo único que queda más allá del Ser para conformarse en la unidad absoluta de toda la realidad, es aquello que Marechal denomina «No Ser» y Guénon, afirmado en el hinduismo, «Brahma». No Ser o Brahma es, para ambos, la Noche de las Noches, el Primer Misterio, el Padre y Señor que contiene en sí todo lo posible manifestable y todo lo posible no manifestable, todo lo que puede ser y todo lo que no puede ser. Estos términos, por su parte, pueden ser comparados con el Uno de Plotino o con el Bien-Hermosura de Dionisio; el No Ser, como el Uno, es un principio trascendente al Ser. Al mismo tiempo el No Ser, como El Dios expuesto por el areopagita, es tanto Bien como Hermosura. Sin embargo, existen diferencias entre los términos de la comparación que impiden afirmar una correspondencia total entre los principios. Por un lado, el Uno de Plotino no se presenta con el aislamiento casi absoluto del No Ser marechaliano, aislamiento que contiene en sí una negatividad considerable que lo aproxima

más a las doctrinas orientales divulgadas por Guénon. Por otro lado, el Bien-Hermosura del areopagita es, además, Ser supraesencial o hyperesencial, pero Ser al fin y nunca, como lo expone Marechal, No Ser.

La cuarta y por ahora última razón, también se ajusta a la misión ya mencionada y surge al intentar dar cuenta de la creación a partir de este principio. En efecto, si el No Ser es absolutamente indeterminado por las propiedades que posee –y que, digamos de paso, son todas negativas–, cualquier acción llevada a cabo por él, incluida la de crear, implica necesariamente el fin de esa misma indeterminación. Condicionados entonces por esta negatividad inherente al No Ser, tanto Guénon como Marechal se ven en la obligación de suponer un aspecto no supremo del principio, en virtud del cual se produce efectivamente la creación. El proceso de manifestación, en consecuencia, es entendido por estos autores a partir de tres características principales: la creación es obra del Ser, figura equiparada por el poeta con el Verbo, Hijo del Padre y segunda persona o Misterio de la Santísima Trinidad; la creación se produce de manera inmanente; y la creación es una manifestación necesaria del Ser en los seres. Gracias al contraste establecido con lo que denominamos las fuentes complementarias de Marechal, descubrimos que, si bien comparte la inmanencia y la necesidad con el neoplatonismo, se separa de éste cuando considera al No Ser (el equivalente del Uno en Plotino) como ajeno a la manifestación. Del mismo modo, si bien podría acercarse a Dionisio o a Pérez (y con él, a Tomás de Aquino) al atribuir al Ser la generación de los seres empleando para ello un registro cargado de terminología cristiana, se distingue de ellos, empero, porque los mismos entienden que la creación supone una clara trascendencia –expuesta con mayor claridad por Pérez y Tomás–, y una absoluta libertad de Dios-Ser con respecto a sus creaturas.

Además de la distancia causada por estas tres características, Marechal se aparta de estas fuentes y, en el mismo movimiento, se acerca a Guénon, debido a su manera de entender el modo por el cual la manifestación acontece. Acaecido ya el desdoblamiento del No Ser en el Ser, ocurre una nueva división en el interior de este último, en la cual despiertan dos facultades o perfecciones que le son inherentes: por un lado, una perfección activa, masculina y esencial, en virtud de la cual cada

cosa es lo que es y no otra; y por el otro, una perfección pasiva, femenina y sustancial, que funciona como el sustrato, como la base material sobre la que aquella forma se ilumina. Enlazando los dos polos o extremos de la creación, nace una Luz intelectual que el aspecto esencial envía sobre el aspecto sustancial, con el fin de iluminarlo conformando una jerarquía de ontologías articuladas de acuerdo a la difusión progresiva que de aquella se deriva. Esta jerarquía ontológica, tiene en uno de sus extremos a la propia Luz intelectual o tercer misterio –término de origen dionisiano, pero cuyo sentido, junto con el de la jerarquía, es modificado por Marechal–, baja luego al plano angélico, de allí desciende al mundo sutil o psíquico, y alcanza finalmente, en el otro extremo de la manifestación, el tenebroso mundo material, cima de la individualidad, motivo de divisiones, caos y multiplicidad.

En esta doctrina, por lo tanto, existe una desvinculación marcada entre el principio supremo y toda la realidad que supuestamente fundamenta; existe también una negatividad alrededor de la materia como la causa original del mal; y existe por último una inmanencia y una necesidad radical entre el Ser, forma pura de todo lo que es, y los seres, definidos en última instancia por la forma propia de la que participan en tanto son manifestados por la Luz intelectual que enhebra, como el hilo de Ariadna, toda la creación.

Por todo esto, en consecuencia, estamos en un punto del análisis que nos habilita a reafirmar lo que decíamos al inicio de estas conclusiones preliminares: la metafísica presente en la obra de Leopoldo Marechal, y la interpretación que ahora podemos tener de ella, se ha visto sujeta a un cambio rotundo a raíz de la aparición de la *Didáctica*, un texto póstumo redactado por el poeta al final de su vida que expresa de manera concentrada y clausurada cuál es, finalmente, su manera de entender el Ser, los seres y las relaciones que eventualmente pueden reunirlos. No obstante, el análisis y la comparación con René Guénon, quien se revela ahora como la fuente principal de esta doctrina, no debe terminar aquí. En efecto, si, por un lado, el No Ser es un principio supremo ininteligible, inalcanzable y completamente desvinculado del mundo, y por el otro, el aspecto material de este último está signado por una negatividad inherente que también lo

vuelve irreal, tenemos que afirmar que lo único que permanece con cierto grado de realidad en esta metafísica es la esencia de las creaturas, la cual no es más que una emanación de la esencia del Ser, esto es, de la perfección activa del divino artífice por la cual todo llega a manifestarse. En este sentido, queda por realizar todavía una pregunta crucial para terminar de desentrañar las consecuencias centrales que se derivan de esta metafísica, ya que, si todo lo real participa entonces de la misma esencia: ¿Cuál es la diferencia que existe entre el Ser y las creaturas, en virtud de la cual podemos decir que tanto éstas como aquel son reales? Inclusive, una vez extraídas dichas consecuencias, nos resta realizar todavía una reflexión no ya *desde* la metafísica de Marechal, sino *sobre* ella, con el fin de vislumbrar, aunque sea brevemente, cuáles son los principales problemas que conviven en su interior. Estos dos últimos asuntos son, precisamente, los ejes principales que configuran la segunda parte de este trabajo.

Bibliografía

Fuentes

ARISTÓTELES: *Metafísica*, trad.: Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Buenos Aires, 1945.

GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno*, Huemul, Buenos Aires, 1966.

HEIDEGGER, Martín: *Ser y Tiempo*, trad.: Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, trad.: Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

MARECHAL, Leopoldo: «Laberinto de amor» en *Obras completas I. La poesía*, Perfil Libros, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Heptamerón» en *Obras Completas I. La poesía*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras Completas III. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: *Obras completas V. Los cuentos y otros escritos*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

MONTERO MOLINER, Fernando: *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

PLATÓN: *Diálogos IV. República*, trad.: Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.

PLOTINO: *Enéadas I-II*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982.

PLOTINO: *Enéadas V-VI*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas*, trad.: Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Libro I: el misterio de Dios*, trad.: María Mercedes Bergará, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Libro II: Dios creador y sus creaturas*, trad.: María Mercedes Bergará, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

Estudios y otras obras

COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974.

CVITANOVIC, Dinko: «Entre la tierra y el alma» en *Leopoldo Marechal. Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

GILSON, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 5º Edición, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1951.

GILSON, Etienne: *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979.

GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res*-Vista, Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2017.

LEMA, Carlos Maximiliano: «Aproximación a la filosofía de José Ramón Pérez II» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas. Segunda parte*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2016.

LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018.

MATURO, Graciela: *Marechal, el camino de la belleza*, Biblos, Buenos Aires, 1999.

PÉREZ, José Ramón: *Memoria. Amor y Verdad II*, Alfa-Beta, Córdoba, 1992.

PÉREZ, José Ramón: *Discurso del método medieval. Amor y Verdad IV*, Ediciones del Copista, Córdoba, 1997.

PÉREZ, José Ramón: *Marechal. Os magna sonaturum*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2002.

PÉREZ, José Ramón: Amor y Verdad, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007.

SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2014.

La influencia de René Guénon en la doctrina metafísica de Leopoldo Marechal

Segunda parte

Carlos M. Lema

Introducción

Como señala el título, este trabajo es la continuación directa de una primera parte, dedicada también a estudiar la influencia que René Guénon tiene sobre la metafísica de Leopoldo Marechal. La cuestión no es nueva, ya ha sido tratada por autoras como Graciela Coulson[1] y Valeria Secchi[2] en textos que nos han servido de apoyo antes y que volverán a serlo ahora. No obstante, desde algunos años, concretamente desde el 2016, el asunto de la influencia que este autor francés ejerce sobre la doctrina de Marechal, ha cobrado un protagonismo inusitado. La publicación de la *Didáctica por la Belleza* o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero*[3], es la causa que permite explicar esto.

En este sentido, la primera parte de nuestro trabajo estuvo dedicada a demostrar que la aparición de dicho texto, de carácter medular y cúlmine[4], supone y revela el rol fundamental que este metafísico galo[5] juega en

---

[1] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974.

[2] SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2014.

[3] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

[4] La *Didáctica* continua y cierra el camino trazado por Marechal en el *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza* (MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del*

el desarrollo de la metafísica elaborada por Marechal, descubriéndose por ello como su fuente principal. Iniciamos así un estudio comparativo entre ambos autores, revisando el reordenamiento y la resignificación de los conceptos más importantes que componen la obra de poeta, contrastándolos, a su vez, con algunas tradiciones filosóficas como el neoplatonismo, la filosofía cristiana del Pseudo Dionisio Areopagita y la de Santo Tomás de Aquino, las cuales podían ser consideradas como otras posibles fuentes principales[6], pero que ahora, debido a la aparición de la *Didáctica*, se revelan como complementarias o secundarias.

Alma por la Belleza, Vórtice, Buenos Aires, 2016). De acuerdo a Maturo, este texto se yergue como «su obra teórica más importante y, a mi juicio, la más relevante en la tradición estética argentina» (MATURO, Graciela: *Marechal, el camino de la belleza*, Biblos, Buenos Aires, 1999, p. 35) En consonancia con Maturo, Coulson sostiene que el Descenso constituye «uno de los trabajos más importantes para la comprensión de la obra narrativa y poética de Marechal» (COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 30). Por estas razones, pues, la *Didáctica* hereda el carácter medular del *Descenso*, y se vuelve cúlmine al concluir lo que éste dejaba abierto.

[5] Epíteto utilizado por el propio Marechal en su *Adán Buenosayres*. Ubicados en el infierno de la codicia, Schultze y el señor Midas mantienen un diálogo acerca de la teoría de las castas elaborada por el hinduismo, divulgada por Guénon, y apropiada luego por el mismo Marechal para el desarrollo de lo que Coulson llama su «testamento político»:

«–No está mal –dijo el señor Midas.

Y Agregó ponzoñosamente:

–Aunque su exposición acuse lecturas recientes de cierto metafísico galo...

Al oír aquellas palabras, el astrólogo enrojeció visiblemente, y no de vergüenza, según afirmaba luego, sino de justa indignación» (MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, pp. 508-509).

[6] En el mismo tiempo en que aparecía la *Didáctica*, nosotros terminábamos la redacción de un artículo dedicado a analizar la coincidencia de la obra de Marechal con la del filósofo José Ramón Pérez en la base cristiana de ambas doctrinas, en el tratamiento de los vínculos posibles entre la fe y la razón, en el culto de la metafísica como la ciencia fundamental de la filosofía, en la teoría de los trascendentales de la Verdad, el Bien y la Belleza como caminos de acceso al Ser, pero, sobre todo,

Pudimos comprobar esto que aquí afirmamos a partir de tres dimensiones o ejes centrales que hacen a la metafísica del poeta. El primer eje tiene que ver con la misión que Guénon lega a Occidente. Dada la condición crítica y terminal en la que para el autor se encuentra el mundo occidental, la cual amenaza a su vez con un fin del mundo entero, es necesario que Occidente inicie un proceso de recuperación del cristianismo católico como la única tradición semejante a las orientales que le habilitaría el acceso a lo que para él constituye la auténtica metafísica. Dicha recuperación deber ir acompañada, además, de una adecuación de la tradición cristiana a esta metafísica de origen oriental[7]. Marechal parece haber asumido esta misión de recuperación y adecuación, y el desarrollo de sus obras, culminadas con la aparición de la *Didáctica*, confirman esto.

El segundo eje se refiere a lo que el poeta entiende por el primer principio de su metafísica. Por un lado, Marechal utiliza el término «No Ser»[8] para explicar aquello que se erige como la unidad de todo lo que es, como aquello que articula a toda la realidad, otorgándole un origen, un sentido y un fin. Además, el No Ser es contemplado y amado siempre desde el trascendental de la Belleza –y de allí, al Bien–, se equipara con el Dios del cristianismo y está ubicado por encima del Ser entendido como la forma pura y universal de todo lo que es. Por otro lado, entiende que el No Ser es lo absolutamente indeterminado, que no interviene directamente en el proceso de creación o manifestación del mundo y que, luego, no mantiene un vínculo participativo con el mundo ya manifestado.

---

en lo que parecía ser el modo por el cual ambos entendían el primer principio de la metafísica. La validez de este artículo se ve seriamente afectada por la publicación de este texto póstumo de Marechal. (LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018).

[7] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 305.

[8] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, pp. 86-87.

Según esto, intentamos rastrear el origen de este principio metafísico en el Uno de la filosofía de Plotino, el cual también se caracteriza como lo ilimitado, indeterminado e insondable[9], enfrentándose y trascendiendo así al Ser[10] como lo determinado y lo formal en grado sumo. Pero, además de la diferencia terminológica entre los nombres «No Ser» y «Uno», estos principios no se corresponden porque el Uno no es equiparable a la Belleza –aunque sí al Bien–, no se identifica con el Dios cristiano y, sin perder su carácter místico, ininteligible e informal, se presenta como un principio realmente involucrado con el mundo que fundamenta; el Uno, a diferencia del No Ser, genera el mundo y, una vez generado, hace participar a los seres en la unidad que de él dimana.

Intentamos luego ubicar el origen del No Ser en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita, quien se inspira en la metafísica neoplatónica, pero para adaptarla a su propia teología cristiana. De este modo, para Dionisio el Uno es Dios, pero también es el Bien-Hermosura y, de un modo complejo, entiende que se ubica más allá de la esencia o, siendo estrictos, que es lo sobre esencial, lo hyperesencial[11]. Sin embargo, la teología del Areopagita se distingue en este punto de la metafísica de Marechal, porque entiende que Dios también puede ser llamado con el nombre «Ser», y que este Ser es el único encargado de crear y luego de sostener el mundo creado[12].

Intentamos, asimismo, vincular al No Ser con el principio metafísico descubierto por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, estudiado por nosotros a través de autores como Etienne Gilson o José Ramón Pérez. Para estos autores, como para Marechal, dicho principio también es Dios e, incluso, solo puede ser tal principio por ser antes el Dios del cristianismo. Es comprendido por ellos, además, como un acto que se

---

[9] PLOTINO: «Enéada V» en *Enéadas V-VI*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998, pp. 114-115.

[10] *Ibidem*, p. 39.

[11] Ver especialmente los capítulos cuatro y trece de PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas*, trad.: Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

[12] *Ibidem*, pp. 24-25.

diferencia de la forma y que actualiza a la forma[13]. El problema, una vez más, es que tanto para Tomás de Aquino como para los autores que lo siguen, dicho principio nunca es el No Ser, sino el Ser en su máxima expresión, «la-mismísima-acción-de-existir-subsistente»[14], también creadora y sostenedora del mundo.

Por último, nos ocupamos de ver al No Ser de Marechal a la luz de la metafísica guenoniana. Guénon extrae del hinduismo y de la tradición extremo oriental, las denominaciones de «Brahma»[15] y de «No Ser»[16] para referirse a un principio trascendente al Ser, no formal, y tan indeterminado e ininteligible, que resulta imposible caracterizarlo con alguna atribución positiva, sin hacerlo desaparecer como tal principio. Del mismo modo, Brahma o No Ser, no participa de la manifestación, sino que el principio productor de los seres es «Ishwara»[17] , esto es, la primera determinación de Brahma o, en términos occidentales, el Ser. Por lo tanto, en este caso, la correspondencia con la concepción de Marechal es, como vemos, completa.

Una situación similar se dio al tratar el tercer y último eje, relacionado con la manera que posee el poeta de comprender la creación de los seres a partir del No Ser como principio supremo de la metafísica. Para Marechal, la creación o manifestación de los seres no puede recaer nunca en el No Ser, ya que, si se presenta como lo absolutamente indeterminado, cualquier acción llevada a cabo por él, incluida la de crear, implicaría necesariamente el fin de esa misma indeterminación. Condicionado entonces por esta negatividad inherente al No Ser, el poeta se ve obligado a sostener una desvinculación de dicho principio con respecto a la creación, y a suponer, simultáneamente, un aspecto no supremo del mismo

---

[13] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Libro II: Dios creador y sus creaturas*, trad.: María Mercedes Bergará, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, pp. 143-145.
[14] PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007, p. 137.
[15] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., pp. 243-244.
[16] *Ibidem*, p. 193.
[17] *Idem*.

que sea el auténtico responsable de la manifestación del mundo. El proceso de manifestación, en consecuencia, es entendido por Marechal a partir de tres características principales: la creación es obra del Ser, figura equiparada con el Verbo, Hijo del Padre y segunda persona o Misterio de la Santísima Trinidad; la creación implica una inmanencia radical; y la creación está atravesada por una necesidad absoluta de manifestación del Ser en los seres[18]. Gracias al contraste establecido con las fuentes complementarias de Marechal, descubrimos que, si bien comparte la inmanencia y la necesidad con el neoplatonismo[19], se separa de éste cuando considera al No Ser (el equivalente del Uno en Plotino) como ajeno a la manifestación. Del mismo modo, si bien podría acercarse a Dionisio o a Pérez (y con él, a Tomás de Aquino) al atribuir al Ser la generación de los seres empleando para ello un registro cargado de terminología cristiana, se distingue de ellos, empero, porque los mismos entienden que la creación supone una clara trascendencia –expuesta con mayor claridad por Pérez y Tomás–, y una absoluta libertad de Dios-Ser con respecto a sus creaturas[20]. Es Guénon, una vez más, quien surge como la fuente más cercana en este punto. Para el metafísico galo, por un lado, la noción de «creación» occidental no es más que una traducción de lo que las tradiciones orientales denominan la «manifestación universal»[21], hecho que explica la razón por la cual el poeta se sirve de un registro cristiano para su tratamiento, a la vez que enlaza el asunto con el tema de la misión que tratamos al inicio. Por otro lado, según Guénon, este proceso es emprendido por Ishwara[22], el equivalente del Ser marechaliano, y su despliegue supone la misma inmanencia y necesidad sostenidas por el poeta[23].

---

[18] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 87.
[19] PLOTINO: «Enéada I» en *Enéadas I-II*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982, pp. 310-311.
[20] PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad, Op.cit*., p. 137.
[21] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., pp. 114-115.
[22] *Ibidem*, p. 195.
[23] *Ibidem*, pp. 227-228.

Además de la distancia causada por estas tres características, Marechal se aparta de las fuentes occidentales y, en el mismo movimiento, se acerca a Guénon, debido a su manera de entender el modo a través del cual la manifestación acontece. Acaecido ya el desdoblamiento del No Ser en el Ser, ocurre una nueva división en el interior de este último, en la cual despiertan dos facultades o perfecciones que le son inherentes: por un lado, una perfección activa, masculina y esencial, en virtud de la cual cada cosa es lo que es y no otra; y por el otro, una perfección pasiva, femenina y sustancial, que funciona como el sustrato, como la base material sobre la que aquella forma se ilumina[24]. Esta distinción entre un principio masculino-esencial y uno femenino-sustancial, similar a la distinción mencionada por Guénon entre Prakriti y Purusha[25], es completamente extraña a las fuentes secundarias con las que venimos comparando la doctrina del poeta, y las consecuencias que de ella se derivan podrán constatarse recién en el desarrollo de este trabajo. De esta manera, enlazando los dos polos o extremos de la creación, nace una Luz intelectual que el aspecto esencial envía sobre el aspecto sustancial[26], con el fin de iluminarlo conformando una jerarquía ontológica articulada de acuerdo a la difusión progresiva que de aquella se deriva. Esta jerarquía ontológica[27], tiene en uno de sus extremos a la propia Luz intelectual o tercer misterio –término de origen dionisiano[28], pero cuyo sentido, junto con el de la jerarquía, es modificado por Marechal–, baja luego al plano angélico, de allí desciende al mundo sutil o psíquico, y alcanza finalmente, en el otro extremo de la manifestación, el tenebroso mundo material, cima de la individualidad y verdadero origen del mal[29].

---

[24] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 91.
[25] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 223.
[26] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., pp. 92-93.
[27] *Ibidem*, pp. 102-103.
[28] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., p. 35.
[29] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 124.

Llegamos así, pues, a la conclusión de que ni Plotino, ni Dionisio, ni Tomás de Aquino pueden ser considerados fuentes principales de la metafísica de Leopoldo Marechal, sino que, al menos en estos tres ejes o dimensiones desarrollados, el poeta argentino acude a los autores mencionados y a otros de los que no nos ocupamos, para recuperarlos y, a la vez, adecuarlos a la doctrina elaborada por René Guénon. En otras palabras, Marechal asume y ejecuta la misión que el metafísico galo lega a Occidente.

Con esto en claro, y continuando con el análisis comparativo iniciado en la primera sección, esta segunda parte tiene como objetivo central comprobar si esta misma situación se repite en otras cuestiones puntuales de la doctrina de Marechal, lo que a su vez nos permitirá cerrar lo que antes había quedado inconcluso. Dichas cuestiones son fundamentalmente dos, y conforman, en su conjunto, las partes o capítulos en los que se divide este trabajo. En primera instancia, intentaremos dar respuesta a una pregunta planteada al final de la primera parte y que se deriva de lo que ya hemos visto: si todo lo real no es más que una manifestación inmanente y necesaria del Ser, más allá del cual sólo se encuentra el No Ser insondable, aislado y desvinculado, ¿cuál es la diferencia que existe entre este Ser y las creaturas, merced a la cual podemos decir que tanto éstas como aquel son efectiva e independientemente reales? La solución a esta cuestión viene de la mano del estudio de lo que en esta concepción implica el andar del hombre por el camino de la belleza.

En segunda instancia, llevaremos adelante una reflexión realizada no ya desde la metafísica de Marechal, sino sobre ella, de manera que, gracias al aporte de Etienne Gilson y de José Ramón Pérez, podamos dar cuenta de algunos los problemas que una doctrina de estas características contiene tanto en su origen, como en las consecuencias que de éste se derivan.

1. El andar del hombre por los vestigios del hermoso primero

El andar del hombre en el mundo, guiado por la huella de la belleza o por los vestigios que deja el hermoso primero, se enlaza de manera directa con lo que Coulson define como la parte de la doctrina de Marechal que se refiere a su filosofía de la historia. Según esta autora, la mis-

ma «se apoya con frecuencia en el hinduismo y revela continuas lecturas de René Guénon»[30]. Simultáneamente, esta filosofía de la historia está delimitada por un estado original y por un estado final que conforman la trayectoria del hombre en el tiempo en busca de la dirección, del sentido, de la unidad y, en suma, del principio de todo lo que es. Atendiendo a estas condiciones, pues, comencemos el apartado mencionando en qué consiste el primero de los estados:

> «Todas las tradiciones (y muy explícitamente, Elbiamor) nos hablan del "hombre primordial" salido recién de los pulgares de su Creador, ubicado en el "centro" mismo de la esfera o mundo en que realiza integralmente sus posibilidades y gozador de una paradisíaca felicidad o "facilidad" que yo entiendo como la posesión en acto de todas las facultades y sentidos necesarios a esa realización "afectiva"»[31].

Veamos ahora qué se encierra en el estado final:

> «Pero las mismas tradiciones enseñan que la humanidad abandona luego aquel estado paradisíaco. Elbiamor, no me detendré ahora en los episodios que, simbólicamente, traducen aquella lejana "caída" del hombre primordial: yo entiendo que, movido por leyes cíclicas inexorables, el primer Adán se aleja o es alejado entonces de aquel "centro" luminoso, para realizar posibilidades cada vez más "oscuras"»[32].

Nuestra tarea en este capítulo, precisamente, comienza por el análisis de aquello que el poeta da por entendido, es decir, debemos detenernos por un momento en los episodios que conducen al hombre a una caída inexorable. Para poder llevar esto a cabo, necesitamos movernos dentro de dos líneas o trazados históricos que atraviesan la doctrina de Marechal, y que no siempre aparecen ni se las considera relacionadas,

---

[30] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 137.
[31] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 116.
[32] *Idem*.

aunque ahora, a raíz de la publicación de su *Didáctica*, surgen como partes complementarias e inseparables del mismo proceso. Una de esas líneas o trazados se refiere a la relación que hay entre el hombre y el Ser a nivel macrocósmico, considerando al primero como un actor más encargado de expresar al segundo dentro del conjunto de la manifestación universal; la otra línea, en cambio, considera la misma relación, pero a nivel microcósmico, entendiendo al hombre como una creatura especial por su capacidad central y sintetizadora en la expresión de lo que marca la línea o trazado anterior. Examinemos cada una a su vez.

El poeta habla de «leyes cíclicas inexorables» que provocan la caída del ser humano desde su estado inicial «paradisíaco» a su estado final de «oscuridad». Estas leyes son las que conforman el trazado macrocósmico del andar del hombre por el mundo, dividiendo la historia en cuatro grandes edades «que aquí están simbolizadas por estos hombres metálicos: el Hombre de Oro, el Hombre de Plata, el Hombre de Cobre y el Hombre de Hierro»[33]. Lo primero que podemos decir acerca de esto es que, a diferencia de lo que afirma Coulson, la fuente principal de esta división, al menos en su uso terminológico, no parece ser ni René Guénon ni el hinduismo por él defendido. Al contrario, la fuente inmediata de esta denominación de las edades históricas se encuentra en los versos de Hesíodo que componen el poema *Trabajos y Días*[34]. Parece haber aquí, pues, un distanciamiento entre el poeta, más interesado en un referente de la antigüedad clásica, y el metafísico galo, tutor y difusor de la tradición oriental en Occidente. Sin embargo, es el mismo Guénon quien se ocupa de ligar ambas fuentes cuando declara:

> «La doctrina hindú enseña que la duración de un ciclo humano, al cual da el nombre de *Manvantara*, se divide en cuatro edades, que señalan otras tantas fases de un oscurecimiento gradual de la espiritualidad primordial; se trata de los mismos períodos que la antigua

---

[33] MARECHAL, Leopoldo: «El Banquete de Severo Arcángelo» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 220.
[34] HESÍODO: «Trabajos y Días» en *Obras y fragmentos*, trad.: Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 130-134.

> tradición occidental designaba a su vez como edad de oro, de plata, de bronce y de hierro. Actualmente nos encontramos en la cuarta edad, la *Kali-Yuga* o "edad sombría" en la cual, se dice, estamos desde hace ya más de seis mil años...»[35].

Se resuelve así la distancia que parecía haber entre los autores, brotando en su lugar una correspondencia que alimenta, una vez más, la comunidad tradicional que tanto uno como otro persiguen en sus obras. Pero, al margen de esto, la cita del metafísico galo revela algo más, ofrece una pista que nos permite descubrir cuál es la lógica que produce el paso de un ciclo al siguiente. En efecto, el autor habla de un «oscurecimiento gradual de la espiritualidad». La clave para entender el plano macrocósmico de la filosofía de la historia de Marechal, se corresponde entonces con una constante mengua de la espiritualidad presente en el mundo; un ciclo o edad, se diferencia de otro porque la presencia del espíritu es menor que en el ciclo o edad anterior, y mayor que en el ciclo o edad posterior. El espíritu, sin embargo, no desaparece hacia el vacío, no se desvanece hacia la nada, sino que su lugar es ocupado por otro elemento que aumenta constante y continuamente de manera inversamente proporcional a la mengua de aquel. Así al menos lo explica Guénon en el siguiente pasaje:

> «Sin duda nos preguntaremos por qué el desarrollo cíclico debe cumplirse así en sentido descendente, yendo de lo superior a lo inferior, lo cual evidentemente es la negación misma de la idea de "progreso" tal cual lo entienden los modernos. Lo que ocurre es que el desarrollo de toda manifestación implica forzosamente un alejamiento cada vez mayor del principio de origen; como dicho desarrollo parte del punto más elevado, tiende necesariamente a caer con aceleración continua hasta encontrar por fin una detención. Esta caída podría caracterizarse como una materialización progresiva, pues la expresión del principio es espiritualidad pura»[36].

---

[35] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno*, Huemul, Buenos Aires, 1966, p. 17.
[36] *Ibidem*, p. 18.

Marechal confirma esta idea cuando declara:

> «Esa expansión "centrífuga" del Adán Primero se realiza en etapas diversas, cada una de las cuales, en razón de su creciente "lejanía" con respecto al foco central de la Luz, impuso al ente humano condiciones de existencia cada vez más oscuras y vías de realización cada vez más "difíciles" en lo que atañe a su necesaria universalización por la Luz»[37].

A la regresiva espiritualidad o luminosidad primordial le corresponde, por ende, una progresiva materialidad o sustancialidad final. La caída del hombre equivale a una pérdida del espíritu por la materia; cuanto más se aleja del primero, más se aleja de su estado paradisíaco; cuanto más se acerca a la segunda, más cerca está de su estado final de oscuridad. Lo interesante de esta lógica de funcionamiento del devenir histórico es que, además de explicar el paso de una edad a la siguiente, Marechal consigue relacionar la filosofía de la historia con su manera de entender la creación bajo la cifra de la manifestación universal. La comprensión total de esta relación y de esta lógica de funcionamiento irá surgiendo a lo largo de este capítulo, por lo que ahora sólo podemos mencionarla, sin entrar demasiado en su desarrollo. De este modo, si, como decíamos en la Introducción, en la primera parte del estudio vimos que el Ser se manifiesta en la creación mediante su desdoblamiento en dos polos extremos –la esencia y la sustancia–, unidos por la Luz intelectual que atraviesa a cada uno de los seres ordenándolos según una jerarquía descendente de tipo ontológico, ahora, en correspondencia con lo anterior, el Ser se manifiesta en el tiempo de acuerdo a una jerarquía histórica, dando lugar a una serie también descendente que inicia con una época dorada de máxima luminosidad o espiritualidad, y que culmina con una época sombría y opaca como el hierro, en donde la ausencia de espíritu conduce a toda la creación –reunida y sintetizada, como veremos enseguida, en el hombre en tanto centro de esa misma creación– a una situa-

[37] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 117.

ción de crisis, cataclismo y catástrofe que amenaza con la eliminación, si no total, al menos parcial del mundo:

> «... si se dice que el mundo moderno padece una crisis, en el sentido más habitual del término, es porque se ha llegado a un punto crítico o, en otras palabras, porque es inminente una transformación más o menos profunda, porque inevitablemente tendrá que producirse un cambio de orientación a breve plazo, de buen o mal grado, de manera más o menos brusca, con catástrofe o sin ella»[38].

Marechal menciona algo similar en varios de sus textos. En el «Segundo Concilio» de *El Banquete de Severo Arcángelo*, por ejemplo, pone en boca del profesor Bermúdez lo siguiente:

> «–Frente a la catástrofe mundial que se avecina –dijo–, se nos plantea un interrogante lleno de interés. ¿Con ella terminará un Gran Ciclo del hombre o un Pequeño Ciclo?
> –¿Cuál es la diferencia? –le preguntó alguien de las últimas filas.
> –Un Gran Ciclo terminado en catástrofe –respondió Bermúdez– no deja memoria de sí en los escasos hombres que sobreviven: se produce así una "discontinuidad" en la conciencia histórica del género humano. Si lo que termina es un Pequeño Ciclo, entonces, pese a la catástrofe, los que sobreviven guardan memoria de lo anterior, y el nexo histórico no se rompe»[39].

Entre paréntesis, nótese cómo la incertidumbre acerca del alcance de la catástrofe de la que hablan los personajes de la novela, es equivalente a la incertidumbre que Guénon expresa frente a la situación actual del mundo moderno occidental, capaz de ponerse en peligro no sólo a sí mismo («Pequeño Ciclo»), sino también al mundo en su conjunto con Oriente incluido («Gran Ciclo»).

---

[38] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit.*, pp. 10-11.
[39] MARECHAL, Leopoldo: «El Banquete de Severo Arcángelo» en *Obras completas IV. Las novelas, Op.cit.*, p. 234.

Volviendo al asunto, vemos cómo se ha pasado de una etapa inicial de «felicidad y facilidad» en donde el hombre, atento a su centro espiritual, realizaba integralmente sus posibilidades, a una etapa final y sombría en donde:

> «... el cuarto Adán que se instala en esta Edad de Hierro parecería darse a la sola realización de su "modalidad corporal" y a los "psiquismos inferiores" inherentes a ella: su misma "razón" (que pertenece al dominio sutil y que le brindó y aún le brindaría una imagen de la Divinidad por "indirecta" que fuese) la misma "razón", tergiversada u oscurecida en su recto ejercicio, le sirve hoy al Cuarto Adán o al hombre de hierro para desconocer o negar su origen divino y su vocación "trascendente"»[40].

Dicho de otro modo, pero refiriéndose todavía al conocimiento de la divinidad –léase espiritualidad– al que puede acceder Adán –léase hombre primordial–, Marechal explica la trayectoria trazada por este descenso con la siguiente imagen:

> «... suponte que Adán, en su estado paradisíaco, ve a la Divinidad reflejada en un espejo de *oro*: ésa es la imagen pura y simple de la Divinidad. Y suponte que, alejado ya del Paraíso, ve ahora esa imagen, pero en un espejo de *plata* que recoge la imagen del espejo de oro: ésa es la *imagen de la imagen*. Y suponte luego que, más alejado aún, ve la imagen en un espejo de *cobre* que la recogió del espejo de plata, el cual, a su vez, la recogió del espejo de oro: ésa es la *imagen de la imagen de la imagen*. Y suponte al fin que Adán, en creciente lejanía, ve la imagen en un espejo de *hierro* que la recogió del espejo de cobre, y éste del espejo de plata, y éste último del espejo de oro: ésa es la *imagen de la imagen de la imagen de la imagen*»[41].

---

[40] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, pp. 120-121.
[41] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 51.

Antes de pasar a la explicación de algunos de los aspectos que, como afirmábamos recién, aquí sólo mencionamos y que constituyen el andar del hombre por el mundo en tanto microcosmos, debemos destacar, en cambio, que el paralelismo existente entre el despliegue del Ser en la creación y el despliegue del Ser en el tiempo, no sólo se da por esta jerarquía en los seres creados y en los ciclos históricos, sino también por un aspecto ya mencionado antes por los autores que alude a la necesidad del paso de una edad a la siguiente y que complementa la justificación de esta dimensión. En este sentido, mientras el poeta habla de «leyes cíclicas inexorables» que conducen al mundo y al hombre a una instancia de total oscuridad, el metafísico galo afirma que:

> «... los caracteres de esta época son en realidad los que las doctrinas tradicionales señalaron desde siempre para el período cíclico al cual corresponde; lo que también significará mostrar que aquello que es anomalía y desorden para un punto de vista dado es, sin embargo, elemento necesario dentro de un orden más amplio, consecuencia inevitable de leyes que rigen el desenvolvimiento de toda manifestación»[42].

En correspondencia con la necesidad de la creación, determinada por el esencialismo presente en toda la ontología marechaliana, vemos ahora una necesidad histórica que se ubica por encima de cualquier perspectiva catastrófica sobre el tiempo actual. Y se ubica por encima porque, justamente, es necesaria, es decir, porque se traduce en un destino que supera cualquier coyuntura o acontecimiento histórico individual, e incluso cualquier voluntad o deseo que busque revertir su curso inexorable.

Es realmente mucho lo que podemos decir acerca de la Edad de Hierro o *Kali-Yuga* a la cual arribamos luego de realizar este breve recorrido. Podríamos hablar, por ejemplo, de su antigüedad y de la importancia de no confundirla con lo que los autores denominan la «modernidad», para decir que la Edad de Hierro comenzó mucho antes –hace seis mil años, según el *Manvantara*–, y que ya estaba vigente en la época de Hesíodo,

[42] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit.*, p. 16.

quien «enumeraba tristemente, hace veintiocho siglos, las calamidades propias de la Edad de Hierro en que ya se veía; y profetizaba el advenimiento de una mayor negrura, la cual se nos dio, efectivamente, y se hace cada vez más honda»[43]. La modernidad sería, por ende, el momento extremo de la Edad de Hierro en donde las posibilidades abiertas con el ciclo estarían llegando a su fin. En función de ello surgiría, por un lado, toda la cuestión maquinística o técnica, que es la que asocia particularmente esta Edad al simbolismo del Hierro y la figura de «Robot»[44] en el centro y, por otro lado, toda la cuestión juicio finalista que proyecta las consecuencias implicadas en este ciclo final y que a la vez la ligan al lenguaje cristiano que abunda en toda la obra del poeta. Pero, si bien todas estas cuestiones parecen importantes de por sí, no son más que meras consecuencias de lo que realmente es importante en esta filosofía de la historia y que tiene que ver tanto con la mengua de espiritualidad

---

[43] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 118.

[44] Si reconocemos que la obra de Marechal no está influenciada ni única ni exclusivamente por Guénon, también estamos obligados a reconocer que la suya sea probablemente la más importante, y no sólo en lo que hace a su punto de partida metafísico, sino incluso en algunos de sus detalles particulares. Comparemos, si no, los siguientes pasajes. En el primero, perteneciente a *El Banquete*, Marechal hace hablar al Salmodiante de la Ventana: «Robot es el final obligatorio del Hombre descendente: ya desconectado de su Principio, Robot no es más que un fantasma lleno de vistosidades externas» (MARECHAL, Leopoldo: «El Banquete de Severo Arcángelo» en *Obras completas IV. Las novelas, Op.cit.*, p. 302). En el segundo, Guénon contrapone al trabajador moderno con el artesano antiguo, elaborando quizás la mejor descripción del Robot marechaliano: «En efecto la 'especialización' tan cacareada por ciertos sociólogos con el nombre de 'división del trabajo' se ha impuesto no sólo a los sabios sino también a los técnicos y a los mismos obreros, y para estos últimos, ese hecho ha terminado por volverles imposible todo trabajo inteligente. Muy al contrario de los artesanos de antaño, ya no son otra cosa que sirvientes de las máquinas y por así decir forman una sola cosa con ellas; deben repetir sin cesar, de manera totalmente mecánica, ciertos movimientos determinados, siempre los mismos y siempre realizados de idéntica manera, a fin de evitar la menor pérdida de tiempo…» (GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit.*, pp. 135-136). La coincidencia entre los pasajes se muestra por sí misma.

y su correlativo aumento de la materialidad, como con el destino irrevocable que determina a ambos movimientos.

Ahora bien, frente a este panorama algo desolador, muy pocas son las alternativas que aparentemente quedan. No obstante, aquí es donde aparece para Marechal la segunda línea o trazado histórico que aborda los mismos problemas, esta vez desde un punto de vista microcósmico. Comienza a desarrollarse aquí, además, la explicación del vínculo que destacábamos hace un momento entre la jerarquía ontológica y la jerarquía histórica de la manifestación necesaria del Ser. Según esto, mientras que al macrocosmos concierne el despliegue del Ser en el tiempo, el microcosmos se ocupa de la centralidad en que se ubica el hombre dentro de la manifestación de ese mismo Ser, tornándose así en la creatura capaz de establecer los lazos que unen a ambos trazados. Podemos distinguir así dos sentidos en los que el hombre se vuelve centro de la creación. En primera instancia, el poeta considera su composición intrínseca:

> «... el hombre, como "síntesis virtual" de toda la manifestación, es decir, en tanto que "microcosmos", deberá comprender en sí, al menos "virtualmente", las posibilidades ontológicas de los tres mundos o dominios que señalamos anteriormente: el mundo de la manifestación corporal (y ello es evidente por sí mismo); el mundo de la manifestación sutil (también evidente, al menos en el ordinario psiquismo del hombre); y el mundo de la manifestación espiritual o dominio angélico»[45].

El ser humano es el núcleo de la creación porque sintetiza dentro de sí el plano material, por su cuerpo; el plano psíquico, por su alma; y el plano espiritual, el único no evidente según la cita, pero completamente justificable si recordamos que:

> «En el "centro" mismo del ser humano y de sus posibilidades ontológicas brilla esa luz intelectual (o Intelecto Superior) que tantas

[45] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 112.

> veces hemos encarecido, Elbiamante, y cuya virtud "esencial" obra en las posibilidades que integran el *compositum* humano y las "actualiza"»[46].

El plano espiritual del hombre se identifica entonces con la Luz intelectual que palpita en su centro y que enhebra toda la creación alrededor del Ser. Esta dimensión espiritual es también la que abre el campo al segundo sentido que posee el carácter sintético y microcósmico del ser humano, expuesto ya por el poeta en su *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*:

> «... yo diría que la criatura, en sí, es una realidad "a medias" y *como en evolución hacia el hombre*: una evolución que termina cuando la criatura logra su plenitud al existir en una inteligencia humana que la está refiriendo a su Principio creador. Y el hombre, en sí, es una realidad "a medias" y *como en evolución hacia las criaturas*: una evolución que termina cuando el hombre las ha "devorado" y "asimilado" a su entidad centralizadora, *especula* con ellas y obtiene los frutos de su especulación. De tal modo, el hombre y la criatura son *complementarios*. Y me atrevo a decir ahora que, sólo cumplida esa interpenetración, este mundo es una realidad inteligible completa, integrada *por* y *en* el hombre que se constituye así en un verdadero *microcosmos*»[47].

Comprendemos ahora a qué se refiere Marechal cuando afirma que el ser humano es el centro mismo de la manifestación universal: el hombre reúne en sí a la piedra, al animal, al ángel y al espíritu, porque posee los atributos de cada uno de ellos en su propio ser; al mismo tiempo, el hombre reúne en sí a la piedra, al animal, al ángel y al espíritu, porque conoce a cada uno de ellos, los unifica en ese conocimiento y los refiriere nuevamente al principio que los creó. Por lo tanto, si existe alguna posibilidad de torcer el destino descendente marcado por el Ser, es al hombre en tanto microcosmos de la manifestación a quien le cabe asumirla.

---

[46] *Idem*.

[47] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 53.

La cuestión ahora, obviamente, está en dilucidar a través de qué medios consigue el hombre llevar a cabo tal posibilidad, y si la realiza solo, o recibe algún tipo de auxilio superior en el intento.

El análisis de esta cuestión nos permite, en primer lugar, entender el sentido del nombre *Didáctica por la Belleza* o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero*. En efecto, el título mismo del ensayo ya está indicando la metodología por la cual el hombre puede concretar su posibilidad de salvación. Recordemos para ello las palabras con las que el poeta inicia su tratado.

> «Entiendo que salí de mi laberinto; y esta Didáctica se propone ahora ofrecer a los viajeros, mis hermanos terrestres, una experiencia viva que les ahorre tal vez algún sudor o alguna lágrima de viaje»[48].

En un primer acercamiento, pues, podemos decir que el texto es una «didáctica» por la belleza o por los «vestigios» del hermoso primero, porque ofrece al lector una serie de pasos a seguir para llevar a buen puerto el viaje del hombre en su regreso al principio creador. Ahondando un poco más, el significado de la *Didáctica* revela también la necesidad de una realización metafísica. Este asunto, que involucra una dimensión experiencial dentro de esta doctrina, es común al poeta y al metafísico galo:

> «En toda doctrina que es metafísicamente completa, como lo son las doctrinas orientales, la teoría va siempre acompañada o seguida de una realización efectiva, de la cual es sólo la base necesaria: no se puede abordar ninguna realización sin una preparación teórica suficiente, pero la teoría toda entera está ordenada en vista de la realización, como el medio en vista del fin, y se supone este punto de vista, por lo menos implícitamente, hasta en la expresión exterior de la doctrina»[49].

---

[48] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 77.
[49] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 145.

También Plotino, una de las fuentes complementarias de Marechal, parece indicar la necesidad de una realización de este tipo:

> «Y si partiendo de sí mismo como imagen se remonta hasta el Modelo, alcanzará la meta de su peregrinación. Más si decae de la contemplación, reavive su propia virtud interior, obsérvese a sí mismo adornado con esas virtudes, y se verá aligerado de nuevo yendo a través de la virtud hasta la inteligencia y sabiduría y a través de la sabiduría hasta aquél. Y ésta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: un liberarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo»[50].

Incluso, como veremos en breve, también en Dionisio se da un desarrollo de esta dimensión encargada de expresar el recorrido del hombre en un triple movimiento orientado hacia el fin último, el cual se identifica, a su vez, con el principio que le dio origen. Antes de ver esto, empero, analicemos algunas de las formas que el poeta escoge para tratar lo que aquí denominamos su realización metafísica. Una de esas formas se encuentra, por ejemplo, en la estructura general del *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*. El título mismo del escrito ya señala, por un lado, las acciones a seguir en el viaje del hombre (representado en este caso por su alma) en dirección a la belleza; mientras que, por el otro, el disparador original del ensayo –una sentencia de san Isidoro de Sevilla– indica que todo el texto no es más que un despliegue y una exégesis de un recorrido propuesto:

> «... para que vuelva el hombre a Dios por los mismos vestigios que lo apartaron de Él; en modo tal que, al que por amar la belleza de la criatura se hubiese privado de la forma del Creador, le sirva la misma belleza terrenal para elevarse otra vez a la hermosura divina»[51].

---

[50] PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 556.

[51] ISIDORO DE SEVILLA en MARECHAL, Leopoldo: «Descenso y ascenso del alma por la Belleza» en *Obras completas II. El teatro y los ensayos*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 328.

Pueden apreciarse otras formas en las acciones que llevan adelante los protagonistas de sus tres novelas, las cuales se derivan de lo expuesto en el *Descenso*. En ellas, el poeta presenta las diversas peripecias a las que se enfrentan Adán, Farias y Megafón, tal y como si fueran obstáculos a superar en cada una de sus realizaciones metafísicas. De este modo, y a propósito de la primera novela, Graciela Coulson afirma:

> «Para Marechal, *Adán* era sobre todo el relato de "una realización espiritual", pero el proceso de esta "realización" significa no sólo un progresivo autoconocimiento, un avance hacia el centro de sí mismo, sino también un encuentro con Dios cuya morada es ese centro»[52].

Con respecto a *El Banquete*, explica que:

> «Si *Adán* es un viaje de ida y vuelta, de dispersión y concentración, un descenso y un ascenso, en *El banquete*, en cambio, predomina el movimiento ascendente pues se parte de un punto más avanzado en el mismo proceso, es decir, de una "situación límite"»[53].

Mientras que, refiriéndose al tramo final de *Megafón* en la «Espiral de Tifoneades», anuncia:

> «Este y otros pasajes muestran que el edificio (el *Château des Fleurs*) es un símbolo inconfundible del paso del hombre por la existencia terrestre en el curso de la cual se decide su destino *post mortem*. La existencia presenta una serie de obstáculos que el hombre debe vencer, una serie de opciones de las que depende la meta eterna»[54].

La *Didáctica* pone de manifiesto, por lo tanto, una nueva dimensión dentro de la metafísica de Marechal. Además del No Ser como primer principio, de la manifestación del Ser en el mundo a partir de una je-

---

[52] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 80.
[53] *Ibidem*, p. 95.
[54] *Ibidem*, p. 116.

rarquía ontológica e histórica y de la centralidad del hombre dentro de esta manifestación jerárquica, aparece ahora la necesidad de realizar, de tener una experiencia metafísica que mueva a este hombre central para tratar de revertir así el curso inexorable del tiempo.

Uno de los motivos más importantes que conducen a Marechal a plantear esta dimensión es la influencia que recibe del grupo de escritores y poetas que vivieron alrededor de los siglos XIII y XIV, entre los que se encuentran Dante Alighieri, Giovanni Boccaccio y Giovanni Cavalcanti, y que son conocidos como los *Fideli d'Amore*. De este modo, basándose en un estudio de Luigi Valli[55], Marechal entiende que el núcleo doctrinal de este conjunto encabezado por Dante está en la noción de «Intelecto de Amor». Dicha noción, sin embargo, supone para él una dificultad inicial detectable en «... una contradicción entre los dos vocablos *Intelecto* y *Amor*, ya que, si el primero entraba en la facultad *cognoscitiva*, al segundo cuadraba solo la facultad *apetitiva* y *posesiva* de la voluntad»[56]. Conocimiento y voluntad, ver y amar, contemplación y posesión parecen pues contradecirse. No obstante, considerado desde otro lugar, esta aparente contradicción se resuelve en una ventaja. Profundizando en la relación entre las facultades que intervienen en el Intelecto de Amor, el autor explica:

> «A fuerza de escrutar el asunto me pregunté si no existiría una "forma del conocimiento" que participase a la vez de la Inteligencia y de la Voluntad, es decir, que al *conocer* el objeto lo *poseyera* simultáneamente; o mejor aún, una "forma de conocer" por la cual el conocimiento y la posesión del ser mismo (y no de su imagen conceptual) se daban en un acto único. Elbiamor, no tardé mucho en advertir que a esa forma *sui generis* de conocimiento pertenecía, justamente, la intelección por la belleza...»[57].

---

[55] VALLI, Luigi: *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Luni Editrice, Milán, 1994.

[56] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 38.

[57] *Idem*. Es posible encontrar en Plotino un indicio lejano, pero no por ello menos estrecho, de dicha concepción. «Pero como quiera que toda actividad, toda disposición, toda vida lleva consigo como concomitante algo que se difunde, por

Queda así dilucidado, en consecuencia, el significado de la segunda parte del título del ensayo: es una didáctica por la «belleza» o una didáctica por los vestigios del «hermoso primero», porque, conformándose en una metafísica afirmada principalmente en la de Guénon a nivel general, se torna hacia la belleza en especial, en tanto forma de conocimiento que permite ver y poseer al principio que la articula en un acto único y directo. La *Didáctica por la Belleza* es, en fin, un texto que contiene en sí las pistas que conforman el itinerario para que el hombre, ubicado en el punto final de su caída, consiga retornar al principio metafísico que lo creó, acudiendo para ello a su aspecto hermoso o bello y, por ende, salvador.

En segundo lugar, la cuestión de cómo asume el ser humano su posibilidad de salvación en la realización de esta metafísica de la belleza, nos permite ver cuáles son los pasos o los puntos de inflexión más importantes que direccionan su camino. En efecto, si atendemos, por un lado, a su centralidad esencial dentro del conjunto de la creación, y por el otro, a la descripción de los viajes de los héroes marechalianos que transcribimos más arriba, vemos que son tres las instancias o movimientos clave que debe efectuar el hombre en su realización espiritual-metafísica:

> «... la Creación Divina "sale" de su Principio y "vuelve" a Él; por consiguiente, al necesario "descenso" del ser corresponde un "ascenso" igualmente necesario; lo cual nos hace presentir en el ser (o más exacto aún, en su posibilidad), las "tendencias" necesarias a ese

---

así decirlo, sobre ella, por lo que, a veces, hay algo que entorpece el curso natural de la vida y se yuxtapone un elemento contrario que no deja que la vida sea de sí misma, pero, otras, la actividad es "pura y acendrada" y la vida se viste de una disposición esplendorosa, por eso, como semejante estado de la inteligencia lo conceptúan de gustosísimo, dicen que está mezclado de placer por falta de una expresión apropiada, del mismo modo que emplean las otras metáforas gratas a nosotros, como "embriagado de néctar" y "a banquetear en el festín", y a los poetas, aquello de "sonrióse el Padre de los dioses" y un sinfín de expresiones por el estilo. Allá está, en efecto, el objeto realmente gustoso, el más amable y el más añorado, no sujeto a devenir ni a mutación. Mas la causa de ello es aquello que baña la mezcla de color, de luz y de esplendor» (PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 466).

descenso y a ese ascenso. Dichas "tendencias", Elbiamante, son tres: una en la dirección de "abajo" (o descendente); otra en la dirección de "arriba" (o ascendente); y una tercera en la dirección "horizontal" (o expansiva)»[58].

El poeta funda estas tres tendencias parafraseando los movimientos que Dionisio emplea para explicar el recorrido del hombre, y de la creación en general, hacia el Bien-Hermosura:

> «El alma también tiene un movimiento circular cuando entra dentro de sí desde lo exterior y recoge sus potencias espirituales. El concentrarse uniformemente como en un círculo le da estabilidad, le hace tornar de la multiplicidad de las cosas externas y concentrada primeramente en sí misma y después de esa unión uniforme se une con sus potencias íntimamente unidas y así ese movimiento le eleva hasta el Bien-Hermosura, que trasciende todas las cosas, que es uno y el mismo, que no tiene principio ni fin.
> El alma se mueve en espiral cuando, en la medida que le conviene, es iluminada con los conocimientos divinos, no intelectualmente y de forma única, sino con el razonamiento discursivo e inductivo y como con operaciones mixtas y mutantes.
> Y el movimiento es rectilíneo cuando el alma, en lugar de entrar dentro de sí misma y moverse con inteligencia simple, pues esto, como dije, lo hace con movimiento circular, procede hacia las cosas que están a su alrededor y desde lo exterior, como símbolos varios y múltiples, se eleva a las contemplaciones simples y unificantes»[59].

Parece haber, pues, una cierta correspondencia entre el movimiento circular, el espiral y el rectilíneo de Dionisio con la tendencia ascendente, horizontal y descendente de Marechal. Sin embargo, y aunque el vín-

---

[58] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 103.
[59] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit.*, p. 38.

culo sea claro y exista, el poeta modifica los movimientos dionisianos a su propia concepción. Para comprender dicha modificación y descubrir las diferencias que con ella surgen, lo primero que debemos considerar es que Guénon también se refiere a un conjunto de movimientos de carácter similar:

> «... es posible discernir en todas las cosas dos tendencias opuestas, una descendente y otra ascendente, o si queremos utilizar otro modo de representación, una centrífuga y otra centrípeta, y de la preeminencia de una y otra proceden dos fases complementarias de la manifestación, una de alejamiento del principio y otra de retorno al principio»[60].

Es en este punto, pues, en donde los aspectos macro y microcósmico correspondientes a la filosofía de la historia de Marechal encastran y ponen en movimiento una especie de mecanismo histórico cuyo ajuste y precisión debemos revisar, no sólo porque marcan las diferencias con la teología de Dionisio, sino también porque nos aclaran la propia doctrina del poeta. De este modo, resulta bastante claro que estas tendencias otorgan complejidad y profundidad a cada una de las edades o ciclos anteriormente mencionados. Así, si antes afirmábamos que el paso de una época a otra viene motivado por una constante difusión de la Luz intelectual que se traduce en un aumento del aspecto material de la manifestación, ahora debemos completar ese ritmo algo directo y esquemático con estos tres movimientos o tendencias, encargados del descenso y del ascenso del Ser a través de su despliegue en la creación sintetizada por el hombre. En este sentido, veamos en qué consiste cada uno y de qué manera encajan con la disposición general marcada en el trazado histórico anterior.

La tendencia descendente, en principio, parecería adecuarse por completo al movimiento general del Ser, cuyo destino conduce, como vimos, a una época de crisis y catástrofe. El enfoque del hombre como síntesis integral de la creación, revela sin embargo aristas desconocidas sobre el

[60] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit.*, p. 19.

asunto. Gracias a él, descubrimos que el máximo descenso del Ser lleva al extremo y liga estrechamente las dos causas del mal reconocidas por el poeta. De una de ellas ya hemos hablado en la primera parte de nuestro estudio, cuando analizamos la negatividad como propiedad intrínseca de la materia. La otra causa, si bien se alinea con la anterior, reconoce cierto matiz que atenúa el determinismo de la maldad atribuido antes a aquel elemento. Según esto, no sería la materia la única razón del mal, entendido como la privación de la Luz intelectual, sino que también existiría una «"negación" de la Luz, manifestada como no lo ignoras, en "entidades" que, oponiendo a la Luz el máximo de "resistencia", entienden, no sin engaño, polarizarse a la Luz y definirse como verdaderas "contrafiguras" de la Misma»[61]. Este tipo de mal podría entenderse entonces como voluntario: ciertas «entidades», entre las cuales se encontraría el hombre, serían capaces de elegir libremente su propio ser y provocar el mal o, por el contrario, escoger el Ser que las creó y contribuir, así, al bien. De esta forma:

> «Si una ilusión de "separatividad" las engaña cuando imaginan que se constituyen en "esencias autónomas", una ilusión de su "polaridad" absoluta las enceguece cuando, al obrar contra la Luz, entienden que lo hacen a favor de una "tiniebla esencial" que se opone a la Luz esencial en una batalla de "esencia" contra "esencia"»[62].

Sin llegar a tal extremo, Marechal entiende que lo habitual –pero no por ello menos peligroso– es que se produzca una desviación en esta tendencia descendente que parte de la condición de centralidad atribuida al ser humano, pero que se corre de ella en el mismo momento que la sobrestima. Puesto en otros términos, si el hombre es el centro de la

---

[61] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 125.
[62] *Ibidem*, pp. 125-126. Si bien las entidades a las que se refiere el poeta aluden a lo que él considera la «demonología», la cuestión puede extenderse al ser humano en tanto y en cuanto también entiende que su interior está atravesado constantemente por una batalla entre ángeles y demonios que definen en todo caso su accionar.

creación, lo es sólo en relación y dependencia al Ser del cual no es más que una «ilusión separativa», tal y como lo afirma en la cita anterior. De otro modo, si el hombre olvida su relatividad, si cae en el engaño de las creaturas y se aferra sólo a su centralidad, sucede lo que podemos ver hoy, en donde:

> «... al querer colocar todo a la medida del hombre tomado como fin en sí mismo, se ha terminado por descender, de etapa en etapa, al nivel de lo que él tiene de más inferior, y por no abrigar casi otra preocupación que no sea la de buscar satisfacer sus necesidades inherentes al aspecto material de su naturaleza, búsqueda muy ilusoria, por otra parte, pues siempre crea más necesidades artificiales de las que pueden satisfacerse»[63].

Buscando volverse el dueño de sí mismo, termina el hombre preso de las creaturas, justamente de aquellas que por derecho propio le pertenecían cuando tenía conciencia del vínculo que lo ligaba a su divino artífice. Por este motivo, Coulson expone:

> «Como Guénon, Marechal ve que la materia esclaviza al hombre y lo conduce "... à une agitation toujour croissante, sans règle et sans bout, à la dispersión dans la pure multiplicité, jusqu'à la disolution finale". Como se demuestra en "El cuaderno de tapas azules" (cuyas primeras páginas constituyen una exégesis poética de este pasaje de Guénon), la multiplicidad de los seres es la gran trampa que acecha al hombre»[64].

En este marco, resulta importante destacar que la consideración del ser humano y de las creaturas como una «ilusión separativa» o como

---

[63] GUÉNON, René: *La crisis del mundo moderno, Op.cit*., p. 32.
[64] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 17. El texto en francés puede traducirse de la siguiente manera: «... a una agitación siempre creciente, sin medida y sin sentido, a una dispersión en la pura multiplicidad, hasta la disolución final».

una «imagen engañosa» del Ser, aparece en varias y diversas obras del poeta, bien que no siempre de la misma manera, ni con el mismo tono. Por un lado, suele presentársela con un doble aspecto: la creación puede ser tanto un engaño y una ilusión, como un espejo y un peldaño que nos remita y nos permita ascender al Ser.

> «Ahora bien, o el alma conoce ya la magnitud de su vocación o no la conoce todavía. Si por ventura la conociera, entenderá de proporciones y será juez: en cada experiencia verá confirmada y esclarecida su vocación gloriosa, y ascenderá entonces por la escala de la hermosura terrena. Pero la situación de nuestro héroe no es la misma: sigue su vocación, en verdad; pero la sigue a oscuras, presa fácil de la ilusión y del engaño, porque ignora la magnitud de su anhelo y porque su ignorancia de las magnitudes le impide juzgar de proporciones»[65].

En correspondencia con el *Descenso*, el personaje de *Megafón* lleva a cabo «La Bendición de la Golondrina»:

> «–Yo te bendigo, criatura del aire –le dice–, porque, contra el frío y el calor, en el puño del huracán o en la mano abierta del agua, sostenés todavía y sostendrás con tus huesos esa forma que te asignó el Logos admirable y que al fin de cuentas es, como la mía, una posibilidad ontológica del Ser y una palabra del Verbo que dijo Él en su hora porque necesitaba decirla. ¡Bendigo tu corajuda fidelidad al Ser, y te juro que ni el propio Gengis Khan tuvo dos riñones y un hígado tan obstinados como los tuyos en el sostenimiento de esta gran ilusión separativa que nos envuelve a todos!»[66].

Luego, en un sentido más neutral, casi a modo de epíteto, suele usarla en varios de sus versos, como en el caso del *Heptamerón*: «¿Cómo no ha-

---

[65] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, pp. 55-56.
[66] MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 458.

blar entonces de mí mismo, / de la breve ilusión separativa / que se llama Leopoldo Marechal el poeta?»[67]. No obstante, y por otro lado, el carácter ilusorio y engañoso asignado tanto el ser humano como a la creación se presenta de forma unilateral: los seres son sólo una ilusión, sólo un engaño de la verdadera realidad identificada con el Ser. La referencia de Coulson al «Cuaderno de Tapas Azules» parece ir en esta dirección:

> «Por eso fue que, sustrayéndose un instante a la dulzura de aquel nuevo llamado, mi alma comenzó a reprocharse su fragilidad y a decirse: "¿Cómo? Después de tan largo viaje, ¿te lanzarás otra vez al río engañoso de las criaturas? ¿Descenderás nuevamente a la finitud y peligro de los amores terrenos, después de haber alcanzado la noción de un amor infinito?"»[68].

Nuevamente en *Megafón, o la Guerra*, el protagonista de la novela reflexiona:

> «Lo que me cansa es esta sucesión de gestos que uno cumple y hace cumplir a los demás inexorablemente. Acciones y reacciones, diálogos, monólogos, los hipos de la tragedia y las risas del sainete: una vocación del teatro que nos empuja todos los días a las tablas y nos ordena un mutis todas las noches. Y uno se resiste a entrar en escena; pero una vez allá colabora en ese juego de fantasmas iluminados, ¡y cómo! (...) Pero entre las junturas que unen dos piezas de la farsa, uno desmonta de la gran ilusión y siente deseos de romper a golpes de puño las mascarillas de los actores, para descubrir lo que hay debajo, y de romper la máscara propia y mirarse a cara limpia en algún espejo terrible»[69].

---

[67] MARECHAL, Leopoldo: «Heptamerón» en *Obras Completas I. La poesía*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 349.
[68] MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas, Op.cit*., p. 395.
[69] MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, Op.cit., p. 433.

Un poco más adelante, en la misma novela, Megafón declama frente a su compañera terrestre Patricia Bell:

> «–¡Patricia –le dice–, qué bien tejido está el velo de la Gran Ilusión! ¡Maya nos tiene agarrados en su chal precioso! ¿Y qué debemos hacer? Quedarnos allí y jugar lealmente nuestro papel en esta vistosa comedia. Patricia, nosotros no escribimos el libreto.
> –Es una gran verdad –admite Patricia Bell.
> –Pero, ¡atención, muchacha! No te sobreactúes en el escenario hasta olvidar al Comediógrafo Divino. ¡Sería tragarse demasiado los piolines de Maya! El justo medio estaría en soñar y actuar en el sueño con toda la fuerza del alma, pero sin olvidar que uno está soñando»[70].

En esta última dirección, por lo tanto, parece dirigirse la concepción presente en la *Didáctica*. A raíz de este texto medular y cúlmine, el resto de la obra del poeta se reordena de modo tal que las dos causas fundamentales del mal convergen en un mismo punto, de la misma manera que los dos descensos –el general del Ser y el particular del hombre– se tocan por un momento y potencian su proyección. Comienza a vislumbrarse aquí un adelanto de la respuesta a la pregunta que articula este capítulo; la diferencia que existe entre el Ser y las creaturas en la metafísica de Marechal es, al menos desde la publicación de la *Didáctica*, ilusoria y engañosa. Se aclara también ahora una de las diferencias presentes entre las tendencias de Marechal y los movimientos de Dionisio; entre la tendencia descendente del poeta y el movimiento rectilíneo del teólogo, media una distinción de polaridad. Si bien para el primero las creaturas pueden ayudar en algún momento al ser humano en su camino de ascenso al Ser, nunca pierden –y finalmente se convierten sólo en eso– su signo negativo verificable en la propiedad de engañar e ilusionar a ese ser humano, haciéndolo caer en constante lejanía hacia el fondo material de la manifestación. Para el segundo, por el contrario, las creaturas poseen un signo positivo, se vuelven una posibilidad más de elevación al ser interpretadas como «símbolos varios y múltiples» que conducen

[70] *Ibidem*, p. 459.

a «contemplaciones simples y unificantes». La tendencia descendente a nivel microcósmico, por lo tanto, implica para Marechal una ruptura del lazo que une al hombre con el Ser, y luego una pérdida de ese mismo hombre en el interior de la multiplicidad vacía y fantasmagórica de las creaturas ya desvinculadas de su principio:

> «Esta es la trampa del mundo: la ilusión (o "velo") del poder creador (o "Maya") de Dios, es decir, la ilusión del hombre de creerse real. La desilusión o conciencia de la irrealidad del Cosmos lleva al sabio a romper el velo de Maya y a buscar la realidad absoluta»[71].

El inicio de la segunda tendencia, entonces, nace del reconocimiento por parte del hombre del carácter ilusorio que posee la creación. Pero si este movimiento, caracterizado por la horizontal de la expansión, es realizado a través de las mismas creaturas que hace un momento provocaron su perdición, ¿cómo es posible que ahora le permitan remontar el descenso y, si bien todavía no alcanzar un ascenso, sí al menos estabilizar su condición sin caer nuevamente en lo que Coulson llama el «engaño del mundo»? Marechal recurre a la razón como la facultad cognoscitiva humana capaz de llevar adelante este movimiento. Ciertamente, según el poeta, el ser humano puede remontar el curso descendente de su destino en un movimiento horizontal y expansivo, porque la razón le ofrece un conocimiento que desestima la cáscara material y engañosa de la realidad, para comenzar a ocuparse de lo que conforma su cifra inteligible[72], término que se refiere, como ya sabemos, al aspecto esencial de los seres. Sin embargo, al estar sumergida todavía en la multiplicidad, esta facultad es incapaz aún de ofrecerle un conocimiento directo de la esencia universal y única de las creaturas. En esta instancia, por el contrario: «La razón conoce lentamente y por discurso trabajado, como si tuviera los pies de la tortuga»[73]. Es un conocimiento conceptual, indirecto, que par-

---

[71] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p. 56.
[72] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 79.
[73] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 29.

te de la imagen propia de la multiplicidad, pero, en lugar de quedarse en ella y caer dividiéndose cada vez más, «especula» o «reflexiona»[74] sobre esa imagen descubriendo en esa especulación y en ese reflejo, precisamente, tanto el carácter ilusorio que la misma posee como la necesidad de un original que la produzca. La coincidencia con el movimiento espiralado de Dionisio es, en este caso, más exacta, si recordamos que para el areopagita dicho movimiento también consiste en una iluminación indirecta de los conocimientos divinos, mediada en todo caso por el «razonamiento discursivo e inductivo» y por «operaciones mixtas y mutantes». Sin ver todavía la esencia, el hombre expande su conocimiento pronosticando su presencia en diversos conceptos que, si bien no son la realidad, son más que la mera imagen sensible de la realidad.

No obstante, el sentido y la utilidad que Marechal le otorga a este conocimiento varía notablemente de un texto a otro. De la misma manera que sucedía con la tendencia anterior, el valor que para el poeta tiene la tendencia horizontal ha variado desde la aparición de la *Didáctica*. En el *Descenso*, la razón, simbolizada por la tortuga de la fábula griega que recién mencionamos, posee una función comunicativa y reflexiva:

> «Con el caparazón de la tortuga fabricó Hermes la lira que regaló al enojado Apolo después de robarle sus caballos. ¿Tiene algún sentido esa fábula? Lo tiene, para tu consuelo. Porque, así como la tortuga se hace caja sonora y recoge, analiza y devuelve al exterior las vibraciones del cordaje para que la música llegue a todos los oídos, así procede la razón-tortuga con esas intuiciones del alma que, por ser de suyo incomunicables, escaparían al discernimiento, al diálogo y por ende al idioma de los hombres, si la razón no las recogiese y elaborase con esfuerzo en su caja de resonancia»[75].

En la *Didáctica*, en cambio, el autor radicaliza su posición eliminando la utilidad de la razón en su tendencia horizontal discursiva, para remarcar la necesidad de un ascenso directo al Ser:

---

[74] *Ibidem*, pp. 30-31.
[75] *Ibidem*, p. 30.

> «Si la vocación de tu alma es la de poseer al Amado Infinito, no has de lograr esa posesión con lo que tienes de "finito"; porque tu "finitud", encerrada en sus límites, mal podría contener a la "infinitud", que no acepta limitación alguna. Elbiamante, lo que hay en ti de finito y limitador es tu "forma individual": con ella te será dado entender y poseer a todas las criaturas "formales e individuales" que te rodean; pero no al Amado Infinito, el cual no reviste forma ninguna porque las contiene a todas en "su Principio", y no individualizadas o diferenciadas entre sí»[76].

La finitud a la que alude la cita se relaciona claramente con la facultad razonante del hombre. Si bien la razón reconoce la ilusión de la materia, no es capaz de superarla y queda presa de la finitud de los seres, transitando de uno en otro en una expansión horizontal que no logra elevación. La segunda tendencia del trazado microcósmico, por lo tanto, permite una estabilización del descenso ocurrido en la tendencia anterior, pero, al mismo tiempo, impide efectuar el ascenso necesario para quebrar el destino inexorable de la creación, destino establecido por el trazado macrocósmico que desemboca en la catástrofe que bulle en la presente Edad de Hierro. La única alternativa posible en estas condiciones, es acudir a lo que hay de «infinito» en el ser humano, es descubrir la manera de efectuar un salto[77] que abra el campo y habilite el movimiento ascendente que lo oriente una vez más hacia su principio creador. Lo que el hombre tiene de infinito, según el poeta, se descubre en la distinción que plantea entre el conocimiento racional y el intelectual:

---

[76] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 81.
[77] Hallamos en Plotino, nuevamente, un posible eco de esta necesidad de, en lugar de escalar progresivamente, realizar un salto desde la ilusión terrena hasta la realidad supraterrenal. Al margen de esto, la cita también sirve para ver la diferencia de rango que el filósofo neoplatónico le asigna a la Belleza, frente a la que le otorga Marechal: «Es menester, empero, no quedarse tampoco por siempre en esta Belleza múltiple, sino seguir adelante y subir de un salto, abandonando esta Belleza a partir no del cielo sensible, sino del inteligible, preguntándose maravillado quién y cómo lo engendró» (PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., pp. 433-434).

> «... "la razón", es un ejemplo típico, Elbiamante, de las limitaciones con que se traduce un Principio "universal" cuando se refleja en lo "individual": si el Intelecto puro (de orden universal e informal) conoce "directa y simultáneamente" lo inteligible y a él se "identifica", la razón humana (de orden individual y formal) lo conoce "indirectamente" y en "sucesión discursiva"...»[78].

El planteo, a su vez, halla su base en una distinción ya realizada por René Guénon:

> «Las verdades metafísicas no pueden ser concebidas sino por una facultad que ya no es del orden individual, y que el carácter inmediato de su operación permite llamar intuitiva, pero, bien entendido, a condición de agregar que no tiene absolutamente nada de común con lo que algunos filósofos contemporáneos llaman intuición, facultad puramente sensitiva y vital que está propiamente por debajo de la razón y no por encima de ella. Hay que decir pues,

---

[78] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 114. En la primera parte de este trabajo, recurríamos al siguiente fragmento de Guénon para exponer el problema que condujo a la civilización occidental a caer en la crisis en la que se encuentra: «Es que la mentalidad occidental, dirigida casi exclusivamente hacia las cosas sensibles, hace una confusión constante entre concebir e imaginar, a tal punto que lo que no es susceptible de ninguna representación sensible le parece por esto mismo realmente impensable; y, ya entre los griegos, las facultades imaginativas eran preponderantes. Esto es, evidentemente, todo lo contrario del pensamiento puro; en estas condiciones, no puede haber intelectualidad en el verdadero sentido de esta palabra, ni, por consecuencia, metafísica posible. Si se agrega a estas consideraciones otra confusión ordinaria, la de lo racional y de lo intelectual, se percibe que la pretendida intelectualidad occidental no es en realidad, sobre todo en los modernos, más que el ejercicio de estas facultades del todo individuales y formales que son la razón y la imaginación; y entonces se puede comprender todo lo que la separa de la intelectualidad oriental, para la que no hay conocimiento verdadero y que valga si no es el que tiene su raíz profunda en lo universal y en lo "no-formal"» (GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op.cit*., pp. 99-100).

para mayor precisión, que la facultad de que hablamos aquí es la intuición intelectual...»[79].

Así pues, la tercera tendencia, caracterizada por el movimiento ascendente, también es definida por el poeta y por el metafísico galo como un tipo de conocimiento, pero esta vez no racional, sino intelectual. Ya hemos hablado antes acerca de lo que involucra este concepto. Por un lado, cuando examinamos la composición ontológica del ser humano, vimos que está integrada por un cuerpo correspondiente a su dimensión material, por una psiquis correspondiente a su dimensión racional, y por un intelecto que se corresponde con el brillo o destello de la Luz intelectual proveniente del propio Ser y difundida o manifestada por toda la creación. Por otro lado, cuando mencionamos la manera de llevar a cabo la realización metafísica, mediante la captación de la belleza por parte de lo que Marechal define como el Intelecto de Amor, aquella facultad del hombre en virtud de la cual:

> «... *conoce*, por ser un intelecto, y *posee* lo conocido, tal como lo exige la naturaleza del amor. Es un *saber* que implica recibir el *sabor* de la cosa en la lengua del alma, pues el vocablo "saber" tiene aquí su antigua y verdadera significación de "saborear": y poseer el sabor de la cosa es poseer la cosa misma, y no su fantasma conceptual. Así es, ya lo sabes, el conocimiento por la hermosura. Es experimental, directo, *sabroso* y deleitable: conocer, amar y poseer lo conocido se resuelven en un solo acto»[80].

Gracias al conocimiento intelectual, supera el hombre la multiplicidad de las creaturas porque, en lugar de enfocarse en su cáscara individual (sensible y conceptual), toda su atención recae sobre la porción de Luz de la que participan tanto él como cognoscente y amante, como el mundo en tanto expresión del único y universal conocido y amado. Es de esta mane-

---

[79] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 97.
[80] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., pp. 57-58.

ra entonces que el hombre encuentra, o mejor dicho reencuentra, el punto de contacto con su principio creador. Por este motivo, también, el camino de ascenso inicia cuando el ser humano asume la necesidad de deshacer

> «... el *compositum* de modalidades que determinaron su "humanidad"; y ha de hacerlo en la dirección "centrípeta", vale decir como un retorno al "centro espiritual" de su ser, a partir del cual, y en dirección centrífuga, se determinan esas modalidades. En rigor, su "modalidad corporal", realizada integralmente, se ha de reabsorber en la "modalidad sutil" que le sirvió de principio; a su vez la "modalidad sutil" ha de reabsorberse en la "conciencia del yo", primera determinación del ser como "individuo"; y la "conciencia del yo", al reabsorberse de igual modo en el "centro espiritual" que le diera origen, abandona la individualidad para reintegrarse a la universalidad de su principio»[81].

La elevación de la horizontal y su consecuente movimiento de ascenso en dirección al Ser se produce, por lo tanto, a partir de dos desengaños. En primer lugar, por el desengaño del hombre frente a la multiplicidad ilusoria del mundo; en segundo lugar, por el desengaño de la multiplicidad, también ilusoria, pero en este caso de ese mismo hombre, el cual debe fundir sus diversas dimensiones en aquella que las contiene a todas y que lo enlaza en última instancia con la unidad de su principio creador. Una vez más, nos vemos obligados a resaltar la diferencia que el poeta mantiene con los movimientos de Dionisio. Como se deriva de lo anterior, para Marechal el hombre debe despojarse de los elementos que lo separan del Ser para convertirse en Él; para Dionisio, por el contrario, el movimiento circular implica que el ser humano se concentre en sí mismo para estabilizar «sus potencias íntimamente unidas» y así, gracias a ese movimiento, elevarse «hasta el Bien-Hermosura». Las tres tendencias del poeta se apoyan, pues, en los movimientos del areopagita, para luego recorrer un camino diferente que conducen a destinos y consecuencias también diferentes.

---

[81] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 115.

Ahora bien, más allá de estas distinciones, hasta aquí los engranajes de los planos macro y microcósmico de la maquinaría perteneciente a la filosofía de la historia de Marechal parecen encajar a la perfección. A nivel general, la creación está sujeta a leyes cíclicas inexorables que la alejan cada vez más de su principio en una pendiente descendente imposible de quebrar. A nivel particular, se presenta al hombre como la síntesis integral de la creación, y por ende como el único responsable de buscar una alternativa a este destino funesto, moviéndose para ello a través de tres tendencias fundamentales: una descendente, por la cual se pierde en la materia; una horizontal, por la cual reconoce el engaño de la materia, pero sin superar todavía la individualidad formal del concepto; y una tendencia ascendente que contradice y quiebra el destino general de la creación al descubrir el centro mismo del ser humano como una partícula de la Luz intelectual emanada del propio Ser, y que por lo tanto desencaja el encastre entre ambos planos o trazados. El hombre, según esta concepción, no es más que una manifestación especial del Ser, en el sentido de que es el Ser, pero limitado por un cuerpo, por un alma y por un espíritu. En base a esto, la pregunta que ahora se impone es: ¿Cómo se articula la concepción destinal de la historia expuesta antes, con la capacidad del hombre para convertirse en el Ser y desde allí modificar su curso? Puesto en otros términos ¿Cómo consigue el hombre desintegrar su composición ontológica y volverse el Ser universal que todo lo puede?

Marechal no responde esta cuestión con una teoría o con una definición abstracta, sino que, en cambio, explica la incursión del Ser en el hombre y por ende en el tiempo, a través de un ejemplo histórico concreto. El autor habla de una segunda manifestación del Ser, vinculada a la creación –que es la primera– pero distinta de ella. En efecto, hasta aquí hemos visto que estos autores entienden la manifestación y la creación como términos equivalentes y sinonímicos. Todo el capítulo número tres de la primera parte sirvió para dejar en claro que el mundo creado es una manifestación del Ser. No obstante, también podemos preguntar a la inversa y decir, ¿es toda manifestación una creación, o acaso existe otro tipo de surgimiento del Ser que no se ciñe a esta modalidad? Presentando la manifestación como un «sacrificio», el poeta responde:

> «... todo "sacrificio" es un hacer o una "manifestación" de algo sagrado por la víctima que inmola. ¿Y qué puede "manifestar" mi Señor en su sacrificio? ¿Qué puede manifestar Él sino lo suyo "manifestable"? Y como lo manifestable de mi Señor Absoluto se "afirma" en su verbo es el Hijo eternal en quien se complace mi Señor Indecible, he ahí que mi Señor, al manifestar los mundos y su ontología, está sacrificando dos veces: en la Creación y en la Redención...»[82].

Se abre así una nueva dimensión dentro de la manifestación universal. El aspecto no supremo del principio, no sólo actúa iluminando y ordenando a las creaturas, sino que también se manifiesta para redimirlas. De esta manera, el ser humano puede torcer el destino impuesto por el Ser en la creación, porque existe un ejemplo, esto es, un caso paradigmático en donde ese mismo Ser desciende al mundo para encarnarse en un hombre y salvarlo con su sacrificio del cataclismo que promete la Edad de Hierro.

Esta respuesta, como ya es fácil adivinar, y como hemos visto en otras ocasiones, permite articular el supuesto cristianismo contenido en la doctrina de Marechal con la metafísica planteada por Guénon, confirmando, nuevamente, que la misión que el poeta asume es la misma que el autor francés requiere para la civilización occidental, si lo que se pretende es terminar con la crisis en la que desemboca la modernidad. La respuesta, además, introduce la única alternativa coherente para incorporar la libertad dentro de un cosmos necesario y destinal, ya que es el cristianismo el que sostiene el cruce extraordinario acontecido en la historia a partir de la encarnación del Verbo (que es otro de los nombres que el poeta usa para hablar del Ser) en un hombre, lo cual implica la superposición en un punto concreto del tiempo de los dos trazados que marca el Ser en su manifestación. Veamos entonces cómo se desarrolla esta articulación en la obra del poeta, atendiendo para ello a un texto anterior a la *Didáctica*, y luego a ésta misma para notar las modificaciones que presenta.

En *El Banquete de Severo Arcángelo*, por ejemplo, el personaje del profesor Bermúdez lleva adelante, durante el «Segundo Concilio», una

[82] *Ibidem*, p. 128.

puesta en escena que consiste en la personificación de las cuatro edades en cuatro hombres metálicos conformando un pentágono con su vértice aún vacío, y en donde el último de ellos, el hombre de hierro, es interpretado por un tal Johnny López que dialoga con los espectadores, hasta que el mismo Bermúdez lo interrumpe para anunciar lo siguiente:

> «Ahora bien, como todo final de ciclo debe coincidir con su iniciación, es necesario que el Hombre de Hierro desande la línea descendente para recobrar su estado paradisíaco.
> –¿Qué nos quiere decir? –le preguntó una cogulla de voz tabacal.
> –Que Johnny López debe superarse –le contestó Bermúdez–. (...) Si ustedes observan el pentágono, advertirán que su punto e no está definido por ningún hombre. ¿Y saben por qué? Porque se lo reserva para el quinto Adán: el que otra vez convierte al Hombre de Hierro en el Hombre de Oro.
> Tan sorprendente revelación produjo un revuelo en la sala.
> –¿Y de qué metal es el Hombre quinto? –preguntó una cogulla.
> –De ninguno y de todos –le respondió Bermúdez–. El quinto Adán es el Hombre de Sangre.
> Un silencio entre asombrado y amenazador se hizo en el auditorio.
> –Ese hombre, ¿cuándo llegará? –exigió una cogulla de tercera fila.
> –¡Ese hombre ya ha llegado! –anunció dramáticamente Bermúdez–. ¡Y está entre nosotros!»[83].

Un poco más adelante, Farías, el protagonista de la novela, entra en el «Embudo Gracioso de la Síntesis» –una cruz pintada en la pared de la que cuelga amarrado–, para ser instruido y purificado por el Salmodiante de la Ventana, quien le explica:

> «–El teorema –dijo el Salmodiante– quedó planteado en la cruz del movimiento, y se resolvería en la "cruz de la inmovilidad". Si un símbolo mostró su cara negativa, debe mostrar también su cara po-

[83] MARECHAL, Leopoldo: «El Banquete de Severo Arcángelo» en *Obras completas IV. Las novelas, Op.cit.*, p. 232.

> sitiva. Y era necesario que Alguien tomara la cruz en expansión y detuviera su movimiento.
> –¡El Cristo! –volví a gritar–. ¡El Hombre de Sangre! (...).
> –Sí –declaró–. Él detuvo la expansión horizontal hacia la derecha por la fijación de Su mano derecha; Él detuvo la expansión horizontal hacia la izquierda por la fijación de Su mano izquierda; Él detuvo la expansión vertical hacia lo bajo por la fijación de Sus pies. ¿Y qué ha dejado libre? La cabeza»[84].

La cruz del movimiento es otra imagen para expresar el descenso del hombre y del mundo a través de los ciclos cósmicos que lo separan cada vez más de su principio creador. En contraposición a esta cruz del movimiento, aparece la cruz de la inmovilidad asumida por un quinto Adán, el hombre de sangre que se sacrifica por todos los hombres para redimirlos, es decir, para retrotraer el curso de la historia y hacerlo regresar a él y al mundo que centraliza a su divino artífice, devenido ahora también su divino redentor. Ahora bien, este hombre de sangre no es más que Cristo, esto es, el Verbo hecho carne que, de acuerdo al cristianismo, vino al mundo para salvar al hombre de sus pecados. Si aislamos este asunto de todo el desarrollo anterior, podríamos concluir que hasta aquí, aparentemente, la respuesta de Marechal concuerda con la doctrina cristiana. Hasta aquí también, parecía extenderse hasta hace poco el límite mismo de su concepción. La reciente publicación de la *Didáctica*, sin embargo, revela un aspecto nuevo sobre el tema. En este último texto el poeta le da una vuelta más a su interpretación del sentido de la redención cristiana, ajustándola así a la metafísica en la que en realidad se afirma. De acuerdo a esta nueva interpretación, Cristo no sería la única encarnación o manifestación del Ser desde el punto de vista de la redención, sino que: «si Cristo es la encarnación del Verbo en su Principio "esencial", María es la encarnación del Verbo en su Principio "substancial"; y, por tanto, María debe ser adorada y glorificada en el Verbo y con el Verbo»[85]. Como

---

[84] *Ibidem*, p. 299.

[85] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 119.

vemos, la articulación es posible y cierra, las figuras del cristianismo encajan a la perfección con los principios metafísicos que fundamentan la doctrina del poeta[86]. De hecho, son los mismos principios que actuaron en la creación y que ahora vuelven a surgir para conseguir que los seres, en cierta forma, sean recreados. La redención, por lo tanto, es una nueva creación, es el retorno de los seres a su punto de partida original y, por ello mismo, no corrompido.

No obstante, al igual que lo que sucedió en toda la primera parte de nuestro estudio, esta articulación es perfecta sólo si la consideramos unilateralmente, puesto que, todo lo que funciona del lado de la metafísica guenoniana, es directamente proporcional a lo que falla del lado de la metafísica cristiana. Examinemos algunos de los problemas que involucra esta cuestión. En primera instancia, el lugar que el poeta le asigna a la figura de María es absolutamente inconveniente al cristianismo. En ninguna parte del dogma, así como tampoco en ningún autor considerado católico, puede encontrarse algo como lo que aquí se propone. La necesidad de coherencia que Marechal expresa en la *Didáctica* parece obligarlo a colocar a María en el mismo nivel que Cristo, es decir, como una persona en la que conviven tanto la naturaleza humana como la divina. Según la doctrina católica, por el contrario, María es una persona con una sola naturaleza humana, madre de Dios, virgen e inmaculada, pero humana al fin. Inclusive, como madre de Dios, la figura de María es un misterio, justamente, por no ser Dios sino una mujer. Ahora bien, aunque esta deformación, porque no podemos llamarla de otro modo, una deformación

---

[86] Habría que agregar a estos dos principios, el caso de la correspondencia que se da entre la Luz intelectual y el Espíritu Santo, con todos los inconvenientes que tal equiparación acarrea. Si bien Marechal nunca dice que la Luz es el Espíritu Santo, sí expresa que es espíritu, y que, dentro de su cosmogonía, posee las mismas funciones que el cristianismo le adjudica a la tercera persona de la Santísima Trinidad. Ahora bien, por mencionar sólo uno de los problemas que esto supone, mientras que para el cristianismo el Espíritu Santo posee la misma naturaleza que Dios –porque es Dios junto con el Padre y el Hijo–, para Marechal, la Luz intelectual es creada por el Ser y, de hecho, es la primera creatura que ilumina y unifica a todas las demás.

de la figura de María, aparece en toda su amplitud en la *Didáctica*, su presencia no es nueva, sino que ya estaba latente en el resto de la obra del poeta, sirviendo este nuevo ensayo para iluminar – u oscurecer –algunos de los aspectos que la mujer posee para este autor. De esta manera, por un lado, desde la época del *Adán Buenosayres* y a lo largo de toda su obra, Marechal– y en esto concuerdan la mayoría de sus intérpretes – ha asociado la figura de la mujer con la noción de la *Madonna Intelligenza* promulgada por la tradición de los *Fideli d'Amore*. En este marco, podemos leer ya en sus *Claves de Adán Buenosayres* que la mujer «simboliza el Intelecto trascendente por el cual el hombre se une o puede unirse a Dios, y que simboliza en su "perfección pasiva o femenina"»[87]. Dicho así y llevado a los personajes femeninos presentes en sus tres novelas publicadas –por no hablar de la poesía o el teatro–, el símbolo aparentaba aplicarse al intelecto del hombre y a la facultad del mismo para captar de manera directa el Ser, reuniendo el conjunto de las creaturas a modo de escalera que le permitía ascender a las alturas reencontrándose con Dios. Solveig Amundsen, Thelma Foussat y Lucía Febrero, serían entonces representaciones exteriorizadas de este intelecto o, en todo caso, motivos físicos que despertarían en Adán, Farías y Megafón, aquel aspecto de su intelecto que les permitiría iniciar el viaje de ascenso hacia el Ser. A partir de la aparición de la *Didáctica*, sin embargo, todas estas imágenes y simbolismos adquieren una significación mayor que, si bien no elimina lo anterior, sí lo modifica desde la raíz para colocarlo en un nuevo orden que explica con mayor precisión cuál es el rol de la mujer en la totalidad de la obra de Marechal. La clave está en comprender que el «Intelecto trascendente» no hace referencia al hombre, o al menos no como creíamos, sino que alude al Ser en tanto principio de la manifestación. De esta manera, la «perfección pasiva o femenina» de la que habla el poeta, es exactamente la misma que la que describe en la *Didáctica*:

> «... ese aspecto pasivo del Verbo, raíz y "substancia" de la creación, tiene un nombre de mujer que tú invocas y alabas en tus oraciones

[87] MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas, Op.cit.*, p. 666.

> al decirle "Madre" y a la vez "Reina". Y en verdad te digo que nuestra intelección y nuestro idioma no lograron aún comprender y alabar como se debe a esa Madre sublime y a esa Reina de mil coronas, la cual, si bien lo miras, ha de ser adorada y glorificada "en el Verbo y con el Verbo", cuyo aspecto activo corresponde a ese Varón por excelencia y a ese Hijo que dos veces fue "sacrificado" por su Padre Celeste, primero en la Creación y después en la Redención»[88].

Solveig Amundsen, Thelma Foussat y Lucía Febrero, según esta nueva comprensión, no serían exteriorizaciones o motores del aspecto intelectual del hombre capaz de llegar a Dios, sino imágenes terrenales y reducidas de la perfección pasiva, sustancia o materia del Ser que las creó; contracara de la perfección activa, esencia o espíritu del mismo, cuyas imágenes terrenales estarían representadas a su vez por los personajes de Adán, Farías y Megafón, respectivamente.

Pero, por otro lado, si realizamos un paralelo de la función modélica de Cristo con respecto a los hombres, debemos decir que María sería el modelo a seguir de la mujer a nivel general, atendiendo siempre al hecho de que:

> «... siendo el mal (o lo que recibe tal nombre) solo inherente al principio substancial de la Creación, y siendo la "substancia universal" aquella Madre Sublime que deben reconocer todas las criaturas, es lógico entonces que nuestra Madre sea la "intercesora natural" de los doloridos y maleficiados. Y es bueno que a Ella dirijas tus deprecaciones y confíes tu zozobra, porque le dicen la Puerta del Cielo, y el que a esa puerta llama no ha de llamar en vano»[89].

En este sentido, por lo tanto, la interpretación que Marechal hace de María no sólo tiene problemas en relación con el cristianismo, sino

---

[88] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 91.
[89] *Ibidem*, p. 127.

que también presenta dificultades en el interior de su misma doctrina. Una ambigüedad primordial envuelve a María y a la mujer en general, puesto que, si por un lado encarna la perfección pasiva y sustancial del Ser, aquella que funda la dimensión material de las creaturas y a la que le es inherente un mal original y necesario, por otro lado, se la presenta aquí como la intermediaria, como aquella encargada de ayudar y facilitar al hombre el camino modélico y ascendente trazado por Cristo. Esta misma ambigüedad es la que aparece en los personajes femeninos de las tres novelas, ya que no son más que imágenes poéticas de aquella mujer primera o sustancia de toda la creación, presentada en cada caso bajo la dualidad mujer terrestre/mujer celeste, en donde el primero de los términos representa el costado negativo de la sustancia, en tanto que el segundo manifiesta el costado positivo o mediador que aquel le adjudica. La cuestión contiene elementos para un examen mucho más extenso. Aquí, empero, debemos contentarnos sólo con mencionarlo, pues su estudio en profundidad no se ajusta al objetivo del trabajo, aunque lo que hemos dicho sí ayude a revelar algunas dimensiones de la doctrina metafísica del poeta que permanecían oscuras o indeterminadas hasta la aparición de su *Didáctica por la Belleza*.

En segundo lugar, surge un interrogante que necesita ser explicado, ya que, si la redención se refiere a los acontecimientos sucedidos en el mundo a partir de la encarnación del Verbo en un hombre, no se comprende cómo puede ser que aún permanezcamos en la Edad de Hierro si, como exclamaba Bermúdez, «ese hombre ya ha llegado y está entre nosotros». La clave está en reconocer que, al identificar la segunda manifestación o sacrificio del Ser con la redención cristiana, Marechal coloca a Cristo y a María como aquellos seres humanos capaces de convertir al hombre (y a la mujer) de hierro en el hombre (y la mujer) de oro, gracias a la propia inmolación o negación de sí mismos –en tanto humanos–, lo cual supone la afirmación y exaltación del otro –en tanto aspecto del Ser, o Verbo, o Hijo del principio supremo–. Esta capacidad, sin embargo, no es extensible de manera directa al resto de los hombres. El hecho del sacrificio redentor no

produce la vuelta de los hombres a su estado paradisíaco en forma directa e instantánea, aunque sí habilita y abre la posibilidad para su realización. De esta manera:

> «... si Cristo asume al Adán "centrífugo" para reintegrarlo al centro de la Luz, todas las circunstancias de su Vida, Pasión, Muerte y Resurrección deben constituir un "itinerario" efectivo del retorno humano a su "era primordial", y luego de la universalización del hombre por la vertical del "árbol primero", que también es la vertical de la Cruz»[90].

Ya hemos visto en qué consiste este «itinerario». El doble desengaño, primero con respecto a las creaturas del mundo, y luego con respecto a los componentes individuales y limitantes del mismo ser humano, constituyen los pasos marcados por Cristo para quebrar el destino descendente y ganar el ascenso final. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre la redención cristiana y la que propone Marechal. Mientras que en la primera la salvación del hombre por el sacrificio de Cristo implica la resurrección, es decir, la vuelta a la vida de cada hombre individual completo, en la segunda esto no aparece bajo ninguna forma. En efecto, si bien el poeta menciona la resurrección en algunas ocasiones[91], para él el hombre es salvado propiamente cuando desaparece como hombre. Dicho de otro modo, el itinerario de ascenso al Ser posee para Marechal signo negativo; aquel que ingrese en él debe entender que:

---

[90] *Idem*.

[91] En el verso 27 de *El Cristo* anuncia: «es el Rey Muerto ahora, y enseguida es el Fénix / de la resurrección y el buen oro logrado. / Su madre lo buscaba en las tumbas: / no lo encontró, ¡aleluya!» (MARECHAL, Leopoldo: «Heptamerón» en *Obras Completas I. La poesía, Op.cit*., p. 347). Nótese, sin embargo, que la resurrección está tratada por ausencia. Lo mismo sucede con los protagonistas de las novelas. Tanto Adán, como Farias y sobre todo Megafón realizan un itinerario en el que al final desparecen, se funden y desmembran en la unidad total y absoluta del Ser.

> «... la metodología del ascenso por la belleza, tal como te la propongo, se resuelve al fin, 1º) en una suerte de "negación de las criaturas" que tú debes realizar con el objeto de "afirmarte a ti misma", y 2º) en una suerte de "negación de ti misma", ya que las operaciones a que te induzco van encaminadas a lograr que "tú desaparezcas" y a que aparezca en tu lugar el Hermoso Primero»[92].

La inmanencia radical de la que hemos estado hablando en otras ocasiones, aparece también aquí bajo un nuevo rostro que desvanece una vez más la realidad del mundo, con el hombre incluido, en la unidad del Ser que no lo manifiesta, sino que se manifiesta. Este nuevo aspecto de la metafísica de Marechal se enfrenta con fuerza a la concepción de algunos de los autores que hasta hace muy poco podían ser considerados sus fuentes directas[93]. Nunca podría corresponderse, por ejemplo, con la manera de entender la redención que posee Dionisio. Considerando la «Salvación» como uno de los Nombres Divinos, el teólogo explica que es:

> «... la primera de todas, pues conserva a todas las cosas inmutables en sí mismas, tranquilas, inalterables respecto al mal, y protege la paz en todas y el que no sean atacadas, estando cada una de ellas dispuesta según sus propias leyes. Evita toda desigualdad y acción contraria en todas las cosas y confirma las propiedades de cada una

---

[92] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 80.

[93] En la primera parte, contraponíamos esta inmanencia radical con la respuesta que Pérez, basado en Santo Tomás de Aquino, daba sobre la creación, la composición ontológica de los seres y la relación que mantienen con Dios entendido como «la-mismísima-acción-de-existir-subsistente»: «... la acción de existir que hace que el ente sea ente no es una degradación, y lo subrayamos, de La-mismísima-acción-de-existir-subsistente, porque lo que se opone a Dios, así determinado, es la nada, como también, lo que se opone al ente en cuanto ente, es decir, a la acción de existir que hace que el ente sea ente, es la nada (...) el ente es tan real como Dios. Justamente, porque no es Dios. Mejor dicho, porque el ente es creado de la nada el ente es tan real como Dios, sin ser Dios ni, de ningún modo, de naturaleza divina» (PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad, Op.cit*., pp. 154-155).

> de ellas de manera que permanezcan inmutables y no pasen a lo contrario. Por eso también se podría celebrar a esta Salvación, desde la perspectiva de la Sagrada Escritura, como Redención...»[94].

Gracias a la claridad que ofrece el contraste entre estas concepciones, se revela también el engaño en el que caen ciertas interpretaciones realizadas sobre la obra del poeta, muchas de ellas compartidas por nosotros hasta hace muy poco. De este modo, por ejemplo, Giordano concluye su artículo acerca del Bien-Hermosura en Dionisio enlazando la concepción del areopagita con la del poeta argentino:

> «La "muerte gananciosa" de la que habla Marechal es la Vida Eterna, la visión del Otro y la amorosa conversión a Él, el Hermoso Primero que, en virtud de su gracia, llama a cada alma, de tal modo "que no subsista nada en ella a lo que Su amor no pueda unirse" (Bernardo de Claraval)»[95].

Este fragmento podía ser considerado correcto hasta la aparición de la *Didáctica*, en el sentido de que demostraba la filiación de Marechal con la tradición greco medieval y cristiana en general, y con Dionisio en particular. Luego de la publicación, sin embargo, ni el fragmento ni el sentido que expresa pueden ser entendidos de la misma manera; la conversión al Otro ya no significa aquí un volverse hacia Él, sino un volverse Él, un transformarse en el Ser mediante una auto negación, en lugar de un verdadero con-vertirse hacia el Ser que sostenga y articule la multiplicidad que conformamos en la unidad que la fundamenta:

> «Recuérdalo incesantemente; y, al mirar el trajín de las criaturas en manifestación, piensa que, a través de su ilusoria multiplicidad, es da-

---

[94] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas, Op.cit*., pp. 79-80.

[95] GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res*-Vista 12, 2017, pp. 163-198, p. 198.

> ble presentir en ellas al sacrificado Único. Ya sabes cómo, en el dominio de la manifestación individual a que pertenecemos actualmente, la "conciencia del yo" está induciéndonos en una formidable "ilusión separativa", la cual nos hace creer, muy ilusoriamente, que somos las "víctimas reales" del Sacrificio. Pero bastaría con que "transformáramos" la conciencia del "yo mismo" en la conciencia del "Sí mismo" que atañe a mi Señor (y por ende a todas las criaturas vistas en su Principio esencial) para que la ilusión se disipase y con ella todas las caras aparentes de la Creación, detrás de las cuales resplandecería entonces la cara única, real y eterna del Hermoso Primero»[96].

Todo lo cual nos lleva directamente a la respuesta final para la pregunta que funciona de eje en este capítulo: ¿Cuál es la diferencia que existe entre el Ser y las creaturas, en virtud de la cual podemos decir que tanto éstas como aquel son reales? En rigor, no hay ninguna diferencia, porque las creaturas son el Ser o, mejor dicho, las creaturas centralizadas en el hombre no son más que ilusiones de lo único que es real en esta metafísica: el Ser.

Antes de pasar a formular la última pregunta de nuestro estudio, resta analizar quién es propiamente el hermoso primero que Marechal ve resplandecer, ya que, si bien a simple vista parece evidente su identificación con el Ser, es decir, con el aspecto no supremo del principio supremo, estudiado más en profundidad el asunto no resulta tan claro. Para resolver esta última cuestión, estimamos provechoso recurrir a las definiciones de belleza que el poeta nos ofrece, ya que por la belleza encuentra el hombre su sentido en esta doctrina. Marechal afirma que la misma consiste en cierto «esplendor»: «Esplendor de "lo verdadero" (*splendor veri*), dicen los platónicos; esplendor de "la forma" (*splendor formae*), enseñan los escolásticos; esplendor del "orden o de la armonía" (*splendor ordinis*), define San Agustín»[97]. Sobre las primeras dos definiciones, sabido es que

---

[96] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, pp. 128-129.
[97] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 25. Estas tres definiciones de la belleza son mencionadas por el autor en otros textos. Para el esplendor de lo verdadero, véase: *Adán Buenosayres*, p. 396; para

lo que Platón y los platónicos en general llaman verdadero, se refiere a las ideas o paradigmas inteligibles de los que participan todos los seres del mundo sensible, y que se nuclean, al fin, en una idea suprema llamada a veces Bien[98], a veces Uno[99] y a veces Bello[100]. Esta noción de idea se traslada luego a Aristóteles –bien que con algunas modificaciones que ahora no es necesario mencionar–, bajo los términos de «forma» o «esencia», términos que más tarde adopta la escolástica para significar aquello que hace de los seres tales o cuales seres y que involucra, por ende, su verdad. Verdad y forma, por lo tanto, se refieren aquí a lo mismo. La tercera definición, a su vez, cobra sentido si la abordamos dentro del planteo del propio Marechal. En efecto, tanto para este autor, como para Guénon, la esencia de las creaturas es, en el fondo, aquel brillo de la Luz intelectual proveniente del Ser, de modo que el «hilo de Ariadna»[101] al que se refiere en el inicio de su texto, no hace más que develar que la belleza creada es tal, sólo cuando en ella esplende la verdad encerrada en la esencia del Ser, esencia del Ser que sólo se manifiesta cuando toda la creación se ordena (o se armoniza) en referencia a él o, como decíamos antes, se niega a sí misma para afirmar al creador. Quedan articuladas las tres definiciones de belleza de Marechal. El ascenso del hombre parece realizarse entonces en dirección al Ser, aspecto no supremo del principio supremo o No Ser.

---

el esplendor de la forma: *San Juan de la Cruz: Cántico espiritual*, p. 180; y para el esplendor del orden o la armonía: *Recuerdo y meditación de Berceo*, p. 121; la primera disponible en el tomo tres, y las otras dos en el tomo número cinco de sus *Obras completas* editadas por Perfil Libros.

[98] PLATÓN: *Diálogos IV. República*, Trad.: Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, pp. 332-333.

[99] PLATÓN: «Parménides» en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista Político*, Trad.: María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988, p. 36.

[100] PLATÓN: «Banquete» en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Trad.: Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1988, pp. 264-265.

[101] MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit.*, p. 77.

Pero, si afinamos el ojo y prestamos atención, descubrimos que, si bien las definiciones de belleza explican claramente qué es aquello que en ella esplende, esto es, el Ser, no aclara, por el contrario, en qué deriva el esplendor, que es finalmente la médula y el corazón mismo de la belleza, y que se torna por eso la meta y el destino final del hombre en ascenso. En este sentido, y aquí es donde surge el problema y una nueva ambigüedad, justo cuando Marechal parecía haber concluido su exposición acerca del itinerario que debe seguir el ser humano, agrega que «... la hermosura es el esplendor de un *principio informal* que ilumina las formas, pero sin entrar en la *individuación* de las mismas»[102]. Vuelve así, por lo tanto y sin dar mayores explicaciones, al mismo sitio del que partió. El único argumento al que alude para intentar justificar este salto del Ser al No Ser[103], es el siguiente:

> «... no hay ninguna distinción *formal* entre lo que me dice la belleza de un pájaro, de una flor, de una columna griega o de un movimiento sinfónico, pues todos esos *homologados* de lo bello no son para mí sino trampolines que me hacen saltar instantáneamente a la intelección y contemplación de una belleza más alta, sin forma ninguna, indecible, deleitable, que se me aparece de súbito en el secreto vértice del alma»[104].

Si retomamos ahora la serie de interrogantes que han ido surgiendo a lo largo del trabajo, debemos preguntar: ¿Por qué entonces la belleza debe ser el esplendor de un principio informal y no del principio formal por excelencia que es el Ser? ¿A través de qué razonamiento o, si se quie-

---

[102] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del alma por la Belleza, Op.cit*., p. 27.
[103] En el tercer capítulo de la primera parte vimos cómo anteriormente realizó un salto en sentido inverso, del No Ser al Ser, que tampoco explicó, más allá de la afirmación del todo injustificada del surgimiento de éste a partir de aquel, ya que, si el No Ser es capaz de crear o manifestarse en el Ser, ¿por qué no creó o se manifestó directamente en el mundo? ¿Cuál es la necesidad de este aspecto no supremo y aparentemente intermediario del principio supremo?
[104] MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso por la Belleza, Op.cit*., p. 27.

re, mediante qué movimiento intelectual transfiere Marechal el fin del camino de ascenso desde el Ser al No Ser, sin perder en tal transferencia la misma meta y destino del hombre, el cual ya proviene de un creador emanado de un principio insondable y desvinculado, y se ve acorralado ahora por ese mismo principio que, más allá de cualquier rodeo teórico, estético y poético, continúa siendo insondable y desvinculado de los seres que supuestamente fundamenta, a causa de su informalidad, y no manifestación extremas? ¿Qué sucede con el mundo y con el hombre dentro de esta metafísica que afirma que no son auténticamente reales? ¿Cómo podemos siquiera mencionar algo sobre ellos si su realidad apenas alcanza el rango de la ilusión? El autor no ofrece respuestas para estas preguntas, y no las ofrece porque, en el fondo, no hay ni siquiera una respuesta posible al problema que su metafísica plantea. Lo que sí hay, en cambio, es la posibilidad de entender por qué y cómo llega a las afirmaciones que llega, pero para ello debemos salirnos de su concepción y, desde afuera, intentar ver la estructura general que la compone.

Apéndice

Atendiendo a la posibilidad planteada hace un momento, podemos decir que la metafísica, desde antaño, siempre se ha ocupado de los entes y del fundamento de los entes que, independientemente del nombre que cada autor le dé, nosotros llamaremos Ser. De este modo, la cuestión metafísica por excelencia sería aquella que se ocupa de dar cuenta tanto de la realidad de la multiplicidad (los entes), como de la realidad de la unidad (el Ser) y de la realidad de la relación efectiva que entre ambas se establece. Afirmados en esta definición, entonces, podríamos preguntarle a Marechal cómo aborda él en su doctrina tal cuestión. En principio, diríamos que la unidad que da sentido y articula toda la multiplicidad, se identifica en su obra con el No Ser por su absoluta universalidad. No obstante, si examinamos el asunto con un poco más de detenimiento, descubrimos que, en rigor, el principio supremo de su metafísica no es nada en sí mismo, ni tampoco es nada en relación con la multiplicidad

que supuestamente fundamenta. Pero si esto es así, ¿por qué entonces apela a este principio completamente prescindible? La respuesta se encuentra en el comienzo mismo del libro de Coulson:

> «En una entrevista en Santiago de Chile Leopoldo Marechal usó el término "esencial" para definir su filosofía. Su afirmación no fue gratuita por cuanto respondió a un cuestionamiento sobre posibles influencias de Camus en su obra; al negarlas, el novelista empleó el término como antónimo de "existencial"»[105].

Un poco después, la autora explica por qué el esencialismo y el existencialismo se presentan como concepciones opuestas, y por qué Marechal opta por la primera:

> «La noción de "esencial" puede aclararse invirtiendo las premisas del existencialismo: la esencia del hombre no es ilusoria ni problemática sino el punto de partida de la especulación filosófica; la esencia precede a la existencia (el hombre "es" en el Espíritu antes de "existir" en la Materia); el Absoluto no es un destino que el hombre deba construir sino un Ser existente desde toda la eternidad y al cual tiende espontáneamente el espíritu humano; la existencia del hombre no excluye sino, por el contrario, prueba la existencia de Dios, así como la realidad relativa, limitada, defectuosa del mundo manifestado presupone la realidad absoluta, infinita y perfecta del Supremo Manifestador»[106].

Encuadrado en la misma metafísica, René Guénon desarrolla y defiende conclusiones similares. La cita del metafísico galo reafirma, además, el asunto de la misión asumida por Marechal y recuerda el análisis realizado en la primera parte sobre el esencialismo absoluto que atraviesa a toda la manifestación:

---

[105] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit.*, p. 13. La entrevista a la que se refiere está publicada en VILLARROEL, Edmundo: *De Adán Buenosayres a Leopoldo Marechal*, Portal nº 6, diciembre de 1967, Santiago de Chile.
[106] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit.*, p. 14.

> «Por lo que hace a la manera de cómo se puede comprender lo que hemos llamado la traducción de las verdades metafísicas en lenguaje teológico, pondremos sólo un ejemplo en extremo simple y elemental: esta verdad metafísica inmediata: "el Ser es", si se quiere expresar en modo teológico o religioso, dará nacimiento a esta otra proposición: "Dios existe", que no le sería estrictamente equivalente sino con la doble condición de concebir a Dios como el Ser universal, lo que está muy lejos de haber tenido lugar siempre efectivamente, y la de identificar la existencia al ser puro, lo que es metafísicamente inexacto»[107].

Esta separación entre Dios, Ser y existir, aparece también en Plotino, bien que con las diferencias propias de la filosofía en la que se encuentra:

> «¡Si ni siquiera vino a la existencia! Son las demás cosas, las posteriores a él, las que vinieron a la existencia gracias a él. Por tanto, lo que es anterior a la existencia ¿cómo pudo venir a la existencia sea por obra de otro, sea por obra de sí mismo?
> Pero esto no venido a la existencia ¿qué es?
> Aquí es donde hay que callarse y desistir, y estando con la mente desconcertada, dejar de seguir indagando»[108].

De este modo, afirmar que es inexacto identificar al Ser puro con la existencia, es afirmar que el Ser no existe o, dicho con mayor precisión, que el Ser es, porque no es posible atribuirle al mismo tiempo la existencia. Lo que existe, por el contrario, no es el Ser, sino los entes que, según lo que hemos visto, se reúnen y concentran en el hombre como centro integral de la multiplicidad. Pero todo esto nos llevaría a la paradójica conclusión de que, para Guénon y Marechal –y en cierto sentido, también para Plotino–, el Ser es porque no existe, mientras que los entes no son porque existen. ¿Cómo se resuelve esta paradoja? ¿Qué entienden estos autores por Ser,

---

[107] GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Op. cit*., p. 107.
[108] PLOTINO: «Enéada VI» en *Enéadas V-VI, Op.cit*., p. 510.

por esencia y por existencia? ¿Qué relación tiene el no ser de los entes con el No Ser del principio supremo? Todos estos interrogantes descubren ciertas inconsistencias presentes en la doctrina del poeta, inconsistencias cuya explicación sólo se vuelve posible si nos salimos por un momento del punto de partida que las sustenta y que nos llevan a plantear este apéndice como un agregado externo al análisis, pero estrechamente vinculado a él en el sentido de que, en lugar de hablar de o desde Marechal, nos ocupamos ahora de hablar sobre Marechal, intentando dilucidar cuáles son las conclusiones finales hacia las que nos conduce su doctrina.

En este sentido, autores como Pérez y Gilson entienden que tales inconsistencias vienen causadas por un «pequeño error al principio que llegaría a ser un tremendo error al final»[109], error que lleva al fracaso de la metafísica, originado por «haber los metafísicos sustituido el ser, y tomado como primer principio de su ciencia, uno de los aspectos particulares del ser estudiados por las diversas ciencias de la naturaleza»[110]. Para estos autores en los que ahora nos basamos, pues, todo error o fracaso metafísico sucede por una confusión compleja sobre el término «ser», que a su vez refleja una reducción de lo que éste significa en la realidad:

> «La palabra *ser* puédese entender ya como un verbo, o bien como un nombre. Tomada como un verbo, significa el hecho de que una cosa es; tomada como nombre, significa "un ser", es decir una de las cosas de las que afirmamos que son»[111].

En principio, esta anfibología no aparenta contener grandes dificultades y, de hecho, el predominio que el uso le ha otorgado a la palabra

---

[109] PÉREZ, José Ramón: *Discurso del método medieval. Amor y Verdad IV*, Ediciones del Copista, Córdoba, 1997, p. 225. La frase está tomada del proemio de *El ente y la esencia*: «Porque un pequeño error al principio es al final grande...» (SANTO TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*, Trad.: Edualdo Forment, EUNSA, Navarra, 2002).

[110] GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1951, p. 9.

[111] *Ibidem*, p. 13.

en su forma verbal sobre la nominal, parece despejar cualquier tipo de inconveniente, ya que, si el ente es «un ser que es», un «lo que es», lo más importante en todo caso consiste en el hecho de que «sea», de otro modo sólo sería un mero «lo que», lo que es igual a decir que ese ente no es nada. La palabra «ser» en su forma verbal, por lo tanto, significa que ese ente es efectivamente en la realidad. Sin embargo, también es posible entenderlo al revés y, en lugar de afirmar que «ser» un ente significa que ese ente es, establecer, en cambio, que un ente es porque es «un ser». Inclusive nos resulta más sencillo concebirlo de este modo, pues nuestra forma de conocimiento está más habituada al nombre, es decir, a aquello que expresa el concepto de un ser, que a la asimilación del acto por la cual es. Se produce así una primera confusión tendiente a disolver el significado verbal del vocablo dentro del significado nominal:

> «En efecto, si porque *x* es, es un ser, decir "*x* es un ser" parece inmediatamente equivaler a decir "*x* es". Pues bien, ambas fórmulas están muy lejos de ser equivalentes, y aquí es donde se descubre la anfibología del vocablo, porque si es (...) cierto que x sea un ser, no se sigue inmediatamente que *x* sea, a no ser en el sentido indeterminado y muy diferente del que se partió: que *x* es un ser real o posible. Por esta razón el lenguaje, siguiendo aquí la incertidumbre del pensamiento, espontáneamente ha doblado el verbo "ser" con otro verbo, cuyo objetivo es precisamente asumir la función existencial que primitivamente era la suya y que poco a poco ha dejado de ejercer»[112].

El nuevo verbo, como ya podemos adivinar, es el verbo «existir», el mismo que utilizamos regularmente cuando queremos expresar de un ser que es o existe. Gilson desarrolla el proceso histórico por el cual la función de la palabra «ser» fue perdiendo lo que tenía de sentido existencial para ganar en sentido nominal hasta que, alrededor del siglo XVII, diversos filósofos comenzaron a emplear el verbo «existir» con

[112] *Ibidem*, p. 14.

el fin de subsanar la confusión anterior. De esta manera, por ejemplo, cuando Descartes se ocupa en sus *Meditaciones Metafísicas*: «De Dios, que existe»[113], está pensando claramente en el «ser» Dios, que «existe». Este intento de esclarecimiento, sin embargo, provoca en realidad más problemas que soluciones, pues «el lenguaje cambia así una anfibología por otra, con peligro de multiplicar los errores que quiere evitar»[114]. Ciertamente, así como el término «ser» contiene en sí dos sentidos posibles, así ahora también el término «existir», al ser equiparado a la forma verbal de ser, carga con un sentido que no le es exclusivo ni, de hecho, expresa lo que originalmente significa.

> «*Existere*, o mejor *exsistere*, está claramente compuesto de *ex* y *sisto*, verbo cuyo participio pasado, *status*, indica muy claramente el orden de nociones que introduce. *Sistere* puede recibir muchos sentidos, sobre todo el de estar colocado, tenerse, mantenerse, y subsistir. *Ex-sistere* significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen. Por eso los sentidos más frecuentes de *existere* son los de aparecer, mostrarse, salir de...»[115].

Comenzamos poco a poco a vislumbrar en qué reside el error y el fracaso de la doctrina de Marechal, influenciada por la de Guénon. Vamos comprendiendo, aunque sea de manera rudimentaria, por qué la creación de los entes es presentada como una manifestación del Ser y por qué Coulson declara acertadamente que, para Marechal, el hombre «es» en el espíritu antes de «existir» en la materia. No obstante, antes de pasar a las respuestas finales que surgen como fruto de este análisis, examinemos más en profundidad el motivo por el cual se produce este salto de sentido en el vocablo «existir» –ocupado en marcar la relación de algo con su origen– como sustituto del verbo «ser». Gilson explica que el

---

[113] DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Trad.: Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 31.
[114] GILSON, Étienne: *El ser y la esencia, Op.cit.*, p. 15.
[115] *Idem*.

motivo del salto se debe a que, en la experiencia sensible, que es el punto de partida de cualquier conocimiento humano, todos los seres aparecen como seres existentes, por la sencilla razón de que todos los seres sensibles alcanzan la realidad por alguna causa u origen. Por consiguiente, los únicos seres de los que tenemos experiencia son seres existentes, porque para poder ser, deben provenir necesariamente de algún origen, esto es, deben existir. De ahí que se tome inicialmente al verbo «existir» como equivalente del verbo «ser», aunque, siendo estrictos, no sería correcto afirmar que los entes son *existentes*, sino que los entes *son* como resultado de su *existencia*.

En consecuencia, la doble confusión acontecida sobre el verbo «ser» y su sustitución final por el verbo «existir», ha provocado una desvalorización de la función existencial que aquel poseía, pasando a ocupar por ello una función meramente atributiva en el juicio. El término «ser» en su modo verbal, se utiliza hoy en día para unir los dos términos de una proposición. Así pues, cuando queremos expresar alguna cualidad o condición de un sujeto, decimos: el perro «es» fiel; el hombre «es» mortal, el poema «es» bello, etc.; en cambio, cuando queremos expresar que el perro, el hombre o el poema son reales, decimos de ellos que «existen».

Pero la confusión no termina aquí. Alrededor de la primera mitad del siglo XX, justamente aquella en la que Marechal madura sus ideas, se da

> «... una tentativa para disociar de nuevo las dos nociones que, desde el siglo XVII, tendía la lengua francesa a confundir. Los diversos movimientos que se reúnen, a veces a pesar de sus protestas, bajo el común vocablo de "existencialismo", convienen al menos en esto, que la existencia se distingue del ser hasta el punto de oponerse a él en ciertos casos (...). De ahí un nuevo equívoco, con que la lengua metafísica moderna se ve cargada una vez más, y que se debe a que el primer sentido de "existencia" tiende a suplantar al segundo, lo cual origina innumerables confusiones»[116].

[116] *Ibidem*, p. 17.

Puesto en otros términos, el existencialismo es responsable de desarticular la equivalencia producida entre el verbo «ser» y el verbo «existir», recuperando el sentido original del segundo término, aunque manteniendo la confusión sobre el primero, al cual le adjudica la forma de un nombre, olvidando que la función que debería cumplir es la de un verbo. De esta manera, afirma Gilson, brotan argumentaciones tan extrañas como la siguiente:

> «Decir que un ser cualquiera existe, puede significar simplemente que "es", o, alternativamente, que accede al ser a partir de su origen; y decir que un ser "es" puede significar simplemente que "existe", o, si carece de origen, que no existe. Si se dice, por ejemplo, que "Dios es", casi todos entienden por esas palabras que existe; y si se dice que "Dios no existe", esos mismos entenderán que "Dios no es". Sin embargo, la consecuencia no es válida sino a los ojos del existencialismo contemporáneo, porque si Dios es, ¿a partir de quién existiría? Es pues necesario decir que, si Dios "es", Dios no existe»[117].

Alcanzamos así la misma paradójica respuesta que Coulson, explicando apropiadamente a Marechal, ofrece para resolver el problema metafísico de la unidad y la multiplicidad. Cuando el poeta afirma que la conciencia del yo nos vuelve una simple «ilusión separativa» encargada de hacernos creer que somos reales, lo que expresa es que, en tanto seres provenientes de un origen, no somos un ser, sino que existimos en virtud de ese origen como seres existentes. Del mismo modo, cuando afirma que el único, eterno y real hermoso primero es aquel que debemos afirmar para romper esa ilusión separativa, significa en realidad que el Ser es un ser –de hecho, es el único ser– que, por no tener un origen efectivo, no existe. Por consiguiente, la contraposición que realiza al definirse como esencialista frente a los existencialistas, está hecha dentro de un bamboleante y desajustado andamio terminológico construido sobre la misma confusión, pero elevado en la dirección opuesta; mientras el existencialismo pone el foco en los seres exis-

[117] *Ibidem*, p. 18.

tentes y en la nada circundante que los abruma, Marechal pone el foco en el Ser puro y en la ilusoria imagen que manifiesta bajo la engañosa figura de sus creaturas. La realidad, por lo tanto, está compuesta por un Ser único y exclusivo y por una multiplicidad de ilusiones existentes e irreales. El fracaso de esta metafísica, en el sentido de la búsqueda y reconocimiento de un principio que fundamente la realidad tanto la unidad como de la multiplicidad, se debe pues al hecho de haber tomado y reducido el sentido del ser sólo a su aspecto nominal, dejando afuera su aspecto verbal, que es justamente aquel que permite resolver el problema metafísico.

Pero la confusión terminológica no es, por una parte, ni la única ni la más grave falta en la que incurre esta metafísica, así como tampoco permite explicar, por otra parte, por qué Marechal coloca al No Ser como el principio primero de su doctrina, ya que, según lo que hemos visto, ninguna de las posibles acepciones de las palabras «ser» o «existir» se adecuan a lo que el poeta entiende por tal principio. Por encima de esta primera falta aparece entonces un error mayor, cuya peligrosidad afecta no ya al vínculo entre el lenguaje y el sentido, sino a la relación que se da entre este último y la misma realidad que expresa. Tal error es el que se ocupa de despejar el filósofo José Ramón Pérez en su análisis y comparación del ente en tanto sujeto que participa del acto de ser o existir, tomados en este caso como conceptos equivalentes. De este modo, por ejemplo, podemos decir que un ente es similar a un cantante; mientras el primero es un sujeto, una cosa que ejerce un acto que lo define como tal, el segundo también es un sujeto, una sustancia que ejerce una acción diferente, aunque igualmente definitoria. Es decir, mientras el acto de ser hace del primer sujeto un ente, la acción de cantar convierte al segundo sujeto en un cantante. La diferencia, sin embargo, no se da simplemente y como podríamos creer a simple vista, por el hecho obvio de que ser y cantar no son lo mismo, sino fundamentalmente porque mientras que para ser no es necesario cantar, para cantar siempre es necesario antes, ser. Dicho de otro modo, mientras se puede ser un ente sin ser cantante, es imposible ser cantante sin ser, además, un ente. Y ello porque el acto de existir es «la acción que hace que el sujeto sea ente; la que hace que "lo

que es", sea. Sea real. Sin esa acción, es nada. Y la nada, no es. Precisamente, es nada, ni siquiera sujeto, porque no tiene la acción de existir»[118].

Ahora bien, más allá de esta comparación que determina la prioridad de un acto sobre una acción en lo que hace a lo real, se vuelve razonable preguntar, además, por lo que es cantar y por lo que es ser para, gracias a ello, comprender mejor las naturalezas del cantante y del ente. En este sentido, resulta bastante sencillo esbozar una respuesta a la primera pregunta. Podemos decir, verbigracia, que cantar es una acción humana consistente en la emisión de sonidos producidos con una cierta armonía a partir del aire que brota de los pulmones y que hace vibrar las cuerdas vocales. Obtenemos así una definición general, fisiológica, de lo que es cantar. Distinto es el caso si trasladamos la misma pregunta al ámbito del ser, esto es, si preguntamos ¿Qué es el ser?, nos enfrentamos enseguida con la dificultad de que la pregunta, tal y como se plantea, está mal formulada. El error de la formulación, según Pérez, reside en que al interrogar sobre el qué del ser, se intenta hacer del mismo una cosa, un nuevo sujeto, cuando, como ya hemos visto, el ser no es un sujeto, no es una cosa, sino que es aquello que hace que la cosa sea, tenga realidad. La dificultad, en consecuencia, aparece cuando tratamos de determinar al ser del ente con nuestro modo habitual de hacerlo: mediante el concepto. El concepto, como sabemos, está encargado de expresar, de significar «aquello que» la cosa es, es decir, la esencia o la forma de la cosa y no su existencia, la cual no es expresable por ningún concepto, sencillamente porque no significa ninguna esencia, sino aquello que hace que el ente –que tiene una esencia– sea real. Al intentar conceptualizar el ser del ente, pues, «habríamos reducido el "es" del ente al "algo" del mismo. Habríamos, en tal caso, reificado la realidad, cosificado la realidad»[119].

Y esto es, precisamente, lo que ocurre en la obra de Marechal. En efecto, como afirma Coulson, el centro de su metafísica recae en el Hijo o Verbo creador[120], esto es, en el Ser como aspecto no supremo

---

[118] PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad, Op.cit*., pp. 146-147.

[119] PÉREZ, José Ramón: *Discurso del método medieval. Amor y Verdad IV, Op.cit*., p. 225.

[120] COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica, Op.cit*., p 16.

del principio y no, como hasta hace poco creíamos, en el No Ser como el aspecto supremo del mismo. Toda su doctrina cobra sentido gracias al Ser que, si bien contiene en sí dos polos o perfecciones distintas, una de ellas es la que determina genuinamente su centralidad. La perfección esencial o formal del Ser es la que actúa como la unidad en la metafísica marechaliana. Por debajo de esta unidad, se despliega la multiplicidad de creaturas que, de acuerdo a lo que hemos visto, no son o, en todo caso, poseen un ser ilusorio con respecto al Ser que se manifiesta en ellas. Esta realidad disminuida de la multiplicidad se impone desde el momento en que Marechal reduce el Ser a la esencia, despojándolo en el mismo movimiento de la existencia, y anulando la posibilidad de que no exista más que un solo ser verdaderamente real. Puesto en otros términos: si todo lo que es se reduce a la esencia, debemos concluir necesariamente que algunas esencias expresan mejor lo que es ser que otras, por lo cual, estas esencias mejor dotadas son más que las otras, cosa que efectivamente afirma el poeta cuando establece su serie de jerarquías ontológicas. Llevado al extremo, este razonamiento necesita postular una esencia que sea la máxima expresión de lo que es, puesto que de lo contrario nada sería o, lo que para el caso es igual, todas las cosas serían algo diferente de lo que son, consecuencia que va en contra de la misma definición de esencia. Y la esencia que expresa de forma perfecta lo que es ser se identifica, precisamente, con el Ser que Marechal entiende como el creador y el redentor de los hombres y del mundo.

Ahora bien, el problema que trae esta metafísica claramente inmanentista, es que mientras la esencia lleva inevitablemente al gradualismo, la realidad es, por el principio evidente de tercero excluido, taxativa y única; siempre podremos decir que determinado ente es más o menos cantante, o sea, que expresa en mayor o menor grado la esencia de «lo que» es cantar, pero no podremos nunca, en ningún caso, entender que un ente es más o menos ente, porque o «es» ente, o ejerce el acto de ser, o no es nada. En la metafísica elaborada por Marechal, por lo tanto, la unidad se devora a la multiplicidad y, en lugar de ofrecer una solución, acrecienta el problema al poner en peligro su realidad.

Sin embargo, y a pesar de todos los intentos que hemos realizado hasta aquí, todavía queda sin explicar el lugar que ocupa en ella el No Ser y la razón por la que el poeta lo considera el principio supremo de su doctrina, aunque luego parezca olvidarse de él y enfocarse por completo en el Ser. Podríamos ofrecer una respuesta simple, y decir que Marechal acude al No Ser por la influencia recibida de las tradiciones orientales, sea de manera directa, o por intermedio de la obra de divulgación realizada por Guénon. Pero, si bien la respuesta sería acertada, no es suficiente para entender por completo el sentido que tiene el No Ser para nuestro poeta. A esto se le suma el hecho de la negatividad intrínseca con que carga, la cual hace que cualquier intento de definición lo elimine como No Ser, para convertirlo en algún tipo de ser determinado, limitado, relativo y manifestado. No obstante, si nos corremos de la reducción del ser a la esencia y aceptamos por un momento que pueda darse el caso de un ser que no tenga esencia, sino que sea pura existencia, quizás podamos vislumbrar la insistencia con que Marechal recurre a este principio. De esta manera, podríamos decir que el No Ser no es nada, en el sentido de que no es ninguna esencia, sino que se ubica por encima de la esencia fundamentándola como un principio más universal y absoluto que la esencia. Esto es lo que parece afirmar al menos en el *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, cuando define a ésta última como el esplendor de un principio informal encargado de reunir e iluminar a los seres. Esto es también lo que parece que recupera de algunas de las fuentes complementarias que nosotros hemos considerado como en el caso de Dionisio y, en algún sentido, de Tomás de Aquino. Visto así, por ende, el No Ser posibilitaría la existencia concreta (no ilusoria) de la multiplicidad y resolvería tanto el error como el fracaso en los que incurre esta metafísica. Sin embargo, Marechal no es del todo claro en este punto y, si bien sostiene la presencia de un principio informal, no consigue definirlo más que dentro de la plataforma esencialista en la que ya se encuentra. Por eso los acercamientos realizados al No Ser son siempre por la negativa: es el principio que no tiene límites, que no está determinado, que no se manifiesta, que no tiene forma y que no es una esencia. Parece que nunca podremos encontrar una

definición acerca del sentido del No Ser, porque cada vez que el poeta intenta hablar de él lo hace dentro de una concepción que entiende que todo lo que es, todo lo que existe, se identifica en última instancia con la esencia. Por este motivo, además, si hacemos la prueba de eliminar el principio corriendo la mirada cada vez que es nombrado en sus obras, descubrimos que todo continúa igual, se sostiene exactamente el mismo modelo metafísico con los mismos elementos compositivos. Y esto es, precisamente, lo que ha permitido que interpretemos esta metafísica de una determinada manera hasta antes de la publicación de la *Didáctica* y que, luego de su aparición y de la afirmación en ella de este principio como el supremo, tengamos que modificarla desde la raíz. Es como si, habiendo visto Marechal el problema en el que estaba sumergido, y siendo consciente de la necesidad de una vía de escape, no alcanzara nunca a ingresar en ella para recorrerla y ver qué era lo que realmente había más allá de la esencia.

Por lo tanto, y antes de pasar a las conclusiones, nos vemos arrastrados por la necesidad a afirmar que, pese a los esfuerzos realizados, la doctrina elaborada por Marechal no resuelve la cuestión metafísica, no resuelve la cuestión de la unidad y de la multiplicidad o, en todo caso, la resuelve pero de forma errónea, fallando a nivel terminológico en cuanto al uso que hace de los vocablos «ser» y «existir», y fallando a nivel conceptual al intentar reducir el acto de ser del ente a su esencia, de manera tal que su metafísica conduce a una afirmación exclusiva de la unidad, a una disminución de la realidad de la multiplicidad, y a un intento por volver a afirmarla a partir de un principio indeterminado, aislado y desvinculado que conduce, más allá de los diversos intentos para evitarlo, hacia la misma indeterminación, aislamiento y desvinculación de los que se partió.

Conclusión

En las conclusiones preliminares a las que arribamos en la primera parte de nuestro estudio, alcanzamos a ver que la publicación de la *Didáctica*

por la Belleza o *Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero* implica un cambio profundo en la doctrina metafísica que compone la obra de Marechal. La aparición de este texto, que cierra y culmina la totalidad de la obra del poeta, enlaza su metafísica con la de René Guénon como fuente principal, y se asocia, de manera complementaria, a otras fuentes que antes parecían ocupar un espacio de mayor relevancia. Algunas de estas fuentes complementarias –Plotino, Dionisio, Tomás de Aquino– han sido puestas a prueba por nosotros a lo largo de todo el análisis, de manera que, al contrastar algunos de sus principios con los que enuncia Marechal, pudimos comprobar que, si bien muchas veces hay coincidencias, las mismas no superan el plano terminológico o particular, siendo el sentido profundo de tal terminología o el orden general dentro del que se ubican de origen netamente guenoniano.

En este sentido, en la primera parte llegamos ver los cambios producidos en la doctrina de Marechal a partir de tres grandes ejes. Marechal es un autor predominantemente guenoniano porque: a) asume la misión que el metafísico galo lega a Occidente, consistente en una recuperación de la tradición cristiana-católica y una adecuación de la misma a las doctrinas orientales para terminar con la crisis de la modernidad y el peligro de un fin del mundo; b) realiza dicha adecuación al intentar equiparar la figura de Dios padre con el No Ser como principio supremo, indeterminado, ininteligible, aislado del proceso de manifestación y desvinculado de esta última una vez manifestada; y c) entiende, también dentro del cumplimiento de esta misión, que la creación de los seres es una manifestación exclusiva del Ser, aspecto no supremo del principio, comparable al Hijo o Verbo de Dios, el cual realiza un proceso inmanente y necesario mediante el cual se produce un desdoblamiento en su interior entre un principio activo, esencial y masculino y un principio pasivo, sustancial y femenino que son los polos de toda la manifestación. Entre ambos se despliega una Luz intelectual –una imagen deformada del Espíritu Santo–, enviada por el polo esencial hacia el polo sustancial, lo que da lugar al surgimiento de todos los seres, ordenados de acuerdo a una jerarquía ontológica que tiene por cima el espíritu y la bondad y por fondo, la materia y la maldad.

Quedaba por completar el análisis con un estudio de la manifestación, pero no ya desde el punto de vista de su principio, sino de los mismos seres manifestados. Este fue el objeto central de toda la segunda parte, en la cual pudimos confirmar lo que ya veníamos trabajando de manera previa. De esta manera, pudimos reconocer la transferencia realizada por Marechal desde la metafísica guenoniana al cristianismo, en el desarrollo que el mismo hace de su filosofía de la historia. Encuadramos esta parte de la doctrina del poeta a partir de dos planos o trazados históricos, los cuales consideran el andar del hombre por el mundo tanto a nivel macrocósmico, como un actor más encargado de expresar al Ser dentro del conjunto de la manifestación universal; como a nivel microcósmico, en tanto centro y síntesis integral de la creación, ocupado en la búsqueda de una posibilidad que le deje intervenir y modificar el curso del trazado anterior.

Vimos así que el poeta divide la historia en cuatro edades sujetas a leyes cíclicas inexorables, basándose para ello en un origen doble: por una parte, en el canto hesiódico que plantea una Edad de Oro, una de Plata, una de Cobre y una Edad de Hierro; y por la otra, en el *Manvantara* hindú, el cual señala, en equivalencia con la división cuadripartita anterior, un oscurecimiento gradual de la espiritualidad, hasta llegar al último periodo, el *Kali-Yuga*, época sombría de máxima oscuridad. La línea trazada por estas cuatro edades, por ende, es paralela al recorrido de la creación efectuado por la Luz intelectual desde el polo esencial al sustancial del Ser. A la jerarquía ontológica de la manifestación del Ser en los seres, le corresponde entonces una jerarquía histórica del Ser manifestado en el tiempo. Pero esta correspondencia de jerarquías no sólo actúa sobre el orden de los seres y de los ciclos, sino también sobre la necesidad con que los mismos se despliegan. Así, si en el plano ontológico resulta necesaria la existencia de creaturas con un mayor grado de ser que otras, en el plano histórico hay un destino igualmente necesario que inicia con la paradisíaca Edad de Oro, época de máxima cercanía espiritual entre el hombre, el mundo y su principio creador, y que conduce gradual e indefectiblemente hacia la catástrofe final que promete la Edad de Hierro, momento signado por un materialismo

extremo que amenaza, tal y como ya adelantábamos en la descripción de la época actual según Guénon, con la destrucción parcial o total de lo real.

Frente a esta pendiente descendente fijada por el destino, Marechal pretende abrir una posibilidad de salvación. En esto consiste básicamente el trazado microcósmico de su filosofía de la historia, en donde el hombre es el mismo microcosmos, y lo es por dos razones fundamentales. Primero, por su misma composición, en la cual se ven reunidos todos los planos de la manifestación: la materia por el cuerpo, el aspecto sutil por el alma, y el espiritual por la partícula de Luz intelectual que palpita en su centro. Segundo, por el conocimiento que se deriva de su composición, conocimiento sensible a nivel corporal, conocimiento racional a nivel psicológico y conocimiento intuitivo a nivel espiritual. Bajo la condición medular que le es propia, pues, emprende el ser humano un movimiento triple que Marechal describe inspirándose en Dionisio, y que está orientado a encastrar con el movimiento macrocósmico de la historia. La primera instancia de ese movimiento es, como el general, también descendente y referido al engaño en el que cae el hombre perdido en la multiplicidad material de las creaturas. La segunda instancia, a su vez, implica el reconocimiento de ese engaño por la razón, la cual obtiene un concepto reflexivo de las creaturas que, aunque supera la multiplicidad anterior, no alcanza todavía la universalidad necesaria para ascender al Ser, sino que se mantiene en el plano de las creaturas, viajando a través de ellas por la horizontal de la expansión. La tercera instancia, por último, consiste en la indiferencia a las imágenes sensibles y conceptuales, para atender sólo a la intuición intelectual, instancia que Marechal, basándose en los *Fideli d'Amore*, llama Intelecto de Amor y que asocia al conocimiento por la belleza, capaz de conocer y poseer lo conocido en un acto único, inmediato, placentero y directo. Gracias a esta última fase, pues, consigue el hombre cambiar la horizontal de la expansión por la vertical del ascenso, de manera tal que tanto él como el mundo por él reunido puedan revertir el descenso del destino y regresar al Ser que es el principio y ahora el fin de todo lo que es.

Pero, mientras que el encastre entre los movimientos macro y microcósmico funciona correctamente hasta la instancia horizontal, no podemos decir lo mismo de la intuición producida por el Intelecto de Amor, puesto que la misma involucra la posibilidad del ser humano de invertir el curso inexorable de la historia que se corre de dicho encastre, produciendo un salto o un desajuste que va en contra de la necesidad destinal que trae consigo el despliegue del Ser en el tiempo. Es por ello que el poeta amplía la noción de manifestación y, vinculándola al concepto de sacrificio, postula una segunda forma diferente de la creación, en donde el Ser emana o se hace evidente en el mundo para redimirlo del destino funesto en el que se encuentra. Ahora bien, la manifestación como redención es desarrollada por Marechal a partir de un acontecimiento histórico de carácter ejemplar, consistente en la encarnación del Verbo en un hombre, lo que se identifica en todo caso con el surgimiento de Cristo como figura clave y piedra angular de toda la doctrina cristiana, justamente aquella que, como venimos diciendo desde el inicio, es la que pretende traducir a la metafísica de Guénon.

No obstante, la interpretación que el poeta hace de la encarnación del Verbo, de Cristo y de la redención, no es exactamente la misma que la que promulga el cristianismo católico. Al igual que lo que sucedió con la creación, aquí también parece que las concepciones se corresponden, aunque en realidad esto no es tan así. Por una parte, porque la encarnación de la que habla Marechal no es total como en el cristianismo, sino parcial. Aquí Cristo no es el Verbo hecho carne, sino que sólo es la perfección esencial del Verbo la que se encarna en un hombre, mientras que, para completar la manifestación del Ser, se postula una segunda encarnación que comprende la incorporación de su perfección sustancial en la figura de la Virgen María. La segunda manifestación del Ser, por lo tanto, hace corresponder los aspectos que intervinieron durante la creación con los que ahora actúan en la redención. De este modo, la Virgen María es colocada al mismo nivel que Cristo, asumiendo un carácter paradigmático para la mujer a nivel general. Esta nueva visión sobre la mujer, además, permite una mayor comprensión del lugar que el poeta le otorga dentro de su obra, lugar ambiguo en el fondo, ya que,

si por un lado María surge como la intercesora entre el hombre caído y el Cristo capaz de levantarlo con su sacrificio, por otro lado, no deja de ser la expresión del aspecto sustancial, material y por ende negativo de la realidad. De igual modo, los personajes femeninos que pueblan sus novelas, siempre son presentados bajo la dualidad mujer terrestre/mujer celeste que expresan, por extensión, la misma ambigüedad que ahora se le atribuye a su modelo o principio sustancial. Por otra parte, porque, si bien la figura de Cristo deja sus vestigios para que el hombre pueda revertir su destino y ascender al Ser, el itinerario que trazan sus huellas es semejante pero no coincidente con el del cristianismo. Para Marechal, el ser humano debe seguir el camino de Cristo realizando una doble negación: debe negar la multiplicidad ilusoria del mundo en el que se encuentra y debe negar su propia multiplicidad compositiva, conservando únicamente aquel aspecto de su ontología que lo une al Ser y que recae en la porción de Luz intelectual que lo ilumina. Según esto, la redención es la contracara exacta de la creación; si en ésta el Ser afirma a los seres al manifestarse por primera vez, en aquella el Ser niega a los seres al manifestarse por segunda vez. La metodología que propone el poeta, por lo tanto, toma los primeros pasos del itinerario cristiano católico, pero desestima el último, aquel que, precisamente, permite cerrar el significado de su doctrina. Puesto en otros términos, el poeta se centra en el sacrificio como medio para llegar a la unidad del Ser, pero no tiene en cuenta la resurrección en tanto instancia fundamental y necesaria para que la realidad de la multiplicidad no desaparezca en lo que sería una absorción profunda y total de los seres por el Ser. El hombre, síntesis integral de la creación, debe desaparecer junto con el mundo que él reúne, para fundirse en el principio que antes lo trajo a la existencia, bien que bajo el aspecto de una simple ilusión separativa.

Luego de haber cerrado la serie de preguntas que articularon todo el estudio, nos ocupamos de las consecuencias que se siguen de una doctrina con estas características. La primera de ellas se refiere a la modificación de nuestra interpretación de la obra de Marechal, afirmada a su vez en la de Pérez, con motivo de la publicación de su *Didáctica*. Afirmar que lo que se modifica es nuestra interpretación y no la obra,

es ya concluir bastante. En efecto, más que un cambio en el punto de partida, lo que se revela con la aparición de este nuevo texto es una especie de «blanqueo» de los auténticos principios metafísicos con los que el poeta construye su obra. De este modo, nuestro trabajo permite ver que todas las influencias que actuaban en ella y en la que podemos reconocer elementos de los presocráticos, de Platón y Aristóteles, de Plotino, de Dionisio, San Agustín y Santo Tomás, del gnosticismo, del hinduismo, de Luigi Valli, etc., se articulan ahora por una unidad axiomática que posee una coherencia superior a cualquiera de las anteriores, y que se basa en última instancia en la obra de Rene Guénon. Así pues, nuestra interpretación de Marechal como un autor cristiano, con una comprensión del primer principio metafísico de tipo tomista, se presenta ahora tan incompleta como la que defiende Coulson al considerarlo un autor ecléctico, atravesado por diversas corrientes sin una unidad que las jerarquice. Marechal es para nosotros un autor guenoniano, y ello porque tanto el punto de partida, como el objetivo y la estructura general de su concepción, se desprenden de la metafísica elaborada por el autor francés. Incluso algunos aspectos de la doctrina de Marechal que le pertenecen como aporte propio, caso de la poética desarrollada en varios textos[121], no son más que transferencias de lo que ya afirma a nivel metafísico, es decir, no son más que extensiones sobre áreas específicas de lo que implica partir de los mismos principios metafísicos que Guénon.

La segunda consecuencia arroja luz sobre el éxito de la misión que Marechal toma del metafísico galo y que pretende realizar a lo largo de su obra. De esta forma, pudimos comprobar cómo varias de las cuestiones que trabaja el poeta son problemas de orden metafísico que conver-

---

[121] Algunos de los más importantes son: el poema «Arte poética» que integra el «Quinto Día» de su *Heptamerón*; el encuentro de Adán y sus compañeros en la Glorieta de Ciro Rossini en «Libro Cuarto» del *Adán Buenosayres*; algunos ensayos contenidos en su *Cuaderno de navegación* como «Las cuatro estaciones del arte», «La torre de marfil asediada» y «Del poeta, el monstruo y el caos»; además de textos independientes como *Teoría del arte y del artífice y Teoría y práctica del monstruo*.

gen inicialmente con algunos términos y figuras cristianas: la Santísima Trinidad compuesta del No Ser como Padre, del Ser como Hijo, y de la Luz intelectual como el Espíritu Santo; la noción de creación de la nada; la necesidad de una redención divina a partir del sacrificio de Cristo y de la intercesión de María, son algunos ejemplos de ello. Sin embargo, también fuimos testigos de la no correspondencia final a la que arriban las respuestas dadas a cada una de esas mismas cuestiones: a la indeterminación y desvinculación del No Ser, se opone la pura existencia y la gracia del Dios cristiano; al esencialismo inmanente que se esconde detrás de la noción de «nada» marechaliana, se opone la trascendencia y diferencia infinitas propias de la creación cristiana; a la negatividad de la materia producto de un marcado gradualismo ontológico, la positividad de todos los seres independientemente de lo cada uno sea; a la necesidad histórica que marca un destino descendente inexorable, la libertad de Dios y del hombre; a la equiparación divina entre Cristo y María como aspectos del mismo Ser, la diferencia entre una persona en la que conviven dos naturalezas (una humana y otra divina), frente a otra persona completamente humana, madre de Dios, virgen e inmaculada, pero humana al fin; y finalmente, a la absolutización del sacrificio que funde la multiplicidad en un monismo devorador, la presencia de la resurrección como afirmación simultánea de la unidad redentora y de la multiplicidad ahora verdaderamente redimida.

La misión que Guénon lega a Occidente y que asume Marechal, por lo tanto, tiene un éxito relativo, por no decir fallido. Más allá de su posibilidad, la pregunta que se impone tiene que ver con aquello que pierde el cristianismo en una adecuación de estas características o, dicho de otra manera, en examinar si el cristianismo así expuesto puede seguir siendo considerado cristianismo o, por el contrario, sólo es una metafísica que se sirve de algunos términos y figuras de una determinada religión para acercarla a un contexto al que le resulta más acorde, y a la fe de un autor que ha permanecido disociada y en constante conflicto con su intelecto de manera secreta e inconfesada, o al menos, confusa y enredada, hasta la aparición de un texto póstumo que revela y evidencia, por su carácter central y cúlmine dentro de toda su producción, cuál fue su decisión y

posición final. Creemos que no es posible dar una respuesta segura a esta pregunta, pero creemos también que la misma posibilidad de su planteo provoca ya la inclinación de la balanza hacia uno de los lados, perdiéndose por este motivo el preciado equilibrio que en algún momento pareció poseer.

La última consecuencia a la que arribamos luego de este largo recorrido, no alude ni a las posibles interpretaciones existentes sobre la obra del poeta, ni al éxito o al fracaso de su misión, sino a la validez intrínseca que su respuesta tiene como intento de explicación de lo que conforma la cuestión metafísica. Definido como un esencialista por oposición a los existencialistas, la concepción en la que se mueve Marechal conduce a la paradójica conclusión de que el Ser es porque no existe, mientras que los entes no son, porque existen. Tal paradoja esconde en realidad un error a nivel terminológico y otro a nivel conceptual que llevan al fracaso de la metafísica elaborada por el poeta.

Gilson fue el autor al que acudimos para analizar el primero de los errores, consistente en una múltiple confusión originada por la anfibología presente en la palabra «ser». En efecto, podemos entender la palabra «ser» como un verbo destinado a expresar la realidad efectiva de un ser, o bien, podemos entenderla como un sustantivo encargado de expresar lo que es propiamente ese ser, independientemente de su realidad. Durante su desarrollo histórico, el vocablo «ser» ha ido fundiendo su sentido verbal dentro del nominal, pasando a ocupar ese lugar un nuevo término en el que descubrimos al verbo «existir». El problema es que el verbo «existir» ya poseía un significado antes de volverse un sinónimo de «ser» en sentido verbal, significado que hace referencia al vínculo que los seres mantienen con su origen. A la confusión producida dentro de la palabra «ser», viene a sumarse ahora la confusión acaecida entre los términos «ser» y «existir» en todas sus diversas acepciones. Por este motivo, según sea la metafísica en la que nos movamos, algunos seres serán existentes, mientras que otros no deberán existir para poder ser y algunos, sin llegar a ser, podrán sin embargo existir. Como los existencialistas a los que se enfrenta, Marechal cae en la misma confusión terminológica que aquellos, aunque, en lugar de poner el acento en la

multiplicidad de existencias acorraladas por una neblinosa nada de ser, lo coloque en el único Ser que no existe por falta de origen, y en los entes que no son, pero que existen por el lazo que los liga al Ser manifestador.

Más grave aún resultó el otro error en el que incurre el poeta, no ya ligado al lenguaje, sino a las realidades que se representan por el lenguaje. La gravedad de este segundo error, además, nos permitió entender el sitio y la función que posee el No Ser dentro de esta metafísica. De este modo, vimos con la ayuda de Pérez que autoproclamarse esencialista conlleva necesariamente a una reducción de lo que realmente encierra el ente. El ente, primer y fundamental principio del conocimiento al que accede el hombre, es un sujeto, una sustancia que participa del acto de ser o existir, entendidos aquí bajo el sentido común de ser real y efectivamente. El acto del que participa el ente, en consecuencia, es el acto primero y fundamental en virtud del cual llega a ser real. Sin el acto de ser, el ente no es nada; con el acto de ser, el ente está abierto a ser cualquier tipo de sujeto. Ahora bien, el problema se presenta cuando intentamos definir el ser del ente, como definimos cualquier otra acción ejercida por un sujeto, ya que, si bien todas son acciones, el acto de ser no puede encerrarse en un concepto como las demás, porque justamente no es un concepto, no es la expresión de lo que caracteriza a un sujeto, sino que es lo que hace que el sujeto exista, sea real. Es en este intento de definición que Marechal yerra al reducir el ser a la esencia, provocando en esa reducción que toda la realidad se someta a la misma esencia pura y perfecta correspondiente en su metafísica a lo que llama el Ser creador y redentor del mundo. El gradualismo que supone un universo esencialista, se opone así al carácter taxativo de la realidad; mientras los seres son o no son (independientemente de lo que sean), Marechal se anima a afirmar que existen seres que son más que otros porque manifiestan mejor la esencia universal que los otros. Esta posición conduce a una afirmación exclusiva de la unidad como lo único real, y a la disminución de la realidad de la multiplicidad al rango de simple ilusión separativa. La única vía de escape que parece encontrar el poeta para este laberinto sin salida, es la figura del No Ser como principio supremo de todo lo que es. De esta manera, el No Ser es más universal y absoluto que el Ser por-

que no tiene una esencia y se ubica por lo tanto por encima de la esencia. Con este nuevo principio, afirmado con suma claridad por primera vez en la *Didáctica*, el poeta parece salvar su metafísica. Sin embargo, cuando se ve en la obligación de explicarlo, no encuentra otras herramientas para hacerlo más que las que le ofrece la esencia, de ahí el nombre que le otorga, más allá de su vinculación a las doctrinas orientales: el No Ser es el principio supremo porque no tiene una esencia, lo que lo hace capaz de reunir y fundamentar a toda la multiplicidad sin destruirla, pero, al mismo tiempo, es un principio que no es, que no hace y que no puede relacionarse con la multiplicidad porque, justamente, no tiene una esencia, principio y fin de todo lo real de acuerdo a Marechal.

Llegamos así al final de nuestro trabajo. Es evidente que quedan afuera muchos asuntos que podrían enriquecer los argumentos que aquí esgrimimos para demostrar la deuda que el poeta tiene con la metafísica de René Guénon. El análisis de otras influencias, como el gnosticismo, además del que ya realizamos sobre el neoplatonismo de Plotino y el cristianismo de Dionisio y Tomás de Aquino, aportarían un buen complemento para dilucidar mejor la articulación que realiza entre todas ellas. Asimismo, el estudio de otros aspectos de su doctrina, como pueden ser la originalidad de su poética, la lucidez de su política o la penetración presente en la lectura que hace de la historia argentina, funcionarían para matizar algunos de los puntos que aquí hemos desarrollado. La tarea queda pendiente y abierta para quien se anime a concretarla. Aquí, en cambio, nos ocupamos en buscar la base metafísica de la concepción que actúa en la obra de Leopoldo Marechal, e intentamos desplegar algunas de las consecuencias que de ella se derivan. Demás está decir que nuestra intención no fue en ningún caso agraviar o criticar al poeta como poeta. Simplemente, aunque no sin esfuerzo, trabajamos en orden a la verdad y a la belleza, las cuales a veces se llevan bien con los amigos, y a veces, aunque nos duela, entran en diferencias con ellos obligándonos a tener que elegir, como alguna vez tuvo que hacerlo Aristóteles con su amigo Platón, al cual seguramente nunca dejó de querer, o la verdad, a la que no se puede más que conocer para después, como decía Pérez, poder amar.

Bibliografía

Fuentes

DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Trad.: Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

GILSON, Étienne: *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1951.

GUÉNON, René: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada, Buenos Aires, 1945.

GUÉNON, René: La crisis del mundo moderno, Huemul, Buenos Aires, 1966.

HESÍODO: «Trabajos y Días» en *Obras y fragmentos*, trad.: Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978.

MARECHAL, Leopoldo: «Heptamerón» en *Obras Completas I. La poesía*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998, p. 349.

MARECHAL, Leopoldo: «Descenso y ascenso del alma por la Belleza» en *Obras completas II. El teatro y los ensayos*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Adán Buenosayres» en *Obras completas III. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «El Banquete de Severo Arcángelo» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Megafón, o la Guerra» en *Obras completas IV. Las novelas*, Perfil Libros, Buenos Aires, 1998.

MARECHAL, Leopoldo: «Didáctica por la Belleza o Didáctica por los Vestigios del Hermoso Primero» en *Descenso y Ascenso por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, Vórtice, Buenos Aires, 2016.

PLATÓN: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Trad.: Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN: *Diálogos IV. República*, trad.: Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Trad.: María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

PLOTINO: *Enéadas I-II*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982.

PLOTINO: *Enéadas V-VI*, trad.: Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1998.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Los nombres divinos» en *Obras completas*, trad.: Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles. Libro II: Dios creador y sus creaturas*, trad.: María Mercedes Bergará, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*, Trad.: Edualdo Forment, EUNSA, Navarra, 2002.

VALLI, Luigi: *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Luni Editrice, Milán, 1994.

Estudios y otras obras

COULSON, Graciela: *Marechal. La pasión metafísica*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974.

GIORDANO, Cecilia: «Dos notas y un comentario sobre el Bien-Hermosura en De Divinis Nominibus de Pseudo-Dionisio Areopagita» en *Res-Vista*, Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas, Córdoba, 2017.

LEMA, Carlos Maximiliano: «José Ramón Pérez y Leopoldo Marechal: filósofos y poetas» en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas*, Gladis Wiersma et al., Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2018.

MATURO, Graciela: *Marechal, el camino de la belleza*, Biblos, Buenos Aires, 1999.

PÉREZ, José Ramón: *Discurso del método medieval. Amor y Verdad IV*, Ediciones del Copista, Córdoba, 1997.

PÉREZ, José Ramón: *Amor y Verdad, Ediciones del Copista*, Córdoba, 2007.

SECCHI, Valeria: *Leopoldo Marechal: una estética unitiva: estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2014.

VILLARROEL, Edmundo: *De Adán Buenosayres a Leopoldo Marechal*, Portal, Santiago de Chile, nº 6, diciembre de 1967.

El valor de la palabra en una educación humanista

Cecilia Giordano[1]

1. Consideraciones generales

Las palabras, «esos seres aéreos tan delicados», al decir de Leonardo Castellani, han sido desde muy antiguo objeto de consideración por parte de poetas y literatos, retóricos y oradores; también gramáticos y filósofos. Las clásicas artes liberales, sobre todo el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) son, efectivamente, artes del lenguaje. Ellas constituyen la base de la educación en la Roma y Grecia antiguas, se tornan un programa conforme al cual van a ser instruidos los hombres del medioevo, a duras penas y sorteando hostilidades desde Boecio en adelante. Recordemos los esfuerzos de Alcuino, maestro y gran transmisor de cultura, trayendo libros desde su monasterio de York a la Francia de Carlomagno. La «consolidación institucional» de estas artes podríamos situarla en las Facultades de Artes del s. XIII en adelante, comenzando por las de Paris y Oxford.

De tal manera que, cuando los llamados humanistas del Renacimiento se encuentran con la cultura antigua, la hallan justamente en sus textos literarios (las letras), conservados y transcriptos durante siglos. Deslumbrados quedan por el uso del latín clásico (no el bajo medieval), por la belleza estilística de sus piezas de retórica y de oratoria, por el despliegue de recursos capaces de maravillar a hombres ávidos de belleza, en un mundo que ofrecía más bien, cruda lógica. También se encuentran con la obra platónica completa en la traducción de Marsilio Ficino, de la Academia Florentina. Surge así la concepción común del

[1] Doctora en Filosofía (UNCU). Docente UNVM, UNC. Directora del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III». Miembro de la Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas.

humanismo como el «culto de la antigüedad griega y romana, el sentimiento del valor y la belleza de la forma tomada en sí misma... en fin, el correspondiente sentimiento de la dignidad de la naturaleza y del hombre como tales»[2].

Ahora bien, ¿es el humanismo, o aquello en lo que pretende formar una educación humanista, sólo un estilo, una forma ligada al buen uso de la palabra y su arte? Dicho de otro modo, ¿es el «arte del bien decir», expresado en la literatura clásica, sólo un estilo o una forma?

Comencemos por observar que, en la gran mayoría de escritores clásicos, *el arte del bien decir va unido al arte del buen vivir*, en el sentido del bien obrar, de la vida buena. Tenemos así un Platón, un Cicerón, un Seneca, un Marco Aurelio, por qué no un Agustín de Hipona, un Severino Boecio, cuya maestría oratoria no está exenta de consideraciones morales, existenciales, religiosas, filosóficas. El san Agustín de Confesiones, el Boecio que busca consuelo a su infortunio en la filosofía, son sólo muestras de que el arte del bien decir va ligado a una idea de sabiduría, a un arte del bien pensar, a un arte, como dijimos, del buen vivir[3].

Recordemos que el ideal del orador, que es el ideal educativo por excelencia de Quintiliano es el *vir bonus dicendi peritus*[4]: el hombre bueno, experto en el decir. Las artes del lenguaje van unidas a una cierta idea de rectitud moral como modelo de formación. Podemos traer a colación infinidad de citas, lo cual no viene al caso. No obstante, es de observar que una educación de este tipo supone una *formación*, la cual raramente se encuentra como forma (sin contenido); ni como contenido (sin formas). A esta conjunción se abocará entonces, una educación

---

[2] E. GILSON, *Humanisme médievale et Renaissance*, en «Les idées et les lettres», Paris, J. Vrin, 1932, p. 175. La traducción de los textos que usaremos de este trabajo es nuestra.

[3] *Ibid*. p. 186.

[4] Cfr. *Institutio Oratoria* XII, 1, 1. Quintiliano convierte la retórica en la materia formativa por antonomasia, siempre subordinada a la ética. Pero la retórica indicada no es la del ejercicio formal, sino aquélla basada en cierto contenido filosófico (cfr. M.A. GALINO, *Historia de la Educación*, tomo I, Gredos, Madrid, 1982).

humanista[5]. Su sentido será, pues, la formación humana a través de las letras. Y si ello era posible, es porque éstas ofrecían, efectivamente, una idea del hombre a educar.

---

[5] Según Nimio de Anquín (*Sobre el Humanismo*, en «Escritos filosóficos», ed. del Copista, Córdoba, 2003, pp. 179-190), «en su disertación *Antike und Humanismus*, define W. Jaeger al humanismo en estos términos: 1°) el concepto cultural basado en el pensamiento de la pura formación (*Bildung*) humana, que los griegos acuñaron en la cumbre de su desarrollo. Este concepto ha llegado a ser clásico para todos los pueblos del ámbito cultural helenocéntrico, y en este sentido designa 2°) la síntesis cultural y formativa de estos pueblos y la grecidad, es decir, no una simple dependencia histórica y causal, sino la idea consciente de una compenetración con la cultura griega, como se dio por primera vez típicamente en los romanos» (p. 186). Otra cuestión es qué haya pasado con este ideal cultural y formativo en el Medioevo. Si bien es cierto que el recurso a los clásicos deviene consciente de sí como ideal y programa formativo a partir del renacimiento, sin embargo no podemos obviar el hecho de que, si los hombres de los siglos XV y XVI se encontraron con numerosos discursos de Cicerón en Francia, o con las obras de Platón, es porque se habían conservado durante los «siglos oscuros» (no menos de diez) que los separaban de estos maestros. Como dice Gilson, la Edad Media tuvo conciencia de ser la heredera de una antigua cultura moral e intelectual, el orgullo de habérseles confiado su depósito, la inquietud de dejarlo perder o corromperse. Los hombres del medioevo han sido, en tal sentido, transmisores de civilización. Esos sentimientos tan nobles despertaron en algunos de ellos de un modo singular, el gusto por las letras antiguas, confiriéndoles una nueva significación. Permítase, entonces, acota el filósofo francés, el título de humanistas también a aquéllos por cuyos cuidados, trabajos de escribientes, comentarios y glosas, han sido preservadas (Cfr. *Humanisme médievale et Renaissance, op.cit*., p. 185). Es una imagen usual la de una Edad Media centrada en el *contemptus saeculi*, para gloria de Dios. Lo cierto es que los hombres del medioevo no separaron jamás el amor de Dios, del amor a las letras. Ya san Justino en el siglo segundo, hablando de la filosofía griega, sabiduría natural, afirma que «todo lo que se ha dicho de verdadero nos pertenece». Pertenece al Verbo, a la Sabiduría de Dios que tempranamente ha esparcido sus semillas (*Logoi spermatikoi*, Semillas del Verbo) en las mentes y los corazones de quienes, como Sócrates, no lo vieron directamente, pero lo buscaron honesta e incansablemente. Pensemos en una Hildegarda de Bingen, culta abadesa benedictina del siglo XII. Los contenidos de su obra –al decir de Azucena Fraboschi– «verdaderamente enciclopédica, se hallan expresados en múltiples lenguajes –la inspiración divina, la

¿Cuál es este ideal, si es que se puede hablar en esos términos? Ya hemos anticipado algo al hablar de Quintiliano, lo cual deja traslucir la centralidad que tiene el lenguaje y sus artes en esta formación. Por tanto, también la tiene el hombre, y su estudio (humanidades). Pues, al ser éste considerado esencialmente como «animal que habla», el lenguaje (sobre

---

experiencia, el conocimiento por vía de razón, la poesía, la pintura, la música– y logran una armoniosa síntesis integradora de las múltiples manifestaciones culturales del s. XII» (Prólogo a la traducción de la *Carta de Hildegarda al Papa Anastasio* (1153-54), en Versiones. Revista de Traducciones Filosóficas Centro "Alfonso el Sabio", FEPAI, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 2004, pp. 13-17). Siglo del amor cortés, pero también del amor místico; de la gramática encontrada en la literatura latina, tal como la cultivó un Bernardo de Chartres, a quien atribuye Juan de Salisbury en su *Metalogicon*, la afirmación de que «somos como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas; pero no por la penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca». El siglo XII fue el siglo del mencionado Juan de Salisbury, obispo de Chartres. Literato delicado, cultivado escritor, amante de la elocuencia en el sentido de Cicerón y Quintiliano, propiciadora de la formación intelectual y moral completa del hombre recto, capaz de expresarse bien: «De hecho, del mismo modo que no sólo es temeraria, sino también ciega la elocuencia que no está iluminada por la razón, así la sabiduría que no utiliza la palabra no sólo es débil, sino también en cierto sentido manca, pues aunque quizás una sabiduría sin palabra puede beneficiar de cara a la propia conciencia, beneficia raramente y poco a la sociedad» (*Metalogicon* 1, 1: PL 199, 327). Por otra parte, apunta Gilson, Juan de Salisbury sabe que lo que interesa al hombre es llegar hasta el fin, y que ni la investigación filosófica, ni la palabra en sí misma considerada constituyen un juego desinteresado: el verdadero filósofo es aquél que ama a Dios, Plena Sabiduría: *Philosophus amator Dei est*. El Medioevo ha sido una época, signada efectivamente, por el *contemptus saeculi*, el desprecio del mundo. Mas sus hombres han despreciado del mundo, justamente aquello que los alejaba de Dios; no lo que los acercaba. En tal sentido, la literatura pagana antigua ha sido para la gran mayoría de ellos, más lo segundo que lo primero. Porque el mundo –en su despliegue de múltiples seres, formas, orden y número– deviene vestigio de Dios, conviene saber leerlo «para que vuelva el hombre a Dios por los mismos vestigios que lo apartaron de Él» (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sentencias*, libro I). Así también la antigua literatura, en su forma y en su fondo, constituye, de Agustín a Chaucer –por nombrar a dos de sus versados cultivadores– un caso de este tipo.

todo, escrito; la literatura) y la humana formación estaban imbricados desde sus inicios. Así lo dice Etienne Gilson:

> «... si es verdad que el hombre, *homo sapiens*, no es tal más que en cuanto *homo loquens*, todo estudio del lenguaje, incluso la lingüística general, es parte de la ciencia del hombre tomado en su diferencia esencial, que es el lenguaje. Cicerón no había errado al situar la elocuencia, el arte del orador, en la cima de la escala ya que, si el hombre es esencialmente un animal que habla, el ejercicio de la palabra es el arte de lo que hace de él un hombre, y por consiguiente es también el arte más noble de todos. Tal es... el sentido preciso que tenía para él la expresión *humaniores litterae*: las letras son eminentemente humanas porque la palabra alcanza su perfección, como medio de significar, bajo su forma escrita, y porque la literatura, las *litterae*, son la operación más eminentemente humana de todas las que el hombre puede ejercer (...). La cultura intelectual, moral, social y política del hombre como animal que habla, es el núcleo sólido del humanismo, con sus ambiciones y sus límites»[6].

Llegados a este punto, y habiendo consultado alguna bibliografía –procurando sea variada– sobre el concepto de «humanismo», «humanidades» y «educación humanista», verificamos que no es el mismo el humanismo de los filólogos que el de los filósofos; el de los literatos, que el de los lingüistas. Cada uno de ellos definirá las humanidades, desde el parámetro que ofrecen sus respectivas disciplinas. Así, «si son los "literatos" los que escriben la historia del humanismo, ¿Cómo se imaginarían jamás ellos que éste pueda ser otra cosa que "literario"?»[7]. La especialización de los estudios clásicos, también de las disciplinas que se ocupan de su enseñanza, su didáctica, etc, puede jugar a veces una mala pasada: lo que se sabe, se incluye; lo que no, no existe[8].

---

[6] E. GILSON, *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974, p. 235.
[7] E. GILSON, *Humanisme..., op.cit*., pág. 189.
[8] Cfr. *Idem*.

Desde la disciplina que nos convoca, que es la filosofía, se experimenta a veces tristemente cómo se mutila al humanismo cuando se incluye en él el culto a las letras, excluyendo de él el culto a las ideas, lo cual raramente, como dijimos, se ha encontrado escindido en la antigüedad. Ponderar el valor filológico, lingüístico, histórico, aún literario de los textos antiguos clásicos, a costa de su valor filosófico, ha llevado frecuentemente a una pérdida del sustento antropológico más firme y más básico, único capaz de sostener una formación, justamente, humanista. Apenas es reintegrada la filosofía clásica en el humanismo, el tema adquiere nuevas dimensiones[9], lo cual es totalmente coherente porque tratándose éste, del estudio del hombre, o de lo humano; y del hombre como *homo loquens*, no pueden no ser considerados los aportes de una filosofía del hombre y del lenguaje.

2. La palabra y el sentido

Una aproximación filosófica al tema del lenguaje nos devela un hecho: que las palabras, siendo sonidos o grafías en su materialidad, sin embargo, son portadoras de un sentido, un significado que no puede explicarse desde aquélla. A esto podemos agregar otro problema, que fue planteado ya por los antiguos, pero que aún hoy concita nuestra atención, y es que, siendo nosotros, individuos, y estando rodeados de cosas, seres, individuales, empleamos un lenguaje compuesto de signos, ellos mismos individuales y empíricos que, sin embargo, nombran universalmente porque portan un significado universal. ¿Cómo es que, en medio de individuos empíricamente dados –como lo somos nosotros mismos, como lo son las cosas que nos rodean, como lo son también las palabras que usamos– emerja de éstas la propiedad de nombrar universalmente? Porque es un hecho que una agrupación de sonidos o grafías, como dijimos, no constituye una idea; pero también lo es que tal conjunto está atravesado por un sentido.

[9] Cfr. *Idem*. Comparten esta posición, entre otros, N. DE ANQUÍN (*Sobre el Humanismo, op.cit.*), C. DISANDRO (*Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*, DECUS, La Plata, 2004), entre otros estudiosos del tema.

Prueba de ello es que puede decirse de muchos individuos, sin reducirse a ninguno de ellos en particular. Este es el hecho que hay que explicar.

Una de las «explicaciones» consiste en la llana eliminación del sentido, en aquéllas teorías del lenguaje que se asimilan a una ciencia natural y mecánica, lo cual no resulta tan novedoso, si observamos que, desde el famoso dualismo cartesiano, su hombre-máquina puede hablar sin que su pensamiento intervenga en ello para nada, de lo cual se deduce idéntica capacidad en animales no racionales; pues, en definitiva, no intervendría la razón en el elemento del lenguaje[10]. Dice Gilson:

> «El paso de la simple voz al lenguaje articulado presentaba ya para Aristóteles, como todavía hoy, una dificultad insuperable. Las bestias tienen imaginación; se comprende por tanto que tengan voz, porque tienen algo que expresar; pero sólo el hombre tiene algo que decir y este poder que hay en él, de pronunciar una palabra inteligible, está ligado a la presencia de lo que nosotros llamamos entendimiento. Al no ser este poder un hecho científicamente observable, porque si existe es inmaterial, los físicos, los biólogos, y gran número de lingüistas modernos tratan de explicar el lenguaje humano como si el entendimiento no existiese o, sin recurrir a esta hipótesis»[11].

Esta actitud es legítima en la ciencia; en neurociencia, diríamos hoy. Sin embargo, una explicación empírica de los mecanismos de producción del lenguaje articulado, que es ya en sí mismo complejísimo, no alcanza a justificar el hecho de que exista en tal lenguaje un significado universal; luego inteligible, y por tanto, comunicable. Esto debe ser objeto de una explicación filosófica.

Otras veces, «se ha pensado... que el signo mismo es el que crea sentido, y el significante, el significado[12]. Una de las objeciones más ma-

---

[10] Cfr. E. GILSON, *Lingüística y Filosofía, op.cit.*, p. 118.

[11] *Ibid.* p. 101.

[12] Ya sea en un sentido vacuo, o como búsqueda de una imposible relación natural entre significante y significado, tal como la ensayó Platón en el *Cratilo*, lo expresa Borges al inicio de su poema *El Golem*: «Si como dice Platón en el Cratilo / el

chacadas contra la metafísica es que el metafísico toma las categorías gramaticales del lenguaje como expresiones de la realidad. Debido a que en nuestra lengua las oraciones se componen de un sujeto, verbo y predicado, inferimos espontáneamente que en la naturaleza hay sustancias que producen acciones causales que son sufridas por otras sustancias, etc. Nuestra lengua comienza, pues, desde el principio a modelar así el mundo y, como al mismo tiempo modela nuestro pensamiento, resulta que pensamos un mundo que nuestra lengua ha modelado antes»[13].

Ahora bien, si la forma del pensamiento está configurada por el lenguaje, ¿quién, entonces, habrá modelado la misma estructura del lenguaje, para que diga el mundo? ¿No será acaso el pensamiento? Esta es toda una discusión muy vigente en la filosofía contemporánea, la cual no creemos equivocarnos en afirmar que ha asumido como supuesto irrefutable que el lenguaje es principio, medio y fin; y que toda especulación filosófica se resuelve en el lenguaje y sus diversos aspectos (semánticos, semióticos, etc). La metafísica, por ejemplo, sería una semántica del lenguaje.

Cabría aquí la misma pregunta que nos formulábamos antes: si el lenguaje tiene un aspecto semántico, ¿por qué será?

Vaciar al lenguaje de cuanto pueda haber de inmaterial-intelectivo en su formación también puede ser bastante riesgoso, porque en el mismo acto en que se vacía a una palabra de su uso corriente en una lengua viva (de cuya comunidad de hablantes surge), uso asociado a un contenido entendido e inteligible (recordemos que los conceptos son signos naturales de las cosas), se le impone otro contenido arbitrario esta vez, en cuanto establecido decisoriamente. El lenguaje puede devenir así, «política de estado», o de quien/es decidan de ahora en más el sentido de los nombres, poder de policía sobre significantes y significados. Este procedimiento entendemos genera modos de pensamiento. No porque

---

nombre es arquetipo de la cosa / en el nombre de "rosa" está la rosa / y todo el Nilo en la palabra "Nilo"».

[13] E. GILSON, *Lingüística y Filosofía, op.cit*., p. 55. Aquí el filósofo francés alude a la posición de E. Benveniste expuesto en su obra *Problèmes de linguistique générale*.

el intelecto en sí mismo y su capacidad de entender estén sujetos totalmente al lenguaje así estipulado, sino porque, a fuerza de «instituir» un repertorio lingüístico diseñado, éste revierte sobre la capacidad intelectiva creando hábitos que condicionan el pensamiento. La potencia intelectiva permanece, efectivamente, incondicionada. Mas el hábito, como segunda naturaleza, (en este caso el hábito lingüístico-cognitivo) puede modificar hasta puntos insospechados la potencia natural, que siempre está latente, pero cuyo ejercicio puede ser habitualmente deformado. Recordemos que, para la tradición de la filosofía clásica, el concepto es un signo natural de la cosa; no así el término. Pero comunicamos conceptos mediante términos, de modo que conviene tener presentes los conceptos mentados por las palabras, sus deslizamientos, sus modificaciones; por qué no, sus manipulaciones. Es importante, por tanto, advertir el hecho de que a un término se lo desligue del concepto al que usualmente va asociado en una determinada comunidad de hablantes y se le adscriba otro significado impuesto a partir de un procedimiento mentado y un aparato dispuesto a tal fin. Michel Foucault señaló oportunamente que la política sería *biopolítica*; política sobre las poblaciones y los cuerpos. A pocas décadas de ello, no sería erróneo decir que la política ha devenido política sobre el lenguaje y sus usuarios.

3. Palabra e inteligencia

Que las ciencias del lenguaje partan del mismo como un hecho y mantengan sus explicaciones en un ámbito relativamente empírico, es metodológicamente inobjetable, mas la afirmación de que «el lenguaje precede al pensamiento», y que no hay pensamiento alguno que no esté articulado lingüísticamente, de modo que sus «partes» se puedan componer y descomponer desde, con y por el lenguaje, es una tesis filosófica. Hace ya un par de siglos que el *nous* de Platón, la *mens* agustiniana, el alma intelectiva de Aristóteles, el *verbum cordis* de Tomás de Aquino, aún el Intelecto Agente único del árabe Averroes, han dejado de ser aquél principio inmaterial, intelectivo, del cual devienen las palabras y

sus sentidos, para convertirse, ellos mismos, en hechos de lenguaje. Y, en este punto preciso, el lenguaje ha quedado sin sentido. Sin sentido inteligible, sin Verbo y sin Logos.

Nos lo dice Daniel Vera, en su soneto *Valeriana 2*:

¿Y no decir entonces que la sombra
de tinta en el papel marca la ausencia
de no sé qué recóndita presencia
y que por eso mismo no la nombra?

Quizás hay sólo sombra. Sólo sombra
de nada, que no alcanza a ser ausencia,
porque no hubo ni hay una presencia,
sino anhelo y temor que no se nombra.

Nombres, no digo falsos, meros nombres
de sueños o ilusiones de los hombres,

sugerencias apenas de quién sabe
qué registro ancestral, imaginario
de curso sin recurso y sin horario.
Llegarán a invención, si es que les cabe[14].

Nos lo dice también Umberto Eco en la célebre última frase de su libro *El nombre de la rosa*: *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* (De la rosa sólo nos queda el nombre).Ya no un signo; no ya más el riquísimo símbolo que atraviesa el medioevo. Ha devenido la rosa, su nombre: Afirmación nominalista, si las hay.

Ahora bien, llegados a este punto, y teniendo en cuenta que hablaríamos sobre «el valor de la palabra en una educación humanista», deberíamos abandonar nuestro intento, pues, justamente concluiríamos en que la palabra no tiene ningún valor (ni significativo –no es signo–,

[14] http://tortugasylentejas.blogspot.com/2011/01/valeriana-2.html?m=0

ni simbólico, ni referencial, ni, agregamos, moral en el sentido en que decimos «es una persona de palabra»). Tal educación sería, por caso, una educación basada en nombres, en su repetición, en su construcción, en su lúdica apropiación, a sabiendas que detrás de los mismos, no hay nada. Estamos justamente en las antípodas del humanismo.

Contra esto, decimos que, si hay significados en el lenguaje, los hay porque el ser humano es capaz de conocer. Tomás de Aquino dice que «imponemos los nombres según el conocimiento que tenemos de las cosas»[15]. Y a continuación nos advierte qué cosas nos son conocidas –y, por tanto, nombradas– con anterioridad, y con posterioridad. Esta indicación, expresada brevemente por Aquino, encierra todo el tema de la analogía. Efectivamente, lo que primero conocemos son cosas que existen con posterioridad, desde el punto de vista ontológico. Son los entes dados a la experiencia. De tal manera que los nombres se imponen en primer lugar a las criaturas; pero la realidad significada por estos nombres existe eminentemente en aquello que es anterior por naturaleza: su Causa, Dios[16]. Así, la realidad mentada por nombres tales como ente, bueno, bello (sin entrar en detalles de cuáles sean los más propios, o más convenientes a la realidad misma de Dios –lo cual no es ningún detalle–) conviene primeramente a Dios, y participadamente a las criaturas, por cuanto son éstas sus efectos. Mas, como nombramos según lo que conocemos, y lo que primero conocemos son las criaturas, se sigue que los nombres se atribuyen en primer lugar a éstas. Para Tomás, tanto en el caso de Dios como de las criaturas, los límites de nuestro lenguaje dependen de los límites de nuestro conocimiento, y más aún, como veremos seguidamente.

---

[15] *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad*, cuestión IV, art. 1, resp. ed. de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, M. Idoya Zorroza, EUNSA, Pamplona, 2016.

[16] Así lo expresa Etienne Gilson: «El origen del elemento positivo en nuestro lenguaje relativo a Dios es la relación de efecto a causa entre los seres creados y su Creador... Cada nombre particular es atribuido a Dios como teniendo en sí mismo la particular perfección creada que se señala por ese nombre particular» (*Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1981, p. 177).

En quien habla «se encuentra un triple objeto: lo que es concebido por el intelecto... verbo proferido sin voz en el secreto del corazón (*verbum cordis*); luego el modelo (*exemplar*) de la palabra exterior que se llama *lenguaje interior* o *verbo interior*, hecho de palabras que nosotros nos decimos a nosotros mismos, y finalmente el verbo proferido al exterior, que se llama verbo de la voz (*verbum vocis*). El verbo del corazón precede en el hablante al verbo que tiene la imagen de la voz, y el verbo de la voz llega el último»[17].

La relación entre el verbo interior y el exterior es la siguiente: aunque el segundo, en su materialidad, sea más accesible cognoscitivamente al hombre, sin embargo, según naturaleza, el primero tiene prioridad, pues es causa eficiente y final del segundo. Éste –el verbo exterior y signo convencional– es producido y a la vez manifiesta a aquél –el interior, signo natural de la cosa–. La finalidad del verbo de la voz es significar/expresar su verbo interno. Llegados a este punto, Aquino hace una interesante observación:

> «... por lo que es necesario que el verbo interior sea aquello que es significado por el exterior. Pero el verbo que es proferido exteriormente significa lo que es conocido, no el mismo acto de entender, ni el entendimiento... de donde se sigue que el verbo interior es lo mismo entendido interiormente»[18].

Esto quiere decir que la palabra proferida dice la cosa misma entendida; no el acto por el cual es entendida, ni el mismo entendimiento. La voz no remite a lo mental en cuanto tal, sino a lo mentado en la mente. Por su parte, el verbo interior dice la misma cosa inteligida. El concepto –verbo interior– es el objeto en cuanto poseído intencionalmente, inmaterialmente, por un sujeto inteligente.

Ahora bien, cabe preguntarse qué orden del ser, qué aspecto, si se quiere, de las cosas, es alcanzado efectivamente en la imposición del

---

[17] *Cuestiones*... IV, art. 1, resp.
[18] *Idem*.

nombre[19]. A ello responde Tomás de Aquino en la misma cuestión que estamos siguiendo:

> «Se dice de dos maneras que un nombre es impuesto por alguien: o a partir del que impone el nombre, o a partir de la cosa a la que le es impuesto. Por parte de la cosa, se dice que el nombre es impuesto a partir de aquello que completa la definición (*ratio*) de la cosa que el nombre significa, tal es la diferencia específica de la cosa, y esto es lo que principalmente es significado por el nombre»[20].

Es decir que, dado que nuestro conocimiento parte de las cosas, cuyos géneros y diferencias específicas nos son naturalmente conocidos, es ello mismo lo significado al imponerles un nombre. Dicho de otro modo: cuando en una proposición, un nombre designa algo común, significa verdaderamente los géneros y especies de las cosas. La comunidad de sentido de los nombres no se resuelve en la materialidad del lenguaje, ni en la confusión psicológica, ni en una indeterminación inespecífica, ni en el uso generalizado, sino en la específica determinación que proviene de la inteligibilidad de las cosas.

No obstante lo dicho, Tomás observa que muchas veces nos son desconocidas, o no accedemos a las diferencias esenciales, y «utilizamos los accidentes o los efectos en lugar de aquéllas... y según esto nombramos

---

[19] Este tema, el de la *suppositio*, es vasto y daría lugar a gran cantidad de disquisiciones lógicas. La suposición o suplencia de un término es, básicamente, aquello que el término sustituye –o «hace las veces de»– en una proposición. Así, un término puede sustituir a otro término («Rúcula es una palabra esdrújula») en el caso de la suposición *material*; puede sustituir a un individuo («el hombre está cocinando») en el caso de la suposición *personal*; o bien puede sustituir a algo común («hombre es una especie del género animal») en el caso de la suposición *simple*. El alcance de esta última dependerá de cómo se entienda ese «algo común». Este es el clásico problema de los universales, especies y géneros. Bástenos decir acá que en lo que estamos tratando, dejamos de lado la suposición *material* y nos manejamos en el campo de la suposición *simple*.

[20] *Cuestiones*... IV, art. 1, ad 8.

la cosa»[21]. Así, «lo que es escogido en lugar de la diferencia esencial, es aquello a partir de lo cual es establecido el nombre por parte del que lo impone»[22]. Este significado reemplaza al esencial, y parte de la consideración del sujeto que lo impone. Significa a la cosa impropiamente; dice algo de ella, aunque secundario.

Finalmente, nos preguntamos por el *verbum cordis*, su naturaleza, su origen. Siendo el conocimiento un encuentro entre dos entes –uno, inteligente, el otro, inteligible–, existe, en el acto de conocer, una primera impresión de la semejanza del objeto, en el alma que la aprehende. El carácter primordial de este encuentro, entendemos, es lo que Tomás llama *verbum cordis*:

«La imagen del *corazón* no tiene otra justificación que la de sugerir el carácter primero, original y al mismo tiempo secreto, de este primer *logos*, del que se deriva a continuación la palabra interior»[23], luego, la hablada; luego, la escrita.

Recapitulando: Las palabras designan las cosas por medio de conceptos. Si eliminamos el concepto, el lenguaje devendría una especie de ruido que, a modo de rótulo y por costumbre, emitiríamos ante imágenes parecidas. Pero si eliminamos las cosas significadas, el lenguaje nombraría el contenido de los conceptos, independientemente de la existencia real de los objetos. En este caso el lenguaje tendría sentido, pero no nos hablaría del mundo. O, en todo caso, hablaría de un mundo mental, no real:

> «El lenguaje no significa en primer lugar el pensamiento sino las cosas; pero no puede significarlas más que si existe en el hombre un poder de conocerlas bajo la forma de universales, designadas por un nombre; nuestra concepción de esos universales es lo que se llama «concepto» (Aristóteles) o «*verbum*» (Aquino), porque este verbo es lo que el intelecto concibe de la cosa. Este poder de concebir el universal tiene que ser inmaterial como el universal mismo, y si el hombre es el único animal hablante, capaz de concebir el pen-

---

[21] *Idem*.

[22] *Idem*.

[23] E. GILSON, *Lingüística y Filosofía, op.cit*., p. 151.

samiento abstracto y de significarlo por medio de palabras, es sin duda porque es el único que posee este poder inmaterial»[24].

Es cierto que el pensamiento adviene a la existencia en el lenguaje; a la existencia consciente, a su claridad y distinción mental; a su precisión conceptual. Pero de ello no se sigue que no preexista al lenguaje, un logos que no se dedica a combinar conceptos o significados, sino «a prepararlos y a crear los signos requeridos para formularlos»[25].

Hay una especie de experiencia interna de esto. En el trabajo intelectual, es evidente que «trabajamos» con palabras; pero también es evidente que no siempre logramos decir lo que deseamos; que ensayamos palabras y frases que digan mejor un «pensamiento» que yace todavía oscuro y no proferido. El esfuerzo del que trabaja con el pensamiento es, justamente, expresarlo con la justeza, la precisión y, por qué no, la belleza apropiadas... lo cual no siempre se logra. Parece haber una radical inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje[26]. Y, agregamos, entre el lenguaje oral y la escritura.

En Carta VII[27] Platón habló de ello en estos términos.

---

[24] *Ibid.*, p. 157.

[25] *Ibid.*, Nota 26, p. 159.

[26] Aquí cabría la pregunta: ¿Cómo es posible hablar, referirse a un pensamiento subyacente a las palabras, cuando son éstas las únicas que permiten decirlo? Recurriendo a la anterior experiencia, podemos decir que esto es cierto respecto al lenguaje articulado en ideas distintas, tal como sólo el lenguaje permite hacerlo. Se procede así, «a una especie de troceamiento del pensamiento» (*ibid.*, p. 135) devenido palabra: «En tanto realidad física, la palabra es, en efecto, divisible, ya sea en el espacio si está escrita; ya en el tiempo si es hablada; en los dos casos tiene *partes extra partes*; pero el pensamiento que expresa, el sentido mismo de la palabra, no se presta a ninguna división» (*idem*) al punto –agregamos– de que *muchas* palabras son frecuentemente necesarias para decir *una* idea, referida a *un* objeto. Por ej. «El árbol de la esquina» es una frase que contiene varias palabras, pero designa un objeto. Tan es ello así, que desde la lógica, esta expresión es considerada «un término». La lógica no es, entonces, lingüística ni gramática. Los conceptos no son, tampoco, identificables isomórficamente con las palabras que los expresan. En el pensamiento hay mayor unidad que en la palabra; se necesitan muchas palabras para decir un pensamiento, cuya «inmaterialidad» exige

4. El aporte de Platón

Platón es llamado por Dionisio de Siracusa, quien se dice amante de la sabiduría. Aún dudando acerca del talante filosófico del mandatario, viaja allí. Piensa nuestro filósofo que tal vez lo estuviera usando (a él, a Platón; o a la misma filosofía) para justificar sus acciones de gobierno, su poder o para atraer y mantener los favores de sus súbditos. Por ello, se propone poner a prueba personalmente a su admirador, pues es la única manera de descubrir si es o no un amante de la sabiduría. Dionisio manifiesta su afición a la lectura filosófica. Platón señala que no es lo mismo acceder a la filosofía a través de un escrito, que ser un verdadero amante de ella. La filosofía no sale de los libros. La escritura representa un límite para la comunicación filosófica, y un riesgo para quien lee sin entender:

> «En todo caso, he ahí lo que yo puedo afirmar respecto de todos los que han escrito o han de escribir y pretenden ser competentes acerca de aquello que constituye el objeto de mis preocupaciones, por haber sido instruidos sobre ello por mí o por otros o por haberlo descubierto personalmente: según mi modo de ver, es imposible que hayan comprendido, sea lo que sea, la materia. Por lo menos, bien es cierto que no hay ni habrá ninguna obra sobre semejantes temas. No hay, en efecto, ningún medio de reducirlos a fórmulas, como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz, y en seguida crece por sí misma. Sin duda, yo sé muy bien que si fuera necesario exponerlos por escrito o de viva voz, yo sería quien mejor podría hacerlo; pero

---

un principio inmaterial: un intelecto capaz de aprehender lo que es, sin nunca agotarlo porque la inteligencia no es nunca el objeto inteligido. Llegamos así, con Gilson, a la conclusión de que «el pensamiento es anterior a la palabra con una anterioridad a la vez de tiempo, y de causalidad» (*Ibid*., p. 130).

[27] PLATÓN, *Carta VII*, en «Diálogos VII. Cartas», trad., introducción y notas por Juan Zaragoya y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1984.

> también sé que si la exposición fuera defectuosa, yo sufriría por ello más que nadie (...). Yo no creo que el razonar sobre esto sea... un bien para los hombres, excepción hecha de una selección, a la que le bastan unas indicaciones para descubrir por sí misma la verdad. A los demás, o bien los llenaríamos de un menosprecio injusto sobre estos problemas, cosa inconveniente, o bien los llenaríamos de una vana y necia suficiencia por la sublimidad de las enseñanzas recibidas. (...) Hay, en efecto, una razón seria que se opone a que uno intente escribir cualquier cosa en materias como éstas, una razón que ya he aducido yo a menudo, pero que creo he de repetir aún»[28].

Claramente encontramos en Platón, si bien desde otra metafísica y, por consiguiente, otra teoría del conocimiento, el mismo orden que veíamos en Tomás: frecuentando los objetos, brota la verdad en el alma cual una luz que crece por sí misma. La palabra hablada y la escrita, en ese orden, son posteriores y defectuosas en relación a aquélla. A tal punto que conlleva un riesgo su expresión por tales medios: bien porque, no entendiendo, los hombres aborrecerían la sabiduría; bien porque, creyendo entender, se tornarían pedantes y engreídos. Ambos casos aplican a aquellos que han leído o escuchado, pero cuya alma no ha encontrado la verdad. Letra muerta, palabra vacía.

Más técnicamente, nuestro filósofo lo expone así: hay en todos los seres cinco elementos: el nombre; la definición –compuesta de nombres y de formas verbales–; la imagen; la ciencia, es decir, el conocimiento intelectual de la cosa; y el objeto en sí mismo. De todos estos elementos, es el conocimiento intelectual, la ciencia, el más cercano y semejante al objeto. Los demás, se alejan de él (342 a-d). Pero tanto la cualidad como el ser de las cosas se expresan

> «por medio de este débil auxiliar que son las palabras; por eso, ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a este vehículo, y mucho menos cuando éste queda fijo, como ocurre con los caracteres escritos (...). El nombre, decimos, no tiene en nin-

[28] PLATÓN, *Carta VII,* 340 b-342 d.

> guna parte fijeza. ¿Quién nos impide llamar recto a lo que llamamos circular...? El valor significativo no será menos fijo cuando se haya hecho esta transformación y se haya modificado el nombre. Otro tanto diremos de la definición, puesto que ella se compone de nombres y de verbos: no tiene nada que sea suficientemente firme (...)»[29].

El discípulo de Sócrates distingue, entonces, varios planos: el del objeto-en-sí, que no se confunde con el del pensamiento y la ciencia; el de la imagen material y empírica; el de la definición, y el plano lingüístico del nombre. Hay entre ellos, una jerarquía: el conocimiento es lo que más se acerca al objeto; el nombre, lo más alejado, pues es variable y externo tanto al objeto como al pensamiento. Sólo débilmente las palabras ayudan al que piensa[30]. Por ello es que siempre resultan insuficientes y defectuosas; insuficiencia que se hace más notoria allí donde éstas se fijan por escrito. Es frecuente que un filósofo no logre escribir exactamente lo que pensó o, inversamente, escriba lo que no pensó:

> «El camino que conduce al escritor desde su pensamiento a las palabras no es seguro, el que conduce al lector desde las palabras del escritor a su pensamiento es más incierto aún. El silencio prematuro de algunos filósofos se explica en gran parte por esto. El de algunos teólogos, más aún...»[31].

Sin embargo, a menos que se hayan adquirido los cuatro elementos mencionados, nunca se logrará alcanzar el quinto, la cosa tal como es. Ello acontece cuando un alma fecunda y afín a su objeto ve la esencia inteligible. El que aprehende un principio, lo tiene en su mente, une a él lo que ve, y raramente pueda olvidarlo nunca. Difícilmente pueda expre-

---

[29] *Ibid*., 242.
[30] Cfr. C. GIORDANO, *Acerca de la importancia del escrito filosófico después de la crítica de Platón*, en «Memoria y olvido en un cambio epocal. Su implicancia para las teologías en diálogo», S. Catello y R. Giardino ed., EDUCC, Córdoba, 2008, pp. 113-128.
[31] E. GILSON, *Lingüística y Filosofía, op.cit*., p. 267.

sarlo –ni oralmente, ni mucho menos por escrito (de allí su crítica a la escritura)– tal como lo aprehendió.

5. El valor de la escritura y la educación humanística

Siguiendo a Platón, nos encontraríamos ante una suerte de dilema que aplica, sobre todo, a la escritura, y es el siguiente: si el alma conoce los principios primeros, no lo puede escribir. Si no puede conocerlos, tampoco. Pueda o no conocer la verdad, lo cierto es que lo que se escribe nunca será lo verdadero. Para resolver esto es necesario volver a los orígenes del lenguaje[32].

Afirma Gilson que el lenguaje surge en el preciso punto en que algo todavía oscuro e «indefinido», una intuición inteligente in-forme estalla, se vuelca en una multitud de palabras, buscando su propia formulación. Y, por más que se multipliquen las palabras, ella sigue estando allí:

> «Todos los grandes metafísicos se detienen con Platón al borde de esta fuente. Allí son alcanzados por los poetas de la noche y de la oscuridad, porque la noche y la oscuridad de su poesía no es sino el lenguaje mismo en su punto de origen»[33].

Pero es necesario transitar la multiplicidad de las palabras y los conceptos, porque, aunque defectuosamente, en ellos lo pensado adquiere forma y rigor. Forma y rigor que deben volver incesantemente a su fuente para no morir, pero que también contribuyen, en otro sentido, a manifestarla cada vez más logradamente. Por eso, cabe callar cuando se han explorado y escrutado las posibilidades del pensamiento y del lenguaje; no antes. La experiencia de los grandes filósofos ha sido la de un pensamiento que ha pensado siempre lo mismo; y ha encontrado en lo múltiple, siempre esto mismo. Y en este esfuerzo ha visto no la inutilidad

---

[32] Cfr. C. GIORDANO, *op.cit*., p. 126.

[33] E. GILSON, *Lingüística y Filosofía, op.cit*., p. 272. Podemos reconocer en estas expresiones el *verbum cordis* tomasiano.

absoluta, el vacío, la in-significancia de las palabras, sino simplemente su limitación, su inadecuación. Cuanto más profundo es un conocimiento o una visión, tanto menos se deja poner en palabras.

Bajo este aspecto, la tesis de Platón respecto a la insuficiencia del lenguaje involucra a todo lenguaje. Existe, ciertamente una prioridad de lo hablado respecto al escrito. La palabra hablada es más originaria; está más cerca de su origen. Puede defenderse a sí misma en presencia de sus objetores. Sabe cuándo hablar, y cuándo, callar[34]. Sin embargo, el escrito perdura en el tiempo y puede ser comprendido por otros como tal. Posee recursos propios que lo distinguen de la oralidad. Es más ordenado y exige un arte particular que tiene que ver con la observancia de ese código de la lengua que es la gramática.

Una educación humanista, habíamos señalado, es una educación basada, fundamentalmente, en textos escritos con un arte que ha llevado a la escritura a sus máximas posibilidades expresivas; cuya letra no es letra muerta, «pues lo escrito tiene como fin la lectura y la palabra interior que le restituye la vida, el sentido, sin el cual no es nada»[35]. El verbo exterior induce así, al verbo interior que nace de un corazón racional[36].

El humanismo deviene, entendemos, verdaderamente formativo cuando mira *aquello* que los textos nos inducen a mirar, su letra y su espíritu; su forma y contenido. Este delicado equilibrio ha hecho y sigue haciendo que una obra sea clásica; es lo que justifica, a nuestro juicio, su estudio, y califica una formación humana que equilibre cuerpo y alma; habilidad y virtud; el bien decir y el buen obrar.

---

[34] Cfr. PLATÓN, *Fedro*, en "Diálogos III", trad. de E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997. Los argumentos que exponen la crítica a la escritura están planteados en 274b-277b.

[35] E. GILSON, *Lingüística y filosofía*, p. 236.

[36] La expresión usada por Anselmo de Canterbury es *cor rationale* (*De processione spiritus sancti* 215, 18-19), visiblemente emparentada con la de *verbum cordis*.

Bibliografía

Fuentes

PLATÓN, *Carta VII*, en «Diálogos VII. Cartas», trad., introducción y notas por Juan Zaragoya y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1984.

PLATÓN, *Fedro*, en «Diálogos III», trad. de E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997.

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad*, ed. de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, M. Idoya Zorroza, EUNSA, Pamplona, 2016.

Estudios

N. DE ANQUÍN, *Sobre el Humanismo*, en «Escritos filosóficos», ed. del Copista, Córdoba, 2003, pp. 179-190.

C. DISANDRO, *Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*, DECUS, La Plata, 2004.

E. GILSON, *Humanisme médiévale et Renaissance*, en «Les idées et les lettres», Paris, J. Vrin, 1932, pp. 171-196.

E. GILSON, *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974.

C. GIORDANO, *Acerca de la importancia del escrito filosófico después de la crítica de Platón*, en «Memoria y olvido en un cambio epocal. Su implicancia para las teologías en diálogo», S. Catello y R. Giardino ed., EDUCC, Córdoba, 2008, pp. 113-128.

Presupuestos metafísicos de la ética de Duns Escoto

Eduardo Pez[1]

Primera distinción entre naturaleza y voluntad, o necesidad y libertad

En esta investigación se busca demostrar que la posición de Duns Escoto en el ámbito de su ética es una consecuencia lógica y necesaria de su metafísica. Es decir, más concretamente, que hay una conexión directa entre su modo de entender el ser y la libertad. El factor común característico y novedoso de ambos términos en el corazón de su filosofía es el de la pura indeterminación. Sin pretensión de querer agotar el asunto, se realizará un rastreo bibliográfico en distintas obras del Doctor Sutil y se profundizará en las principales fuentes y apoyos de sus tesis como Aristóteles, Agustín y Anselmo. A su vez se confrontarán y compararán las fuentes de Escoto con la postura principal de Tomás de Aquino en los correspondientes puntos claves. Para terminar, analizaremos –como ejemplo de recepción de la influencia histórica de las dos grandes doctrinas medievales en pugna– un documento magisterial del papa León XIII donde se dirime en gran parte la disputa a favor de uno sobre otro, en el contexto de la crítica al liberalismo como doctrina de la libertad.

Comenzamos observando que la libertad de la voluntad en cuanto apetito racional, avistada como en sombras por Aristóteles, tenía su raíz última en la capacidad de la razón de captar simultáneamente los opuestos, es decir, las opciones posibles de elección. Sin embargo, para Escoto eso es insuficiente, falta algo más. Porque la forma del intelecto, por ejemplo la ciencia, es principio de asimilación a ambos opuestos por una semejan-

---

[1] Licenciado en Filosofía (UNC). Miembro integrante del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III».

za intencional, puesto que ella, la forma intencional, es virtualmente una semejanza de los opuestos conocidos. Porque la ciencia de los contrarios es igual que la de los opuestos privativos, dado que uno de los contrarios incluye la privación del otro. Ahora bien, el agente es activo respecto de aquello que puede asimilar a sí de acuerdo con la forma por la que obra.

El intelecto por sí mismo no puede decidirse. A lo sumo, puede proponer la opción más conveniente. Pero por sí mismo no elige sino sólo la potencia apetitiva racional. Sin embargo, en Aristóteles no hay una distinción clara entre decisión y elección deliberativa en la acción moral, dinamismo en el que se conglomeran inteligencia y voluntad.

El elemento teológico clave de origen revelado que marca la diferencia es el del misterio del pecado original; pero también y principalmente el de un Principio Primero absolutamente libre y omnipotente. Se precisa que la libertad es una cualidad de la voluntad pero a su vez se distingue desde san Agustín y san Anselmo la libertad del libre albedrío: La primera como la capacidad de elegir siempre bien; y el segundo como una especie imperfecta de aquella o su deformación que tiende al bien como su objeto propio pero de manera imperfecta, como una debilidad de la voluntad, a partir de lo cual san Pablo afirma que «hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero». El origen de esto último es el pecado original: Habiendo sido el ser humano creado en condiciones ideales de perfección dentro de su propia naturaleza a imagen y semejanza de Dios, sin embargo su Creador dejó la posibilidad abierta de que pudiese negar su Bien supremo propio por un bien inferior desordenado, lo cual no era una imperfección sino una posibilidad, porque todavía la voluntad humana ni estaba confirmada por su divino Hacedor en ese Bien para el cual ha sido creada. El misterio de esto sigue siempre presente y oculto en el designio de Aquél. Pero naturalmente puede ser una luz para explicar racionalmente la realidad de nuestra voluntad y su libertad. De allí que sea recurrente en los autores medievales distinguir entre la condición del hombre en su estado de origen, en el de viador y en el de beatitud.

Escoto insiste en encontrar en Aristóteles por lo menos esta distinción casi con la misma radicalidad, pero en términos de oposición genérica entre naturaleza necesaria y voluntad libre. Seguiremos como referencia

su cuestión 15 sobre el libro IX de la Metafísica del Estagirita[2]. Dice en el punto 22 que sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación: Pues o bien una potencia está determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera; o bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer tipo de potencia lo llama comúnmente «naturaleza», el segundo se llama «voluntad».

Escoto trata de adjudicar esta distinción suya fundamental a Aristóteles en el libro II de la Física, donde distingue dos causas eficientes *per accidens*: el azar, que corresponde a la naturaleza, y la fortuna, que para el Doctor Sutil supone propósito o voluntad:

> «Y si se pregunta cuál es la causa de esta diferencia, a saber, que la naturaleza esté (determinada) a una sola cosa (esto es –cualquiera o cualesquiera que sea– [por qué] está determinada de por sí hacia aquello o aquellos) mientras que la voluntad, por el contrario, sea de los opuestos (esto es, de por sí sea indeterminada respecto de esta acción o su opuesta, o respecto de actuar o no actuar), puede decirse que esto no tiene causa alguna»[3].

Al igual que sería vano buscar la razón por la que una causa produce de manera inmediata su efecto (ya que en este caso no hay causa alguna intermedia y la única razón que explica su causalidad es su misma naturaleza como causa de tal tipo), así también es vano intentar encontrar una razón para explicar que la naturaleza está determinada *ad unum* mientras que la voluntad es capaz de hacer esto o aquello; de obrar o no obrar: no hay ninguna causa distinta del hecho de que la naturaleza es naturaleza y la voluntad es voluntad.

Lo desconcertante de este último argumento es que no profundiza más allá, ya que no hay nada en qué profundizar. Igualmente, es descon-

---

[2] Juan DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super liberos methaphysicorum Aristotelis* IX q. 15, Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, 2007.
[3] *Ibidem*, p. 24.

certante quizá el modo de encarar la cuestión, partiendo –como es típico en Escoto– de las famosas distinciones sin más.

Pero otra pista da, tratando el tema de un modo más concreto en el punto 29:

> «... "la voluntad quiere a", si no hay causa entre los extremos se tiene lo que se buscaba. Si hay una causa entre los extremos, por ejemplo "la voluntad quiere b", se debe seguir en el análisis hasta llegar a detenerse en algún punto. ¿Dónde? ¿Por qué la voluntad quiere aquello? No se encontrará ninguna causa distinta de esta: que la voluntad es voluntad»[4].

Pero ¿por qué no hay una causa? Porque para nuestro teólogo esto se prueba a posteriori: Quien está queriendo (*qui vult*) *experimenta* que puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*). La indeterminación de la voluntad para autodeterminarse plantea a su vez otra cuestión: ¿de qué modo tal causa puede pasar al acto si de por sí está indeterminada para actuar o no actuar?[5]. Escoto responde con una nueva distinción: Hay un tipo de indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; pero hay otro tipo de indeterminación de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*). Esto significa que la indeterminación de la voluntad no es al modo de una potencia pasiva sino activa. Por eso afirma más adelante en el punto 34, que la indeterminación que corresponde a la voluntad no es como la de la materia ni imperfecta ya que la voluntad es activa, sino que es excelente en perfección y poder, no ligada a un acto determinado:

> «Por lo tanto, el intelecto cae bajo el título de "naturaleza" porque de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad entender o no entender acerca de los conceptos simples y en relación

[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Cfr. *Ibidem*, p. 31.

> a los compuestos, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco los tiene en su potestad para asentir y disentir. Y si alguna noticia abarca dos opuestos, ni siquiera entonces el intelecto es indeterminado respecto de aquel conocimiento sino que elicita aquella intelección con la misma necesidad con la que elicita aquella otra que abarca un solo conocimiento»[6].

En cambio, la voluntad está indeterminada respecto de su propio acto que lo elicita y por él determina al intelecto respecto de aquella causalidad que tiene para obrar externamente[7].

En conclusión, la voluntad es propiamente racional en cuanto que es «con razón». Pues ella está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos de las potencias inferiores; y está abierta a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre, pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse. El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de los actos exteriores, porque aún cuando se refiere a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría producir nada exterior[8]. Cabe aclarar que la voluntad no es principio de por sí determinado respecto de su acción, sea respecto de uno u otro de los opuestos, sino que puede determinarse a cualquiera de ellos. Por lo que solamente existe un principio activo no natural: la voluntad.

De esta insistencia constante se entiende que los autores modernos hayan distinguido en el hombre un estado de naturaleza marcado por la necesidad de los instintos y de la mecánica cognitiva y emocional; y un estado político del mismo, marcado por la libertad y la pura autodeterminación. Si bien en Escoto no se da esta contraposición patente entre uno y otro como en el iusnaturalismo moderno, lo cierto es que ya está latente en su planteo como una consecuencia lógica de su posición fundamental.

---

[6] *Ibidem*, p. 36.
[7] Cfr. *Ibidem*, p. 39.
[8] Cfr. *Ibidem*, p. 41.

La supremacía de este apetito racional por sobre la naturaleza está puesta de manifiesto en el punto 44, donde apoyándose en la autoridad de Aristóteles, asevera que la contingencia es más noble que la necesidad, ya que en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego, si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es el más alto entre ellos, razonablemente se le debe atribuir.

No obstante se debe remarcar que, si bien hay una primacía, no hay una independencia de ella respecto al intelecto, pues siempre lo supone necesariamente en su operación:

> «si el intelecto a través de la misma noticia se refiere a los opuestos de algún modo en cuanto los muestra, entonces una potencia activa más indeterminada puede referirse a los opuestos de un modo más excelente, a saber, en cuanto que ella misma, sin perder su unidad, puede determinarse a cualquiera de aquellos que el intelecto muestra»[9].

Por consiguiente, la determinación hecha a través de la elección proviene de la potencia capaz de elegir en cuanto se distingue de la razón. Pues la razón no es determinativa. Aunque se refiere a los opuestos no puede determinarse respecto de ellos, y mucho menos puede determinar algo distinto de sí, como bien se afirma en el punto 46. Queda entonces suficientemente probado para Escoto que, si bien la voluntad depende de la inteligencia para tener las opciones disponibles de elección, eso no es suficiente para fundamentar la libertad de la voluntad ya que debe haber algo propio en ella que le posibilite su actividad intrínseca como autodeterminante. De allí que todo el ser potencia respecto de los opuestos reside formalmente en la voluntad[10]. Es conocido ya el intelectualismo moral (esto es, una voluntad determinada por la inteligencia a actuar necesariamente según lo que ésta indica) atribuido a Aristóteles en este sentido, del cual se resguarda inmedia-

[9] *Ibidem*, p. 45.
[10] Cfr. *Ibidem*, p. 47.

tamente el Doctor Sutil al considerar que si aquel dijo que la potencia racional así determinada, necesariamente se refiere a un solo efecto, «lo que desea con más fuerza eso hace», puede decirse que no es verdadero si «necesariamente» se toma como de necesidad absoluta. Incluso a pesar de la determinación que pone en la voluntad un acto dado, dicha determinación no quita el «ser capaz de los opuestos». Esto es así al punto de que la voluntad puede pasar al acto sin que haya en ella determinación alguna al acto previamente concebida, de manera que la primera determinación, tanto en el orden cronológico como por naturaleza, es la posición del acto[11]:

> «La voluntad puede querer los opuestos que caen bajo su primer objeto, que para el acto de la voluntad es el bien verdadero o aparente; pero que no puede querer lo opuesto a su primer objeto, a saber el mal en cuanto mal. De igual modo se dice que la voluntad puede tener actos opuestos, como querer (*velle*) y rechazar (*nolle*), sobre aquellos objetos en los que hay algo del primer objeto de tales actos, a saber algo de bien o algo de mal»[12].

A este respecto, Cruz Gonzalez Ayesta aporta algunos comentarios valiosos –además de su traducción sobre este escrito de Escoto– que echan luz respecto al contexto en el cual se dan las discusiones del mismo. Tomemos por ejemplo la objeción que señala que «la potencia a los contrarios, no siendo capaz de determinarse por sí misma hacia uno de ellos ni de producir ambos a la vez quedaría sin actualizar, o bien necesitaría de una determinación externa, en cuyo caso ya no sería una potencia de los contrarios sino hacia uno de los opuestos»[13]. El segundo argumento de esta objeción tiene para Ayesta como trasfondo el llamado principio de plenitud: «ninguna verdadera posibilidad puede quedar sin actualización». Este principio subyace al argumento que descarta la posibilidad de que la potencia hacia los contrarios quede sin actualizar. El principio

[11] Cfr. *Ibidem*, p. 62 y 66.
[12] *Ibidem*, p. 68.
[13] Cfr. *Ibidem*, p. 77.

de plenitud fue defendido por Averroes y por Siger de Brabante. Algunos autores lo atribuyen también a Aristóteles, pero esta atribución es más controvertida. Ya antes de Escoto, Grosseteste criticó este principio pues no se compadece con la libertad de la creación que implica que algunas posibilidades pueden quedar sin actualizar. La crítica de Escoto se centra en su incompatibilidad con la naturaleza de la voluntad, que permite que uno de los opuestos, aun no siendo actualizado, permanezca como auténtica posibilidad. Queda claro entonces que el Doctor Sutil tiene en mente como principal interlocutor y oponente a vencer, al naturalismo necesitarista propio del averroísmo que atenta contra la libertad divina y humana. Comenta Ayesta:

> «Del mismo modo, es clave también en esta confrontación la noción de naturaleza según la entienden unos y otros. Escoto define aquí lo que entiende por "naturaleza": un principio activo tal que mientras permanece inalterado, sólo puede obrar de una manera determinada. Para Escoto la naturaleza está plenamente determinada: sólo en el caso de que otro agente intervenga y la altere o cambie su curso de acción se rompe tal determinación: el frío siempre produce frío y nunca calor salvo que otro agente intervenga. Esta idea de naturaleza se encuentra en Avicena en su *Liber primus naturalium*: *Tractatus primus de causis et principiis naturalium* que se corresponde con los temas que Aristóteles trata en el libro II de su *Física*. Parece que Escoto usó el texto de Avicena como una glosa al texto de Aristóteles. De hecho el concepto que Escoto tiene de naturaleza difiere tanto de la noción aristotélica como de la de Tomás de Aquino. Ambos, Aristóteles y el Aquinate, defienden un cierto grado de indeterminación para la naturaleza, por lo cual habría lugar en ella para la libertad de la voluntad como algo estrictamente natural. En cambio, para Escoto eso es imposible. A todo esto se suma que cada partido trata de acudir a la autoridad del Estagirita para confirmar su tesis e interpretación propias tratando de serle fiel y al mismo tiempo yendo más allá de él»[14].

[14] *Ibidem*, Introducción, p. 77-78.

Un caso interesante de este tipo que señala Ayesta, es aquél en el que Aristóteles afirma que los efectos que provienen de una causa *per se* pueden resultar de la naturaleza o del intelecto, y que conforme a esa distinción, diferencia entre dos causas *per accidens*: *casum* que corresponde a la naturaleza; y fortuna que corresponde a lo que se efectúa según un propósito. Escoto lee esta diferencia entre lo producido por naturaleza o según propósito en el orden de la causalidad *per se* o *per accidens* como distinción precisamente entre dos clases de principios activos: naturaleza y voluntad. Naturaleza y voluntad son en cierto modo trascendentales disjuntos: cualquier potencia activa o es naturaleza o es voluntad. Y esto se aplica tanto al ente finito como al infinito. Por ejemplo, en este último caso, la procesión del Hijo en la Trinidad es natural porque es por vía de entendimiento, mientras que la procesión del Espíritu Santo es, aunque necesaria también, por vía de voluntad. Dice Ayesta:

> «Por consiguiente, para Escoto la diferencia entre naturaleza y voluntad es primaria. No se puede preguntar por su causa. La causa de que estas potencias eliciten sus acciones de modo diverso es que la naturaleza es naturaleza y la voluntad es voluntad, y ambas se prueban por experiencia. Ya que de lo necesario no se sigue lo contingente, la indeterminación (y, por tanto, contingencia) de la voluntad no puede probarse sino *a posteriori*. Es simplemente un hecho de experiencia. Escoto considera que los intentos de dar una prueba de la libertad de la voluntad sólo permiten demostrar que la libertad de la voluntad es posible pero no constituyen una prueba de su existencia»[15].

La libertad en el planteo escotista emerge como un cuerpo extraño en medio de su filosofía, que produce un quiebre en la metafísica que propone. Pues pasar de lo posible a lo efectivo no es algo que se pueda dar a priori. Lo *a priori* y lo *a posteriori* se concilian en lo posible pero sin conexión necesaria sino de mera no-contradicción en el seno de una noción de ser como esencia indeterminada que le da cabida o acogida a ambos.

---

[15] *Ibidem*, p. 79.

La extraordinaria sutileza del razonamiento de Escoto en su metafísica toma como uno de sus puntos de partida la división del ente en necesario y posible, para mostrar que mientras que la existencia de seres posibles (contingentes) permite demostrar la existencia del ser necesario, no puede decirse lo mismo a la inversa. La existencia de un ser necesario no permite demostrar la existencia de seres contingentes. La contingencia se nos impone con una evidencia similar a la de un primer principio, no demostrativamente. Es decir que lo posible sólo se concibe *a priori* (a partir de la evidencia intelectual) y lo contingente sólo se percibe *a posteriori* (a partir de la evidencia de la experiencia sensible), y ambos coinciden en un orden entitativo que está más allá del universal inteligible y el particular sensible. Lo posible y lo contingente son entonces las dos caras de una misma moneda. Este tipo de metodología, por cierto, con la que procede el Doctor Sutil nos recuerda la famosa fórmula escotista popularizada por los franciscanos: «*Potuit, decuit, ergo fecit*», es decir, «Pudo, convenía, entonces (lo) hizo», utilizada principalmente como argumento para probar la inmaculada concepción de María.

Lo posible es aquello que en sí mismo no incluye contradicción y que por ese motivo puede existir. Pues lo imposible no puede existir. Lo contingente es lo posible existiendo en acto por la acción creadora de la Causa Primera; así como existe, podría no existir. Lo posible es anterior y condición indispensable de lo contingente. Todo lo contingente, por tanto, es un posible existente en acto que ha sido creado (llevado del no existir al existir; de ser una pura posibilidad a ser algo real en acto) por el Ser Primero, el único necesario. Lo contingente abarca todo lo efectivamente creado por esa Causa Primera. Lo posible abarca más aún: todo lo que esta misma Causa podría crear, por lo que las posibilidades son infinitas e ilimitadas, y los contingentes creados son limitados. Desde que se comienza con una división del ser en necesario y posible, y de este último al contingente, se hace presa a la metafísica de una analítica deductiva que pretende asegurar la absoluta libertad de la causa primera necesaria; liberarla, dijimos, de toda otra entidad que no sea ella misma. Lo posible entonces es un punto medio entre el ser y la nada, que tiene una consistencia y status ontológico propios.

Lo que está en juego en el fondo de toda esta disputa y en la estrategia que asume Escoto es que, como afirma Ayesta, si Dios actúa necesariamente *ad extra*, la libertad humana no es posible: todo ocurre con necesidad y no hay fundamento metafísico para la libertad de la criatura. Por ello, Escoto defiende que la libertad es una perfección pura, que Dios actúa libremente, que su libertad respecto de la creación funda la contingencia, y que la contingencia no es demostrable desde la necesidad sino un hecho de experiencia. Escoto procura construir una metafísica que dé cuenta la libertad en contra del necesitarismo greco-árabe. Por un lado, la libertad humana se prueba *a posteriori* por la experiencia de la contingencia de nuestras voliciones; por otro, la divina se prueba *a priori* porque lo único que Dios puede querer necesariamente es sólo a Sí mismo; y esto último es a su vez fundamento de la contingencia de todo lo creado dentro de lo cual se encuentra la libertad. Al parecer estamos ante un círculo argumentativo perfecto.

El último tema de interés que saca a colación Ayesta es la relación entre indeterminación y autodeterminación de la voluntad. Escoto se ocupa de explicar cómo es posible que lo que es de suyo indeterminado se determine a sí mismo. Para ello aclara que el término «indeterminación» puede entenderse en dos sentidos radicalmente distintos sólo uno de los cuales es aplicable a la voluntad: a) Hay una indeterminación que proviene del defecto de actualidad; es la indeterminación propia de la materia que requiere del advenimiento de una forma para su determinación. Escoto la llama «indeterminación de insuficiencia». b) Hay otro tipo de indeterminación que resulta de la plenitud de actualidad. El acto es de suyo ilimitado y en ese sentido indeterminado. Escoto llama a este tipo «indeterminación de superabundante suficiencia». A diferencia del caso anterior una potencia caracterizada por este tipo de indeterminación, es capaz de determinarse o actualizarse, es capaz de autodeterminación (*potest se determinare*). Así lo resume Ayesta:

> «Si sólo se admite el primer tipo de indeterminación no es posible explicar en qué sentido Dios está indeterminado, pues su indeterminación no supone imperfección sino por el contrario perfección

> suma. Es la indeterminación de un acto ilimitado. Escoto piensa que de algún modo (*non simpliciter sed quodammodo*) este tipo de indeterminación está también presente en las criaturas, particularmente en ese tipo de potencia activa que llamamos voluntad. Por lo tanto, esta indeterminación propia de la voluntad no es de insuficiencia sino *excellentis perfectionis et potestativae*. El término "potestativa" significa poder o control sobre el acto: capacidad de actualizarse o determinarse, es decir, capacidad de autodeterminarse»[16].

Para este estudioso del Sutil, la noción de autodeterminación es clave para entender la naturaleza de la voluntad en Escoto, pues la voluntad es potencia totalmente activa que se mueve a sí misma. De hecho, su doctrina sobre la voluntad es uno de los motivos por los que rechaza el principio aristotélico: «todo lo que se mueve es movido por otro». Pero esto daría para otra discusión ya que se pone en juego ni más ni menos que el mismísimo principio de causalidad.

Argumentos *a priori* y *a posteriori* (posibilidad y contingencia) para fundamentar la primera distinción

Pérez-Estévez toca este tema en una de sus investigaciones[17]. Si bien lo ha tratado en otros trabajos, esta vez lo hace conectando tres conceptos que consideramos fundamentales e íntimamente ligados en Escoto: Libertad, posibilidad y contingencia. Aquí se evidencia aún más la dependencia directa (como consecuencia y exigencia lógica necesaria) de su ética respecto a su metafísica. Recordemos que naturaleza y voluntad se le aparecen a Él como potencias activas contrarias. El entendimiento humano es una potencia natural que, al igual que los sentidos, está determinado por su naturaleza a conocer y, ante uno o varios objetos inteligibles, no puede no conocerlos, a no ser que algo exterior se lo impida.

---

[16] *Ibidem*, p. 80.

[17] Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ, *Libertad Divina, Posibilidad y Contingencia en Duns Escoto*, VERITAS, v. 50 n. 3, Setembro (2005), pp. 85-93.

El entendimiento entonces, cae en el ámbito de la naturaleza pues por sí mismo está determinado a entender y no tiene en su poder ya sea entender, ya no entender:

> «No es, por tanto, el entendimiento racional lo que caracteriza al ser humano y lo distingue de la naturaleza, como se había defendido en la tradición intelectualista aristotélico-tomista. El entendimiento es una potencia natural, "*intellectus est idem principium cum natura*" y, en consecuencia, necesariamente determinada, si todas las condiciones se cumplen, para ejecutar su acción propia de entender»[18].

Pero hay ciertas diferencias entre la voluntad divina y la humana:

• La voluntad divina *es libre* para producir *efectos* opuestos, cosa que no se da en nosotros. Lo que sí se da en la nuestra pero que no puede darse en la voluntad divina, es la libertad de (realizar) actos (volitivos) opuestos, puesto que incluye imperfección y mutabilidad.

• La voluntad divina *no puede* tener *actos* o *voliciones* opuestas, pues Su voluntad se identifica con Su acto volitivo en el que no puede darse sucesión ni cambio, sino que con una única volición puede querer efectos u objetos opuestos. Su volición vale más que todas las voliciones creadas respecto a los objetos diversos.

• Toda volición nuestra está limitada a su objeto. Una volición ilimitada como la divina, puede querer objetos opuestos.

• La libertad de la voluntad divina es tal que con la misma volición (y desde el mismo instante de la eternidad) puede tender a objetos opuestos y de una manera infinitamente más libre que nosotros con las diversas voliciones[19].

Ahora bien, es necesario en relación a la libertad divina dilucidar un poco el concepto de posibilidad en nuestro autor, ya que se trata ni más ni menos que de su base metafísica y metodológica:

---

[18] *Ibidem*, p. 85.

[19] Cfr. *Ibidem*, p. 86.

> «Todo posible, sometido al principio de no contradicción, implica: 1) la no repugnancia formal para ser, y 2) la repugnancia para tener por sí mismo un ser necesario. Para Escoto, es tan contradictorio unir dos formalidades contradictorias como el que algo creado o hecho tenga un ser necesario: *possibile... est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario*»[20].

En la ontología escotista se habla, dentro de los entes de razón, de dos tipos:

• Por un lado, los entes imposibles: podemos hablar de ellos y, al pensarlos, descubrimos su incoherencia formal interna. Ni son lógica y realmente posibles ni pueden, por tanto, existir.

• Por otro, los entes puros posibles (lógica y realmente posibles), que en sí no encierran contradicción y a los que les repugna tener un ser necesario. La voluntad libre y omnipotente de Dios no decidió crearlos. Esfera amplísima, aunque sea difícil concretar la coherencia lógica de mundos físicos o morales distintos al que conocemos como existente.

Y dentro de los entes reales y existentes –aquellos que no encierran en sí contradicción y además la voluntad libre y omnipotente de Dios decidió, desde toda la eternidad, crearlos en algún momento– encontramos también dos tipos:

• Por un lado, los entes que existen pero que no conocemos, por ejemplo, universos existentes pero desconocidos para nosotros. Para nosotros continúan siendo entes o universos puro posibles.

• Por otro, los entes que existen y son conocidos como tales por nosotros, por ejemplo, el universo en el que habitamos y del que cada día conocemos más. Los únicos de los que estamos seguros que existen.

Pérez-Estévez llama la atención sobre la distinción crucial entre el concepto de contingencia escotista y el concepto de contingencia de Avicena, autor del que reconoce que el franciscano fue deudor en muchos aspectos:

---

[20] *Ibidem*, p. 87.

> «La contingencia escotista, como hemos visto, es una característica del libre actuar divino y, como consecuencia de esa acción libre de Dios, se convierte en radical propiedad ontológica de todo lo creado. Dios actuó, actúa y actuará *ad extra* de manera contingente, es decir, pudo, puede y podrá actuar de otra manera o simplemente no actuar, lo que hace que lo creado sea así pero haya podido y pueda ser de otra manera o dejar de ser. La contingencia aviceniana, por otro lado, constituye la esencia misma de los seres posibles (*id autem quod possibile est esse, possibile est non esse*) los cuales, una vez que tienen una Causa necesaria que les da el ser, se convierten en seres necesarios de hecho»[21].

No parece haber en Avicena una diferencia muy clara o tajante entre posibilidad y contingencia, ya que esta última entra dentro de la esfera de la necesidad por el simple hecho de existir habiéndola recibido del Ser necesario. Esto resulta algo contradictorio para Escoto en relación a la libertad divina que se apoya en la contingencia estricta de sus creaturas. También resulta contradictorio con la noción misma de contingencia que debería excluir la necesidad de su propia definición. A esto se suma que también contradice a la misma posibilidad, en que se asienta la contingencia. A los tres niveles o esferas que propone el Sutil (necesidad, posibilidad y contingencia) se oponen las dos de Avicena (necesidad y posibilidad, pues la contingencia queda subsumida en alguna de las dos según haya sido creada o no). En cambio, si bien Escoto fundamenta la contingencia en la posibilidad y las distingue claramente, sin embargo, media entre ambas aquello que hace ser a un mero posible actualmente, esto es, una libertad creadora suprema que hace ser al posible, aunque podría igualmente hacer que ya no sea.

Como consecuencia de esta distinción entre la posición escotista y la aviceniana, se ve bien que el universo físico de Avicena, a pesar de su existencia eterna, está marcado por la limitación esencial de poder no-existir, aunque nunca deje de existir. Es decir, el universo creado de Avicena es, en su esencia, contingente o indiferente a ser y a no-ser pero

[21] *Ibidem*, p. 88.

se convierte en necesario una vez que recibe su existencia (que es un accidente) de la Causa Primera necesaria. Por eso en el sistema de Avicena no hay ningún lugar para la libertad. De allí también se entiende que, si bien Escoto ha tomado su mismo modo de entender el Ser, sin embargo, ha tenido que modificarlo para fundamentar o dar cabida a la libertad divina y humana, aporte irrenunciable del cristianismo al pensamiento occidental superando al necesitarismo antiguo, y del cual las condenaciones del año 1277 habían llamado la atención.

Ruptura metafísica inconciliable entre existencia real y esencia posible

Gladis Wiersma apunta en su tesis *El proceso de disolución de la concepción de la libertad humana individual y la tarea del metafísico según É. Gilson*[22], que en su estudio sobre Avicena –del cual Escoto hereda su concepción sobre el ser y la esencia– nos recuerda Gilson que, frente al determinismo greco-árabe, el Cristianismo defendió la libertad, la de Dios y la del mundo, especialmente a partir de las condenaciones del obispo parisino Etienne Tempier en 1277[23]. Un mundo libre implica, entre otras cosas, el correlato entre conocimiento y libertad; la coexistencia de la contingencia real y las leyes necesarias, y la existencia de acontecimientos imprevisibles. El mundo es libre porque el mismo Dios cristiano es libre con respecto al mundo, no sólo en cuanto a *lo que* es el mundo sino en cuanto al hecho que *es*:

> «A continuación, Gilson hace una afirmación a la cual sigue una pregunta: "donde no hay existencia, ¿Cómo podría haber todavía libertad?". Y responde remitiéndonos a los actos libres, fundando la novedad que implican en el acto de existir: "Las cosas... porque son, actúan". Pero Escoto, por su parte, maximizará la neutralidad

[22] Gladis M. WIERSMA, *El proceso de disolución de la concepción de la libertad humana individual y la tarea del metafísico según É. Gilson*, Advocatus, Córdoba, 2014.
[23] *Ibidem*., p.94.

existencial, y luego Ockham aniquilará todas las esencias para garantizar la libertad de Dios. Y esto sucede entre otras cosas porque la defensa de la libertad divina será el tema central de los teólogos del siglo XIV»[24].

Gilson aclara que los seguidores de Escoto fueron quienes colaboraron para difundir el rechazo a la distinción real entre la esencia y la existencia descubierta por Tomás de Aquino[25]. Uno de los ejes de la cuestión es que el acto supremamente libre de Dios es la creación, por lo que se debe demostrar que no es una acción necesaria del Primer Principio y que hay una distinción radical entre éste y la creatura. Pero ¿puede el ser unívoco como esencia absolutamente neutra, romper el hilo de acero de la necesidad lógica-ontológica aviceniana? Desde Parménides en adelante esencia ha sido sinónimo de necesidad. Ahora se trata de superar esta verdad, invertirla u obviarla, y compatibilizarla con la libertad neutralizando la esencia existencialmente hablando.

Dentro de las varias fisuras que contiene la teología de Escoto, se presenta una importante en dos planos de manera análoga: En metafísica, la materia adquiere un status ontológico propio en relación a la forma; y en la ética, la voluntad adquiere una autonomía radical en relación al intelecto. En ningún caso se rompe la relación y la unidad, pero queda deteriorada al punto que raya con lo ocasional.

Por lo tanto, el planteo esencialista no sólo esquiva en vano el necesitarismo, sino que también resquebraja la unidad y consistencia ontológica de la realidad toda al hacerla depender de un orden neutro o virtual y no existencial, donde priman las relaciones lógicas de razón o meramente formales.

Antonio Perez-Estévez nos recuerda una vez más que la distinción escotista entre naturaleza y libertad se da específicamente en razón del modo como las potencias activas actúan. Las potencias naturales actúan determinada y necesariamente, cuando se cumplen las condiciones para

---

[24] *Ibidem*, p. 95. El texto de Gilson al que hace referencia la autora es *El ser y los filósofos*, 4ta edición, EUNSA, 2001, p. 134.
[25] Cfr. *Ibidem*, p. 97.

hacerlo; la voluntad es indeterminada y se auto-determina a actuar. Por indeterminada, la voluntad puede querer actos contrarios y objetos contrarios. La voluntad humana puede querer objetos contrarios con actos volitivos distintos y en tiempos distintos, debido a su imperfección y mutabilidad. La voluntad divina puede querer, con un único acto volitivo, objetos contrarios. En base a esta libertad de Dios, todo lo creado –orden físico o moral– es radicalmente contingente, es decir, es así, pero puede ser de otra manera y/o dejar de ser.

En este punto es importante tener en cuenta otra sutil distinción que Escoto señala en Dios, para evitar la pura arbitrariedad de su libre voluntad en relación a lo creado; nos referimos a la potencia ordenada y la potencia absoluta: «*Por la potencia ordenada, Dios conserva el orden físico o moral establecido; por la potencia absoluta, Dios puede revocar ese orden y establecer, incluso temporalmente, otro distinto*»[26].

Esto es de vital importancia ya que supone que el conocimiento divino de todo lo creado no puede ser un conocimiento necesario. Y como consecuencia de esta contingencia radical de las acciones divinas, se puede concluir, por ejemplo, que «un predestinado puede condenarse»[27].

Perez-Estévez llega a afirmar taxativamente que la naturaleza ni más ni menos que contrapuesta a la voluntad, es la oposición que subyace en toda la doctrina libertaria de Duns Escoto. Para resumir entonces la postura de nuestro filósofo cabe decir que la naturaleza, como potencia, actúa de una manera determinada y necesaria *secundum quid* ante el objeto que la mueve. La voluntad, por el contrario, es una potencia intrínsecamente indeterminada y, por tanto, aún ante un objeto presentado por el entendimiento como deseable puede querer otro objeto distinto o simplemente no querer. La potencia natural es determinada desde fuera por el objeto que naturalmente la mueve. Esto hace que la naturaleza sea un conjunto de causas y efectos encadenados necesariamente. La voluntad es esencialmente indeterminada y ella misma se auto-determina sin que nada externo sea capaz de determinarla.

---

[26] A. PEREZ-ESTÉVEZ, *Libertad en Duns Escoto*, Revista Española de Filosofía Medieval, 11 (2004), pp. 97-117, p. 97.
[27] Cfr. *Ibidem*, p. 98.

La pregunta que nos queda al final de estas consideraciones es si es posible sostener esta contraposición sin poner en riesgo la unidad y coherencia de todo este sistema filosófico. Sin duda parece que esta unidad se encuentra agrietada por ese motivo, aunque no quebrada todavía, ya que mantiene aún la estructura general y su orden. Se podría pensar así que su discípulo Ockham toma la posición que conocemos no sólo como reacción contra su maestro sino también como consecuencia necesaria de la postura fundamental del mismo.

La libertad en Dios y en el hombre

Estas consideraciones nos dan pie para introducirnos en otro escrito fundamental de Escoto: la *quaestio 7* de sus *Quaestiones quodlibetales*. Allí podemos entender un poco más específicamente el tema de la libertad de la voluntad en Dios ya que trata de la omnipotencia divina, propiedad que se refiere directamente a la relación entre Él y las creaturas. La cuestión se titula «*Acerca de las cosas que respectan a Dios en relación a las creaturas*»[28].

Escoto se esfuerza en precisar el sentido estricto del término omnipotencia como potencia activa causativa respecto a los posibles en cuanto causables. Por este motivo dicha potencia incluye cierta universalidad[29].

Escoto concluye que Dios es omnipotente en ambos modos, y puede esto ser demostrado «*propter quid*» por el hombre en este estado de viador, aunque no «*ex notissibi naturaliter et de lege communi*»[30]. Por lo que el Doctor Sutil concluye que se puede demostrar en esta vida la omnipotencia de Dios sólo con una demostración «*quia*»[31]. Lo cual significa

---

[28] *Quodlibeta*, transl. as *God and creatures: the quodlibetal questions* with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Imprint Princeton ; London : Princeton University Press, 1975. http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales. La traducción es nuestra.
[29] Cfr. *Ibidem*, p. 8.
[30] *Ibidem*, p. 10.
[31] Cfr. *Ibidem*, p. 11.

que el hombre en estado de viador naturalmente no puede demostrar «*propter quid*» que Dios es omnipotente, pues «*talis conceptus de Deo non est possibilis viatori ex puris naturalibus pro statu isto*»[32].

En nuestro actual estado, los fantasmas y el intelecto agente no pueden causar en nosotros conceptos distintos de Dios que virtual y evidentemente incluyan verdades ordenadas a «Dios es omnipotente».

Esta conclusión se desprende directamente de su posición metodológica y metafísica básica, expuesta en la solución a otra cuestión al inicio mismo de la *Ordinatio*, donde se pregunta «de qué modo es Dios cognoscible por el viador». Allí Escoto reduce considerablemente la posibilidad por parte del hombre, en este actual estado, de conocer algunos atributos divinos, entre ellos la omnipotencia. Se vuelve, desde su mirada, imposible saltar el hiato entre el orden físico y el metafísico para lograr demostrarlos, ya que un concepto metafísico simple perfectísimo de Dios no incluye de manera evidente (inmediata) verdades ordenadas a la proposición «Dios es omnipotente», por la cual los filósofos, según el teólogo franciscano, nunca han podido franquear ese límite inexpugnable para los mortales sino sólo llegar a formular demostraciones mediatas, indirectas, parciales e inciertas[33].

Para un mayor nivel de especificidad es necesario introducirse en la *cuestión 16* de las mismas *Quaestiones quodlibetales*, en la que Escoto se pregunta si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden ser compatibles en el mismo sentido en el mismo acto y objetos[34]. Sin embargo, dicha cuestión implica saber si en algún acto de la voluntad hay necesidad, y si allí mismo hay libertad o pueden estar ambas: «*Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden ser compatibles en el mismo sentido respecto al mismo acto y objeto*»[35].

Respecto a la voluntad divina, hay necesidad en el caso de la procesión del Espíritu Santo en cuanto acto por el cual se ama a sí misma, que se sigue del hecho de que Dios es necesariamente feliz por lo que

---

[32] Cfr. *Ibidem*, p. 29.
[33] Cfr. *Ibidem*, p. 32.
[34] Cfr. *Ibidem*. p. 2.
[35] Cfr. *Ibidem*. p. 4.

del mismo modo se ama a sí, y del hecho también de que el Espíritu Santo es Dios[36]. Y a nivel humano, se dice en el punto 30 que con necesidad para querer permanece la libertad en la voluntad, basándose en la autoridad de dos grandes tratadistas de la libertad en el hombre, como son San Agustín y San Anselmo. Primero se prende del *Enchiridion* del obispo de Hipona en el punto clave (106) donde habla sobre el libro albedrío:

> «Convenía que el hombre fuese creado al principio de tal modo que pudiera querer el bien y el mal; y no, en balde, si obraba bien; ni impunemente, si mal. Mas después será de tal suerte que no podrá querer el mal; pero no por eso carecerá del libre albedrío, sino que éste será mucho más perfecto, cuando no pudiere en absoluto servir al pecado. Y no se ha de inculpar a la voluntad o de que no existe o de que no sea libre, porque de tal modo querremos ser felices, que no sólo no querremos ser desgraciados, sino que de ningún modo podremos quererlo. Pues, así como ahora nuestra alma no puede querer la infelicidad, así entonces no podrá querer la iniquidad. Mas debía seguirse el orden por el que quiso Dios mostrar cuán bueno es el animal racional, que puede no pecar, aunque sea mejor el que no puede pecar; del mismo modo, grande bien fue el de la inmortalidad, en la cual podía el hombre no morir, aunque menor que la futura inmortalidad, en la cual no podrá morir»[37].

Y, recuperando el argumento de su comentario a la Metafísica de Aristóteles anteriormente abordado, afirma que no hay que buscar razón a cómo permanece la libertad con necesidad porque no la hay, pues se trata de un principio. Y de los principios no hay demostración. Es decir que es inmediata y necesaria como la proposición «la voluntad divina quiere la bondad divina»[38].

---

[36] Cfr. *Ibidem*. p. 5.
[37] *Ibidem*. p. 30.
[38] Cfr. *Ibidem*. p. 33.

El *Enchiridion* de San Agustín[39] que aquí cita Escoto resume muy bien la posición del Doctor de la Gracia a este respecto sobre la que ya volveremos más adelante. Allí sostiene que todas las cosas fueron creadas por la sumamente buena, subsistente e inmutable Trinidad, y aunque tales cosas no son ni suma, ni constante, ni inmutablemente buenas, lo son, no obstante: en particular, y muy buenas consideradas en su conjunto, ya que de ellas resulta la admirable belleza del universo. Aun lo que llamamos mal en el mundo, bien ordenado y colocado en su lugar, hace resaltar más eminentemente el bien, de tal modo que agrada más y es más digno de alabanza si lo comparamos con las cosas malas:

> «Pues Dios omnipotente, como confiesan los mismos infieles, "universal Señor de todas las cosas" siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal»[40].

El mal es la privación del bien del mismo modo que, en los cuerpos de los animales, el estar enfermos o heridos no es otra cosa que estar privados de la salud; así también todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales, y estos defectos, cuando son curados, no se trasladan a otros lugares, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto.

Siendo el Creador de todas las substancias, sumamente bueno, todas ellas son buenas pero no son absoluta e inalterablemente buenas como lo es su Creador. En ellas el bien puede admitir aumento y disminución, mas cualquier menoscabo del bien ya es un mal aunque es necesario que permanezca siempre algo, pues si dejara de ser substancia no existiría ya en modo alguno:

> «... pues una substancia, cualquiera que sea, no puede perder el bien por el cual es substancia sin que ella misma deje de existir. Con

---

[39] SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, Tomo IV: Escritos apologéticos (1º), BAC, Madrid, 2011.
[40] *Ibidem*. p. 344.

> razón es alabada la naturaleza incorrupta, y si es, además, incorruptible, es, sin duda, mucho más digna de alabanza. Cuando una substancia se corrompe, esta corrupción es un mal, porque la priva de algún bien; pues si esto no fuese así, no la dañaría; es así que la daña, luego la despoja de algún bien»[41].

La corrupción no puede destruir todo el bien, si no es aniquilando toda la substancia. Luego toda substancia es un bien: grande, si no puede corromperse; menor si se corrompe. Pero nadie podrá negar que es un bien y ni la misma corrupción subsistirá una vez destruida la substancia, ya que sin ella no puede existir.

Queda claro entonces que sin el bien no podría existir el mal. El bien que carece de todo mal, es el bien absoluto. Por el contrario, aquel al que está adherido el mal, es un bien corrupto o corruptible; y donde no existe el bien, no es posible mal alguno:

> «De aquí se deduce una extraña conclusión: que siendo toda substancia en cuanto tal, un bien, parece que, cuando a la substancia corrompida se la denomina mala, se afirma que el mal es lo mismo que el bien, y que el mal no existe sino en cuanto existe el bien; pues toda naturaleza es un bien, y no exigiría cosa mala alguna si esa misma cosa que es mala no fuese substancia. De donde se sigue que no se da el mal sin el bien Y aunque esto parezca absurdo, sin embargo, la trabazón de este razonamiento exige necesariamente esta conclusión»[42].

Cita a Mt 17, 35 para apoyar esto cuando el Señor dice: «El mal hombre de su mal tesoro saca cosas malas». Si el hombre es algún bien, ya que es substancia, ¿qué es el hombre malo sino un bien malo? Distinguiendo, sin embargo, estas dos cosas, vemos –afirma Agustín– que no es malo porque es hombre, ni bueno porque es perverso, sino bueno porque es hombre y malo por perverso. Por eso no hay que decir que es un mal el

---

[41] *Ibidem*. p. 346.
[42] *Ibidem*. p. 344.

ser hombre, y un bien el ser perverso, pues vitupera la obra de Dios, que es el hombre, y alaba la culpa del hombre, que es la iniquidad: «*En conclusión, toda substancia, por más que sea viciosa, en cuanto substancia, es buena; en cuanto defectuosa, mala*»[43].

Todos admiten que el bien y el mal son contrarios, y, no obstante, ambos pueden existir simultáneamente en el mismo ser; aún más, el mal no puede existir en modo alguno sin el bien y fuera de él, aunque el bien puede existir sin el mal.

El hombre o el ángel pueden no ser injustos, pero la injusticia no puede existir sino en el hombre o en el ángel; y el hombre y el ángel son buenos en cuanto tales, pero malos en cuanto injustos:

> «Estas dos cosas contrarias de tal modo andan juntas, que de ningún modo podría existir mal alguno sin el bien, al cual puede estar adherido; pues no sólo no entraría donde fijarse la corrupción, mas ni aun siquiera de donde proceder, si no hubiese algo que sea sujeto de corrupción; y si no fuese un bien, no podría corromperse, dado que la corrupción no es otra cosa que la expulsión del bien»[44].

Aplicando estas premisas al tema que nos toca, se puede decir que, si los males han tenido su origen en los bienes, se supone entonces que la libertad –siendo una cualidad propia de una naturaleza corruptible como la humana– puede mudar, errar y pecar. Y si este mal no es en algún bien, no existe, pues, la naturaleza del mal no tendría de donde originarse. Agustín lo explica afirmando sencillamente que la causa de las cosas buenas, que a nosotros se refieren, no es otra que la bondad de Dios; y la de las malas, la voluntad del bien mudable, que se aparta del inmutable bien, primero la del ángel, la del hombre después. La buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones de Dios, pero no a todos; y entre aquellos a los que no precede se encuentra ella misma:

---

[43] *Ibidem*. p. 345.
[44] *Ibidem*. p. 347.

> «... usando mal el hombre del libre albedrío se perdió a sí mismo y también su libre albedrío; pues del mismo modo que quien se suicida se mata cuando aún vive, y al quitarse la vida deja de existir, y después de muerto no puede darse a sí mismo la vida, así también, pecando por el libre albedrío, lo perdió por el triunfo del pecado, puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó de él (2P 2, 19). Esta sentencia es del apóstol Pedro, y, siendo verdadera, pregunto: ¿qué libertad puede tener un esclavo del pecado. si no es cuando le deleita el pecar? Pues solamente sirve de grado quien con gusto ejecuta la voluntad de su señor, y, según esto, quien es esclavo del pecado, es libre para pecar. De donde se sigue que no será libre para obrar justamente, a no ser que, libertado del pecado, comenzare a ser siervo de la justicia»[45].

Concluye, en fin, el obispo de Hipona aseverando que la verdadera libertad consiste en la alegría del bien obrar y la piadosa servidumbre por la obediencia a la ley. La libertad del hombre enajenado y vendido, sólo puede venir por el rescate de aquel que dijo: *Si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres* (Jn 8, 36). Antes de esto nadie se puede gloriar del libre albedrío en obra alguna buena, si todavía no es libre para el bien obrar, a no ser que se enorgullezca, hinchado por la soberbia.

Es importante presentar este desarrollo de la ética agustiniana y sus presupuestos como trasfondo del desarrollo escotista, si bien muchas de las cuestiones que se plantea el Doctor Sutil están fuera del alcance y del interés del obispo de Hipona, como también lo estaban del de Aristóteles. Pero paradójicamente, Escoto siempre recurre a estas dos grandes autoridades para apoyar sus tesis con una interpretación muy particular de sus pasajes en un contexto de discusión igualmente singular y novedoso. Un ejemplo concreto de este hecho es la lectura que hace del concepto aristotélico de «fortuna» en relación a la distinción entre voluntad y naturaleza. Y el principal escollo con el que se encuentra es con su noción de naturaleza.

---

[45] *Ibidem*. p. 348.

¿Voluntad vs. Naturaleza?

Cuando en la misma *quaestio XVI* de las *Quaestiones Quodlibetales* se pregunta en qué sentido puede interpretarse la voluntad como naturaleza, «*voluntas ut natura*», Escoto vuelve de nuevo al meollo del asunto al plantear un sentido amplio y uno estricto del concepto naturaleza. Gloria Elías lo resume del siguiente modo:

> «... no hay dificultad en este punto si tomamos "naturaleza" extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente –de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación–. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina, tiene algún querer por razón de su libertad perfecta, pudiera llamarse natural. Sólo hay dificultad si se toma el término "naturaleza" más estrictamente, es decir, en cuanto "naturaleza" y "libertad" son diferencias primeras del agente o del principio de acción»[46].

El agente libre causa de manera contingente. La contingencia que acepta Aristóteles es aquella que se opone a lo eterno y necesario, y que está presente en el mundo a causa de la corrupción de la materia. La gran diferencia es que Escoto entiende que la contingencia que acepta el Estagirita es en el orden de los efectos, manteniendo la tesis de la necesidad en el orden de la causa incausada, mientras que justamente él se refiere a la contingencia en el orden causal. Ello no hace más que evidenciar la oposición de cosmovisiones entre ambos: el necesitarismo aristotélico frente al universo contingente de Escoto. Lo nuevo o fortuito en Aristóteles se justifica desde la acción de las causas segundas. Para la visión escotista, lo nuevo o fortuito es el efecto de una acción deliberada, punto esencial que lo separa de la tradición naturalista pagana, al decir que no llama contingente a lo que no es necesario

[46] Gloria Silvana ELÍAS, *Fortuna y Libertad en Quodlibetales XXI de Duns Escoto*, Natal (RN), v. 21, n. 35 Janeiro/Junho (2014), p. 389.

ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto pudiera ser causado al ser él causado.

En un sentido más concreto se puede decir entonces que a la volición del hombre no puede extenderse la causalidad del cielo sino ocasionalmente, es decir, por la moción del apetito sensitivo que puede inclinar a la voluntad en una dirección u otra. Luego, como el cielo no puede influir en la volición, no puede unir tampoco las causas para que la produzcan. Hay, pues, en el hombre algo a que no puede llegar la causalidad del cielo.

Lo que se denomina fortuna existe como efecto contingente de una acción deliberada que tuvo un determinado propósito, acción ésta de la que se desprende como consecuencia no deliberada el hecho fortuito. Boecio ya había en su momento reemplazado en la *Consolatio* el concepto de fortuna o hado ligado a la necesidad impersonal de la naturaleza, por el de providencia ligada a una libertad personal y amorosa que dispone suave y misteriosamente el curso universal de los acontecimientos.

La naturaleza de un individuo concreto permite que la acción divina obre según lo que a su disposición natural le corresponde; pero ¿no plantea justamente Aristóteles que nuestra naturaleza tiende al bien? Por tanto, si en efecto hubiese una disposición natural que hay que «dejar ser» para que la Providencia obre en nosotros, tal obrar providencial debería conducirnos a la felicidad, y ya no hablaríamos de fortuna:

> «Duns Escoto arguye apasionadamente a favor de un ser humano absolutamente libre, cuyas acciones no están determinadas ni por la necesidad ni por la Providencia divina; estrictamente en términos filosóficos, cada ser humano intenta construir en el entramado intersubjetivo de la vida un camino que lo conduzca a la felicidad, camino que muchas veces incluye la felicidad de los otros, y muchas veces no; el mismo se realiza a partir de las elecciones que cada sujeto lleva a cabo, y en este plexo relacional y práctico de la vida humana colectiva, muchas de las consecuencias que son frutos de las decisiones de otros, advienen a nosotros en calidad de efectos "fortuitos". El horizonte vital personal converge o se yuxtapone con el de otros»[47].

[47] *Ibidem*, p. 391.

La voluntad es formalmente libre, no está sometida a ley material alguna y posee la capacidad de autodeterminación, de decidir y operar; es libre puesto que tiene tanto el poder de querer actos opuestos como el poder de realizarlos. Es una *potentia ad opposita*, en tanto que es capaz de elegir actos opuestos. Mientras que el intelecto opera con la necesidad que le viene de su naturaleza misma –es decir, si conoce una proposición verdadera no puede negar la verdad de dicha proposición–, la voluntad es libre en su acción. La elección (*electio*), que es una función volitiva distinta del querer (*velle*); puede seguir o no lo que el entendimiento le marca como bueno, lo que significa entonces que no hay ninguna necesidad que impela al sujeto a obrar de tal o cual manera:

> «Aquí reside la supremacía de la voluntad: en que tiene en sí misma el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, pero tiene también el poder de dirigir el entendimiento (*convertere*) a la consideración de otro objeto»[48].

Por operar libremente, algunos intérpretes afirman que la voluntad es «más espiritual» que el intelecto. Dicho de otra manera, la voluntad opera desde el principio libremente en tanto es una *potentia ad opposita*, es decir, no está determinada a querer *ad unum*, sino que puede elegir realizar los más disímiles actos, aun cuando por naturaleza tienda al Bien.

La única obra homogénea con formato de tratado que se conoce con certeza de Escoto es aquella acerca del Primer Principio[49], cuya solidez, método y completitud nos orienta y adentra firmemente en la lógica del pensamiento escotista para enmarcar con mayor precisión el tema que nos toca. Para contextualizar dicho tratado recordemos nuevamente la condenación de 1277, de la siguiente tesis de Avicena:

> «... el Primer Principio no puede ser causa de efectos diferentes aquí abajo sino mediante otras causas, porque nada de cuanto transmuta

---

[48] *Ibidem*, p. 405.

[49] Juan DUNS ESCOTO, *Tratado acerca del primer principio*, en «Filosofía y teología, Dios y el hombre», José Antonio Merino (ed.), BAC, 2011. p. 327.

> puede efectuar transmutaciones de distintas especies sin resultar él mismo transmutado... sostener este principio era negar radicalmente la libertad y la omnipotencia del Dios cristiano»[50].

Teniendo en cuenta esta tesis podemos ver por qué en el *Tratado del Primer Principio* (*Tractatus de primo rerum omnium principio*), Escoto –siguiendo su típico método teológico– busca conocer por medio de la razón natural el primer principio a partir del ente que el Señor mismo predicó de Sí al decir «Yo soy el que soy». El punto de partida y el método filosófico serán entonces respectivamente el concepto de ente como predicado y su análisis-deducción a través del orden esencial (muy parecido por cierto al de Escoto Erígena y al cartesiano) en cuanto relación de comparación mutua entre lo anterior y lo posterior y viceversa, que se agota en los seis órdenes en que se divide: En los cuatro órdenes de la causa al causado; en uno del causado al causado, que comprende en sí los dos miembros de la tercera división; y en uno del eminente al excedido. De aquí derivan una serie de conclusiones: Primero, que nada en absoluto tiene un orden esencial a sí mismo; segundo, que en cualquier orden esencial es imposible el círculo; tercero, que lo que no es posterior a lo anterior tampoco lo es a lo posterior; cuarto, que lo que no es finito no es efecto; y quinto, que lo que no es efecto no es finito.

Lo primero que llama la atención del inicio de este planteo es que, si bien se mantiene la forma, la ortodoxia y la coherencia de las doctrinas precedentes, se sigue una tradición emparentada con Erígena y Anselmo que desarrolla sus pruebas en un orden puramente inteligible-lógico independiente del real sensible-físico del que tanto se desconfía para hacer metafísica. Los principios y sus relaciones parecen entonces sustraídos de su fuente primera para quedar reducidos a una especie de juego dialéctico a partir del cual Escoto construye toda su filosofía, y es en este tratado donde se explicita claramente. Partiendo de lo posible según su no contradicción (la famosa incomposibilidad o incompatibilidad) y su razón necesaria interna, deduce todo lo que es (del que se deriva el principio «*quia potuit ergo fecit*»). Hay por tanto en esta metodología

[50] E. GILSON, *La filosofía en la edad media,* Gredos, Madrid, 1985, p. 560.

una empresa sutil y arriesgada ya que comprende en alguna medida un abuso del método dialéctico –utilizado, por ejemplo, por Anselmo en su argumento ontológico–, extendido a todas las demostraciones.

Volviendo al punto de partida del razonamiento analítico deductivo de Escoto, y puestas ya sus reglas, se propone a continuación «mostrar por la razón lo que tiene por fe certísima: que Tú eres el primer eficiente y el primer eminente y el fin último». El nudo de su argumentación o estrategia coincide con el famoso argumento ontológico de Anselmo: «en cuanto es primero existe», es incausable, es por sí y por tanto debe ser necesario. Otra vez el orden real o el modo de su realidad se deduce o infiere del orden esencial: «*Ascendiendo en el orden esencial, se va hacia la unidad y la pobreza cuantitativa, luego, el ascenso se detendrá en el uno*». Y luego desciende nuevamente: «*El primer efectivo es el más actual, porque contiene virtualmente toda posible actualidad*»[51].

Escoto concluye entonces que hay algún ente anterior y no posterior, y, de este modo, primero; y hay algún ente posterior y no anterior; pero ningún ente existe sin que sea anterior o posterior: «*Tú eres el único Primero y todo lo que es distinto de Ti es posterior a Ti*»[52].

En este punto viene a colación la cuestión que nos interesa. Aquí considera que la condición para que haya voluntad en el Primer Principio es que sea inteligente. Sin embargo, dice que, si algo es causado de un modo contingente, significa que la Primera Causa, causa de un modo contingente, y por consiguiente, causa queriendo (libremente). Esto supone lo que ya vimos en el análisis de sus otras obras: que nada es principio de operación contingente más que la voluntad o lo concomitante con la voluntad, pues todas las demás causas obran por necesidad de su naturaleza y, por lo tanto, no obran de un modo contingente. Pero en este planteo es importantísimo tener en cuenta qué entiende por contingencia: «*No llamo aquí contingente a todo lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto podría hacerse cuando se hace éste. Por eso dije que algo es causado contingentemente y no que algo es contingente*»[53]. Para

[51] Juan DUNS ESCOTO, *Tratado... op. cit.*, p. 327-328.
[52] *Ibidem*, p. 328.
[53] *Ibidem*, p. 333.

Escoto es evidente que hay causas contingentes, y que la única que hay de este tipo es la voluntad que causa libremente. Es decir, que, aunque puede causar de un modo determinado, no por eso está determinada a hacerlo de ese modo, o simplemente a hacerlo:

> «Todo lo que causa el Primer Principio causante, lo causa de un modo contingente... porque lo que causa inmediatamente lo causa de un modo contingente, y por consiguiente, también todas las cosas, porque lo contingente no precede naturalmente a lo necesario, ni lo necesario depende de lo contingente. También por la volición del fin: nada se quiere necesariamente más que aquello sin lo cual no está lo que es querido acerca del fin. Dios se ama como fin; y todo lo que ama en torno de Él como fin, puede estar, aunque nada exista distinto de sí mismo, porque lo que es necesario por sí no depende de ningún otro; por lo tanto, ninguna otra cosa quiere necesariamente por una volición; luego no causa de un modo necesario»[54].

Toda la ontología escotista de este tratado se reduce entonces a este sencillo, pero importante principio: Todo, pues, conviene esencialmente y difiere esencialmente, o está compuesto de realidades formalmente distintas, o es infinito. Todo lo que existe por sí conviene y difiere en este sentido; por lo cual, si es en sí absolutamente simple, se sigue que será también infinito[55]. Y otra vez surge el problema de la omnipotencia divina:

> «Así, pues, aunque he relegado la omnipotencia propiamente dicha, según lo que entienden los católicos, al Tratado de las verdades de Fe, aunque no se haya probado aquella, se prueba la potencia infinita que tiene eminentemente por sí toda causalidad, la cual, en cuanto es por sí, si fuese simultánea formalmente podría aplicarse a infinitos objetos, si fuesen factibles simultáneamente»[56].

---

[54] *Ibidem*, p. 335.
[55] Cfr. *Ibidem*, p. 337.
[56] *Ibidem*, p. 340.

Anteriormente se había referido Escoto a esta potencia infinita diciendo que «*puesto que mueve con movimiento infinito, luego tiene una potencia infinita*». Por eso es importante distinguir entre omnipotencia y potencia infinita ya que la primera es de orden ontológico en cuanto da el ser y la segunda es del orden físico en cuanto mueve.

Sin embargo, más adelante afirma como algo probado que: «*Tú puedes querer simultáneamente todo lo causable, contingente y libremente, y queriéndolo puedes causarlo; verísimamente eres, pues, de un poder infinito*»[57]. Y en las *Quaestiones quodlibetales* ya tratadas (q. 7, 3) había dicho: «*Parece primero que el que Dios sea omnipotente puede demostrarse por la razón natural porque ella puede demostrar que Dios es de infinita potencia, por tanto, de omnipotencia*».

Concluimos este apartado con tres afirmaciones metafísicas llamativas del propio Escoto en esta obrita: 1) «*es verdad que el no ser precede al ser por una cuasi-duración, pero sólo según una cuasi-naturaleza, según la vía de Avicena*»; 2) «*La existencia nunca limitará a la esencia, ya que, según ellos, es posterior a la esencia. Por lo tanto, toda entidad tiene un grado intrínseco de perfección, y no por otro ente*»; y 3) «*Toda la entidad no podría pertenecer formalmente a un ser. Pero puede ser poseída por alguno eminente o formalmente, como Tú, oh Dios, la tienes, pues eres el ente supremo y, en verdad, el único infinito entre los entes*»[58]. No parece entonces que se pueda probar la omnipotencia divina por la potencia infinita (aunque sí a la inversa) ya que se trataría de dos órdenes diversos e infranqueables.

Necesidad de la libertad divina para la posibilidad de la libertad humana

Como ya hemos afirmado en otros artículos sobre Escoto[59] no se puede entender su filosofía (metafísica, antropología y ética) sin antes profun-

---

[57] *Ibidem*, p. 342.

[58] Cfr. *Ibidem*., p. 344.

[59] E. PEZ, *La noción de haecceitas en Duns Escoto desde las lecturas de Bettini, Cross y Gilson*, en «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficas medievales», compiladora Patricia C. Pérez de Catalán, ADVOCATUS, Córdoba,

dizar en su teología, porque es aquí donde se define todo el resto, como en una unidad jerárquicamente ordenada. En este sentido, Gloria Elías pone de relieve cómo la posición teológica y metafísica inicial de Escoto sirve directamente para fundamentar su antropología y su ética:

> «La voluntad humana es esencial y contingentemente libre, según la perspectiva del filósofo medieval Duns Escoto. En la metafísica escotista cabe hablar de un orden moral contingente, puesto que la raíz del mismo es la voluntad divina que opera con total libertad. Además, como la voluntad divina produce libremente las criaturas, por lo mismo, las criaturas no fueron creadas en un orden de necesidad y son capaces de operar libremente, dando origen a infinitas configuraciones de realidades posibles. En ese caso, mi libre voluntad puede elegir qué hacer y qué no, elegir entre un posible y su opuesto»[60].

Es decir que hay potencias que actúan contingente y no necesariamente porque hay una potencia suprema que causa de ese modo de manera eminentísima y así se hacen posibles ambos órdenes: El contingente libre y también el necesario natural. Hay una perfecta analogía entre el agente libre humano y el divino. Elías lo explica diciendo que la acción humana contiene en su seno la contingencia de la que está dotada la posibilidad ya efectivamente realizada. A su vez, la causa de la contingencia en el mundo tiene su origen en el operar libre de la primera causa eficiente incausada, que es Dios: «*Duns interpreta que lo posible, una vez efectuado, se presenta como una realidad contingente, la que es tal en tanto se encuentra íntimamente afectada por la posibilidad de no ser*»[61].

Toda ética depende de una determinada posición antropológica y esta a su vez, de una metafísico-teológica. La libertad como concepto ético-antropológico se basa en el de contingencia, fundada ésta en la no-

---

[60] G. ELÍAS, *Duns Escoto: El querer divino como fundamento del querer humano contingente*, CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 34:281-291 (2008), p. 281.
[61] *Ibidem*, p. 282.

ción metafísica de ser posible, que adquiere en la doctrina de Escoto una importancia fundamental dándole un status o consistencia ontológica definida.

Dios, en cuanto causa eficiente primera, y por tanto incausada que obra contingentemente, es el fundamento de la posibilidad metafísica, la cual es a su vez raíz de la condición de contingente desde la que se constituye lo real. En Dios radican todos los posibles y es porque Él quiere que pueden existir, eso sí, contingentemente:

> «La existencia de una realidad contingente se asienta en la existencia de una causa primera eficiente incausada, la cual es Dios. Escoto pone todo su empeño en mostrar que Dios creó el universo no basado en la necesidad sino en su querer libre, que eligió entre la infinidad de posibles presentes en el entendimiento divino a cuáles otorgarles la existencia»[62].

Esto excluye toda interpretación necesitarista de lo existente porque a las cosas existentes de facto les es formalmente incompatible el ser necesariamente, pues los entes son la realización de una posibilidad que podría no haberse realizado. Ambas voluntades, la divina y humana, son tan radicalmente libres para Escoto, que la segunda puede querer cualquier cosa que no encierre contradicción, incluso aquello inalcanzable para la condición humana.

La contingencia de sus efectos se basa también en que las potencias racionales, es decir, la voluntad y el entendimiento son, en cuanto tales, capaces de producir efectos contrarios. En el caso del entendimiento, cabe pensar en contrarios u opuestos, y en el caso de la voluntad, cabe la elección de cuál de las alternativas opuestas realizar. Ya vimos que el entendimiento produce por modo de naturaleza y la voluntad tiene su modo propio, libre, de causar. Cuando actúan conjuntamente, sobre todo respecto a un acto externo, se dice que tal acto es producido libremente y según propósito o intención.

---

[62] *Ibidem*, p. 284.

Respecto al concepto de necesidad, el Doctor Sutil la entiende en dos sentidos: como necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da; y la necesidad de inevitabilidad omnímoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse. Dios no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente.

Por eso lo entes creados por la voluntad de Dios, son contingentes entitativamente. No hay nada en la naturaleza divina que impele a la voluntad a la creación de ciertas posibilidades, de modo tal que sea imposible que lo que no se eligió haya podido ser o acontecer. La voluntad divina elige contingentemente qué posibles crear y actualizar, con la necesidad que surge de amarse a sí misma. Es fundamental entender que en Dios cabe la posibilidad de que, si así lo hubiese querido, hubiese obrado del modo opuesto. Dios causa contingentemente todo efecto; nada es querido por Dios necesariamente sino aquello sin lo cual no subsiste lo querido como fin, es decir, Él mismo. Si bien son infinitos los Inteligibles que están en el Entendimiento divino, no son necesarios, ni impelen al querer divino a ser queridos.

De la misma manera el querer humano es contingente en tanto que no está determinado a querer tal o cual objeto necesariamente, aun cuando la elección de una opción concreta traiga consigo la necesidad de inmutabilidad, es decir, el hecho necesario de que su opuesta, u otras alternativas, ya no se den.

¿Pero es posible interpretar entonces como «supremacía de la voluntad» el hecho de que esta tiene en sí misma el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, pero tiene también el poder de dirigir el entendimiento (*convertere*) a la consideración de otro objeto?

Y a esto suma la tesis agustiniana de que «*Nada se halla tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma*», garantizando así a toda costa la absoluta libertad de la voluntad divina sobre el mundo, raíz de la acción libre humana en el acontecer histórico. Lourdes Gordillo Ál-

varo Valdés cita el estudio sobre Escoto de Gilson donde este apunta que la filosofía de Escoto hay que entenderla como «*el voluntarismo de la espontaneidad subjetiva*», porque éste es su recurso para oponerse al determinismo averroísta[63]. Gloria Elías, por su parte, precisa que para Escoto el hombre puede querer necesariamente, pero se autodertermina en su querer. La voluntad, cuando actúa, se autodetermina y no puede dejar de ser libre:

> «En suma, la libertad se manifiesta en el hecho de que la voluntad, mientras está realizando una acción, guarda el poder de cancelar eso que está haciendo, y tomar otra alternativa; ni siquiera cuando elige se ve determinada a mantener dicha elección»[64].

Siguiendo el argumento de la *Opus Oxoniense*, Elías nos recuerda nuevamente que la experiencia de Duns Escoto de la contingencia constituye el núcleo de su doctrina sobre la libertad en tanto que todo lo efectuado podría no haber sido. Y la contingencia de ésta en tanto causa segunda, sólo se comprende para Escoto si se admite la contingencia en el operar de la causa primera. El ser y la conservación de las causas segundas depende de un acto creador, resultado de la elección de la voluntad divina entre las ideas divinas en vistas a la creación.

Para recapitular podemos decir, agregando y confirmando los elementos recabados en los apartados anteriores, que la prueba de la libertad humana es la contingencia que experimentamos en nuestros actos, fundada metafísicamente en la libertad divina que ha creado todo contingentemente a partir de infinitas posibilidades. Y este status ontológico de ser posible, condición de posibilidad de la existencia de las cosas, se apoya al mismo tiempo en la noción de ser unívoco, indeterminado y neutro típica de Escoto, que garantiza la entidad de lo no existente.

Aquí entra de nuevo en escena la noción central de posibilidad en su sentido metodológico de prueba y demostración racional y, metafísica-

---

[63] Lourdes GORDILLO ALVARO VALDEZ, *Voluntarismo en Escoto*, Studia Ełckie 14, 95-115 (2012).

[64] G. ELÍAS, *Duns Escoto: El querer divino..., op. cit.*, p. 285.

mente hablando, de infinitas participaciones de la esencia divina que no determinan el obrar libre de Dios sino al revés, pues la posibilidad y la libertad divina son, al fin de cuentas, la raíz última de la contingencia de las acciones humanas. Lo posible-lógico-ideal-esencial tiene prioridad metodológica y metafísica sobre lo real-existente. El concepto de posibilidad está en el punto de partida y en la médula de todas las demostraciones de su *Tratado sobre el Primer Principio*. Allí, en el capitulo III Escoto afirma que, como es posible que alguna naturaleza sea hecha, luego es posible alguna naturaleza eficiente: «*Alguna naturaleza es contingente; por lo tanto, capaz de ser después de no ser; por lo tanto, efectible no por sí ni por nada –en ambos casos el ser derivaría del no-ser–, sino por otro*»[65].

Escoto prefiere mantenerse en el ámbito de lo posible, porque las conclusiones respecto de lo actual son contingentes, mientras que las de lo posible son necesarias. Esto muestra la hábil y constante estrategia del Doctor Sutil para defender y fundamentar sus tesis en un orden lógico-ideal y esencial donde predomina un método puramente analítico deductivo:

> «No es desde las criaturas existentes desde donde se exhorta a la demostración de la existencia de un ser infinito incausable, sino desde la contradicción que surge si la posibilidad no tuviera fundamento real en un ente imposible de ser pensado como mera posibilidad. Es imposible para Escoto asentar la efectibilidad de los entes finitos en sí mismos»[66].

Si tomamos contingente en el sentido de que la realidad podría haber sido de otro modo, o no ser, esta configuración metafísica de lo real se debe a la existencia de una causa incausada que opera desde la libertad amorosa, y que sólo se ama a sí misma con necesidad. En suma, Dios crea desde el amor. A su vez, el hombre es capaz también de operar libremente, no se ve obligado a elegir qué hacer o qué elicitar, fruye de lo que quiere, y ello es viable porque es sostenido por Dios en su existencia radicalmente contingente.

---

[65] Juan DUNS ESCOTO, *Tratado..., op. cit.*, p. 339.
[66] G. ELÍAS, *Duns Escoto: El querer divino..., op. cit.*, p. 286.

¿Es voluntarista Duns Escoto?

Emiliano J. Cuccia[67] analiza el voluntarismo escotista en cuanto primacía de la voluntad a partir del Comentario de nuestro filósofo a la distinción trigésimo tercera del Tercer Libro de las Sentencias. Allí el Doctor Sutil expone una interesante y controvertida doctrina referida al sujeto de las virtudes morales cardinales, afirmando que dichas virtudes sólo pueden existir en la voluntad como en su sujeto, resumiendo así el planteo de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia como modo de asegurar el carácter libre de la voluntad:

> «El término voluntarismo puede dar lugar a interpretaciones equívocas en tanto es utilizado para designar posiciones filosóficas y teológicas diversas. En el contexto de este trabajo, dicho término es utilizado para designar aquellas corrientes éticas que se caracterizan por afirmar: 1) que la voluntad es superior al intelecto al menos en lo que respecta al ámbito de la acción humana, 2) que la felicidad consiste principalmente en un acto de la voluntad, 3) que la libertad humana deriva de la voluntad más que de la razón, 4) que la voluntad puede actuar contra los dictados de la razón, y 5) que la voluntad comanda las potencias del cuerpo y del alma y no así el intelecto»[68].

En este sentido, Cuccia se refiere precisamente a la condena de Esteban Tempier, por aquel tiempo obispo de Paris, de las 219 tesis contrarias a la fe revelada, entre las cuales destaca:

a. «que cuando todos los impedimentos son removidos, el apetito es movido necesariamente por el objeto de deseo»;

b. «que la voluntad necesariamente persigue lo que la razón firmemente cree bueno y que ella no se puede abstener de aquello que la razón dicta»;

---

[67] Emiliano Javier CUCCIA, *Primacía de la voluntad y virtud moral en Duns Escoto*, Tópicos 43 (2012), pp. 153-172.
[68] *Ibidem*, p. 154.

c. «que la voluntad del hombre se halla necesitada de su cognición al igual que el apetito de una bestia».

Sin lugar a dudas, la intención del obispo parisino al condenar estas proposiciones fue salvaguardar el carácter libre de la voluntad frente a cualquier otro factor de determinación externo, entre los cuales se contaba la propia razón humana:

> «Como consecuencia, a partir de este hecho, las discusiones acerca de la libertad humana comenzaron a enfocarse más en la consideración de la libertad como propiedad exclusiva de la voluntad y menos en la libertad como una característica de la elección humana»[69].

El Doctor Sutil, en dicho Cometario, se preguntará si las virtudes morales están en la voluntad como en su sujeto. La respuesta es afirmativa. Si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre. Por el contrario, ambas son consideradas como virtudes que residen en la voluntad. La autoridad en la que se apoya para sostener semejante tesis resulta insospechada:

> «Quizá el argumento más fuerte en este sentido lo constituya la referencia que hace a la definición de virtud moral, presente en el libro II de la Ética Nicomaquea. Según esta definición, toda virtud moral es un hábito electivo, pero la elección (también según su interpretación de Aristóteles) es un acto del apetito conciliativo, es decir, de la voluntad y de la razón conjuntamente, aunque corresponde de un modo más propio a la voluntad puesto que es esta última la que opera con el juicio presupuesto de la razón»[70].

Así, como el hábito reside en aquella potencia a la cual pertenece la operación que perfecciona, el hábito moral es, de suyo, propio de la vo-

---

[69] *Ibidem*, p. 157.
[70] *Ibidem*, p. 158.

luntad. Es decir que las virtudes morales perfeccionan exclusivamente a la voluntad y que, por ende, deben residir en dicha potencia. Sin embargo, se debe tener en cuenta que Duns Escoto entiende que Aristóteles se refiere exclusivamente al apetito intelectual, es decir, a la voluntad. Siguiendo entonces dicha autoridad y línea argumental, concluye que todo hábito electivo corresponde solamente a la voluntad.

Pero no podía faltar la recurrencia frecuente de Escoto a la autoridad de San Agustín el cual, en su obra *De moribus Ecclesiae*, afirma que las virtudes morales cardinales no son más que el «amor ordenado», y como amar es algo que corresponde, sin lugar a dudas, a la voluntad, entonces las virtudes morales también le corresponden a ella. Ya sabemos que él interpreta el carácter libre de la voluntad en cuanto indeterminada no sólo en lo que respecta a la inclinación hacia cosas opuestas, sino también en el modo de actuar: la voluntad puede obrar rectamente o no:

> «Por consiguiente, necesita algo que la incline decididamente para obrar de un modo recto, y ésta es la función de la virtud moral: dirigir hacia el bien la acción de aquellas potencias que pueden actuar correcta o incorrectamente. Y como toda virtud moral, en tanto hábito, reside en aquella potencia cuya acción perfecciona, entonces la virtud moral debe residir en la voluntad»[71].

La prueba que aduce a favor del carácter indeterminado de la voluntad consiste en la evidente capacidad que tiene la misma de elegir cualquier objeto que le sea mostrado, pudiendo incluso obrar de un modo incorrecto –es decir, contrario al juicio de la recta razón– al realizar alguna elección. Pensar lo contrario, es decir, que la voluntad no pueda desoír el juicio de la recta razón, implicaría que, antes del primer pecado de la voluntad, debió necesariamente anteceder un error en el acto de mostrar realizado por el intelecto. Pero es imposible admitir esto porque, de ser así, entonces el primer pecado se hubiese debido a una falla intelectual siendo que, en general, se considera a esta última como una pena derivada de dicho pecado. Así, si se afirma que la voluntad no puede desoír el

[71] *Ibidem*, p. 161.

juicio de la recta razón se obtienen dos vías igualmente erróneas: o bien se niega la posibilidad misma del pecado, o bien se admite que hay pecado pero que la pena del primer pecado (a saber, la posibilidad de error en la inteligencia) antecedió a la culpa del primer pecado (es decir, la elección incorrecta). Además, Escoto se encarga de recordar en este punto que la doctrina según la cual la voluntad es determinada a obrar por el intelecto se encontraba dentro de las tesis condenadas por el obispo Tempier en 1277. Ante el peligro del intelectualismo ético heredado, característico de los pensadores antiguos, que niega implícitamente la libertad de la voluntad, por primera vez se presenta la alternativa igualmente peligrosa de un «voluntarismo ético» que rompe la relación esencial entre la inteligencia como facultad rectora y la voluntad como apetito racional dándole la primacía absoluta a esta última en el obrar humano:

> «... la virtud moral no suprime el carácter ilimitado de la voluntad sino que, en tanto causa segunda, asiste a la causa primera en su acción, ayudándola a obrar según el modo recto pero sin eliminar su libertad, es decir, su capacidad de elegir entre contrarios. Así, lo que agregaría la virtud al obrar de la voluntad sería la facilidad y el agrado en la práctica del bien»[72].

De esta manera Cuccia concluye con Escoto que:

a. la voluntad es una facultad que nunca opera de un modo natural sino que es indeterminada con respecto a su acción, es decir, puede obrar de un modo correcto o incorrecto y posee su acción propia bajo su potestad.

b. la voluntad necesita que la inteligencia le muestre el bien, pero mediante este acto la inteligencia no determina a la voluntad para elegir de tal o cual manera, sólo le proporciona el objeto de posible elección.

c. la voluntad necesita que las virtudes morales residan en ella no tanto para moverla con necesidad hacia el bien sino para que encuentre facilidad y delectación en el acto de elegir rectamente. Así, la virtud es siempre una causa segunda que asiste a la causa primera, la cual se mantiene libre en todo momento para elegir lo contrario.

---

[72] *Ibidem*, p. 170.

d. la voluntad, en tanto suprema facultad del hombre, es la única capaz de moderar las pasiones y por ello es el único sujeto posible de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza.

En este punto, el problema de la libertad de la voluntad se amplía necesariamente al orden teológico que es la base de su filosofía y que resumiremos en la siguiente cuestión: ¿Cuál es la situación de la libertad de la voluntad humana antes del pecado original; después del mismo en el viador; y, por último, en los bienaventurados? Los autores que primero han tocado este tema quizá sin haberlo profundizado suficientemente han sido Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury al diferenciar entre libertad y libre albedrío. La primera es perfecta en sentido propio porque siempre quiere y hace el bien sin fallar, en cambio la segunda es una libertad imperfecta consecuencia del primer pecado que no hace el bien que quiere y hace el mal que no quiere. Cabe destacar sin embargo que el platonismo dentro del cual tratan el asunto supone una unión íntima e indisociable entre la voluntad y la inteligencia. Luego, con la incorporación de la filosofía aristotélica estas dos facultades comienzan a diferenciarse más claramente entre sí con el riesgo de disociarse y separarse en dos esferas autónomas.

Otro texto clave de Escoto donde se reafirman nuevamente estos principios es la cuestión II de su Comentario sobre la fruición[73], en el que se pregunta si es necesario que, aprehendido el fin por el entendimiento, la voluntad fruya de él, a lo cual contesta:

> «La necesidad natural no está con la libertad. Porque la naturaleza y la voluntad son principios activos que tienen opuesto modo de principiar, luego con el modo de principiar de la voluntad no está el modo de principiar de la naturaleza; ahora bien, la voluntad quiere el fin libremente, luego no puede querer el fin por necesidad natural, ni, por consiguiente, por algún modo necesario»[74].

---

[73] Juan DUNS ESCOTO, *Comentario sobre la fruición*, Cuestión II, en «Filosofía y teología, Dios y el hombre», *op.cit*.
[74] *Ibidem*, p. 174.

Voluntad y naturaleza se presentan aquí como radicalmente excluyentes, porque es la misma la potencia que quiere el fin y los medios para el fin, y por lo tanto tiene el mismo modo de obrar. De lo contrario, argüirían potencias diversas, lo cual es absurdo.

Interpretación escotista de textos agustinianos

A medida que avanza y madura el *intellectus fidei* de la teología cristiana, a medida que la razón (la filosofía) penetra más hondo en los contenidos de la fe teologal (Revelación), cada error cometido, o lo que es peor, uno en el principio, puede costar bastante caro en adelante porque compromete la parte afectada y a la totalidad de los *articula fidei*. A este respecto, uno de los puntos más comprometedores es el de la omnipotencia y libertad amorosa divinas de la que pende también la libertad humana en cuanto tal. La primera, que es la piedra angular y la mayor novedad del cristianismo, para poder ser correctamente entendida y fundamentada necesita teológicamente hablando, de un sustento metafísico adecuado, es decir, de una noción de ser que articule todos los aspectos de esta realidad en una unidad coherente dándole una base sólida.

Ahora bien ¿cómo podemos sostener la omnipotencia y libertad amorosa del Dios cristiano desde una noción de ser aviceniana caracterizada por su necesitarismo esencialista? Esa es la gran grieta que aparece desde el principio en la teología de Duns Escoto por esa profunda incompatibilidad, aunque trate de sustraer dicho esencialismo del necesitarismo greco-árabe.

Para adentrarnos en el tema hemos tenido en cuenta, además de los diversos comentarios y estudios sobre el asunto, las fuentes claves, las Cuestiones en torno a la Metafísica de Aristóteles, algunas *Quaestiones quodlibetales* fundamentales y el *Tratado sobre el Primer Principio*.

El pionero historiador de la filosofía medieval, Etienne Gilson, había en su momento reconstruido la filosofía escotista a partir de los primeros trabajos de edición crítica de la obra del Sutil[75]. Nos centraremos

[75] E. GILSON, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 2007.

en su ética y el tema central de la libertad, con toda la imparcialidad y seriedad que caracterizan sus estudios. Como buen medievalista y metafísico que fue, comienza conectando la ética del Doctor Sutil con su concepción sobre el ser:

> «Dos fuerzas dominan el ámbito del ser, y se reparten su imperio: La naturaleza y la voluntad. En el reino de la naturaleza, todo es permanencia, estabilidad, necesidad. En el de la voluntad, todo es vida, devenir, movimiento, contingencia. Sin embargo, no son dos fuerzas yuxtapuestas, ni menos aún opuestas por un antagonismo irreductible. Una de ellas proviene de la otra, y, cosa destacable, es la libertad la que nace de la naturaleza en el caso único del ser divino, pero ellas se distinguen en todo el resto»[76].

Si bien se refiere a Escoto, el modo y los términos en los cuales Gilson formula la proposición al principio parece muy cercano a ciertas cosmovisiones modernas y contemporáneas. La aclaración sucesiva es de suma importancia porque choca con algunas interpretaciones que ya hemos expuesto: Naturaleza y voluntad, perteneciendo al mismo ámbito del ser, no son yuxtapuestas ni irreductiblemente antagónicas, pues una de ellas proviene de la otra. ¿Cuál proviene de cuál y de qué manera? En base a lo analizado, podemos tentar alguna respuesta. Él ya dice que la libertad divina se deriva de, y hasta se identifica con, su naturaleza. Y por otro lado tanto la naturaleza física como la voluntad libre provienen ambas de dicha libertad divina. A esto se debe agregar la distinción clave entre las dos acepciones del término naturaleza: Como sinónimo de todo lo que es, y en su acepción de necesidad. Se reconoce entonces, en principio, que lo voluntario se opone a lo natural. Son dos mociones que se ejercen de manera distinta. La verdad de los contingentes presupone una elección voluntaria y libre por parte de Dios, a falta de la cual ninguna proposición que trate sobre ellos puede ser verdadera[77].

---

[76] *Ibidem*., p. 567.
[77] Cfr. *Ibidem*., p. 569.

Si se entiende por naturaleza todo lo que es, en este sentido la voluntad es una naturaleza como lo es en el caso de Dios. En Dios necesidad y libertad coinciden, pues aún una acción necesaria sigue siendo libre cuando su necesidad se sigue de una voluntad irrevocablemente fijada en un objeto. Porque en lo infinito, aún lo formalmente distinto es realmente idéntico en virtud de su infinitud misma. En síntesis, la perfección de la esencia infinita es tal que la voluntad infinita de Dios no puede no amarla libremente. Lo que hay de necesidad en este acto resulta de su libertad. El amor infinito de la esencia divina ofrecida a su voluntad infinita por el intelecto infinito de Dios es la vida divina misma[78].

> «Duns Escoto plantea en principio que voluntad y libertad se confunden: o la voluntad es libre o no es. En otras palabras, se puede decir de la voluntad que es *libera per essentiam*... por lo que se la debe definir en primer lugar por la libertad más que por el *appetitus*... Esta manera de definir una esencia por su elemento más formal está ligada a los principios mismos de Duns Escoto, y hace ver dónde se encuentra, en su opinión, el centro del problema»[79].

Este es el meollo del asunto: se suponía que la voluntad es un apetito racional con una cualidad distintiva que es la libertad. Pero como el método del Doctor Sutil le da primacía a lo más formal de la esencia de un ente, y mientras más formal más indeterminado (de allí, por ejemplo, que lo propio de Dios sea la infinitud), entonces llega a este punto de identificar en sus definiciones ni más ni menos que el sujeto con su cualidad distintiva. Este método formalista del orden esencial (apoyado en san Agustín pero acentuado por Avicena) determinará las conclusiones y posturas fundamentales de nuestro filósofo, entre ellas su concepción ético-antropológica y metafísica. Por eso es interesante volverse hacia los estudios de Gilson sobre lo que él ha llamado «agustinismo avicenante».

Para Escoto, la existencia de la voluntad implica la de una facultad de desear que sea la causa última de sus propias determinaciones. Por eso

---

[78] Cfr. *Ibidem*., p. 570-571.

[79] *Ibidem*., p. 573.

ninguna otra cosa distinta de la voluntad causa efectivamente en ella el acto de querer. La autoridad en la que se apoya para sostener semejante tesis no podía ser otra que la de san Agustín, que en su *Ciudad de Dios* saca el tema, en el contexto de una cuestión teológica ineludible y con altas repercusiones en los planos antropológico y ético. Este se pregunta allí mismo[80] cuál es la causa de la bienaventuranza de los ángeles buenos y de la miseria de los ángeles malos. Acerca del primer pecado de los ángeles dice:

> «Y si buscamos la causa eficiente de una voluntad tan perversa, hallaremos que es nada. Porque ¿Cuál es la causa eficiente de esta mala voluntad? No la encontramos. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad»[81].

Si bien el Doctor de la Gracia comienza haciéndose la pregunta respecto a los ángeles, luego la extiende también al hombre: ¿cuál es la causa de la primera voluntad mala? Es obvio que para ser primera tiene que surgir de sí misma, porque si la precede otra, origen de ella, ésta es la primera, causante de la otra. Si nadie la ha originado y, por tanto, ha existido siempre, tiene que haber estado en alguna naturaleza. La mala voluntad no podía estar en una naturaleza mala, sino en una buena, aunque sujeta a mutación, susceptible de algún daño por este defecto. No es posible una mala voluntad eterna en un ser en el que ha precedido el bien de su naturaleza, que la mala voluntad puede arrebatarle. Una naturaleza que en sí es buena –ya que ontológicamente lo contrario es imposible– no puede ser la causa de la mala voluntad, pero nos encontramos que en algunos ángeles y hombres hay mala voluntad. Siendo que la mala voluntad tampoco es eterna, entonces ¿quién la ha causado?

---

[80] SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, Libro XII, Cap. VI, Club de Lectores, 1940, p. 724.
[81] *Ibidem*., p. 725.

> «He aquí la única respuesta: la causa de la voluntad mala fue un ser que no tenía en sí ninguna voluntad (...). Por exclusión ha de ser una realidad inferior a la voluntad, una realidad privada de ella, la causante de la mala voluntad en la naturaleza angélica, que fue la primera en pecar. Sin embargo, esta realidad, por muy inferior que ella sea, incluso lo más ínfimo de lo terreno, es una esencia, una naturaleza y, por tanto, es buena sin discusión. Tiene su ley, su propia belleza, dentro de su género y su orden. ¿Cómo, pues, una cosa buena puede ser causa eficiente de una voluntad mala? En otras palabras: ¿cómo el bien puede ser causa del mal? Porque cuando la voluntad abandona lo superior y se vuelve hacia las cosas inferiores, se hace mala; y no por ser malo aquello hacia lo que se vuelve, sino porque es malo el hecho de volverse. Así, pues, no es un ser inferior el que ha originado la mala voluntad, sino la misma voluntad. Se ha hecho mala a sí misma, apeteciendo perversa y desordenadamente una realidad inferior»[82].

La causa de la mala voluntad no puede ser la naturaleza donde ella radica porque toda naturaleza en cuanto tal es buena y tampoco puede venir de algo externo a ella por el mismo motivo. Luego, es ella misma la causa de su maldad. Agustín supone, claro está, que el mal es un no ser en cuanto privación de un bien, y más específicamente un desorden entre los bienes producido por un agente finito e imperfecto que como tal tiene en sí mismo esa posibilidad. La lógica implacable de este Padre de la Iglesia nos lleva a esa conclusión, pero el punto donde nos lleva no carece de misterio, pues una voluntad en sí misma nunca es mala por naturaleza sino que se hace ella a sí misma mala al querer un bien desordenadamente. Por ejemplo, el quererse primero a sí mismo, antes que al Bien Supremo. Otro argumento interesante y famoso que se baraja en contra del determinismo paradójicamente liberalista de nuestra época, es el siguiente:

> «Supongamos dos hombres con las mismas disposiciones corporales y anímicas; los dos ven la hermosura de un cuerpo, y al punto uno

[82] *Ibidem*., p. 726.

> de ellos concibe el deseo de disfrutar ilícitamente de él, mientras que el otro permanece estable en una voluntad casta. ¿Cuál nos parece la causa de que en uno haya mala voluntad y en el otro no? ¿Qué ser la ha causado en quien la tiene? No ha sido la hermosura, ya que no ha producido mala voluntad en ambos, siendo así que ella se ofrece de la misma forma a la vista de los dos. ¿Será culpable tal vez la carne de quien la miró? ¿Y por qué no lo fue también en el otro? ¿O tal vez fue el espíritu? ¿Y por qué no en los dos, puesto que ambos, por hipótesis, gozaban de las mismas disposiciones de cuerpo y de espíritu? ¿Habrá que decir que uno de ellos fue tentado por una secreta invitación del espíritu maligno? ¡Como si no consintiera por su propia voluntad a tal invitación o a cualquier otra insinuación! Quién sea el autor de este consentimiento, de esta mala voluntad que cede al mal consejero, es precisamente lo que tratamos de encontrar»[83].

Se trata de la misma tentación que solicita a ambos y ante la cual uno cede y cae en ella, y el otro se mantiene fiel a sí mismo. No queda otra cosa que decir que uno quiso renunciar a su castidad y que el otro no. Pero tal querer solo puede proceder de la propia voluntad, puesto que ambos tenían las mismas disposiciones corporales y espirituales: «Idéntica belleza se presentó ante los ojos de ambos, una misma tentación secreta les solicitó».

Entonces el causante de tal mala voluntad ha sido el individuo mismo que antes de ella era una naturaleza buena, creada por Dios, el Bien inmutable. Él mismo es quien ha sido la causa de su propia mala voluntad, ya que antes había sido bueno. El centro de la cuestión es el siguiente:

> «... ¿por qué ha sido él la causa: por ser una naturaleza o por haber sido creada de la nada? He aquí la respuesta: la mala voluntad no ha surgido de la naturaleza en cuanto tal, sino del hecho de que la naturaleza ha sido hecha de la nada. Porque si la naturaleza es causa de una mala voluntad, ¿qué otra conclusión nos obligamos a deducir, sino que del bien sale el mal, que el bien es causa del mal?

[83] *Ibidem*., p. 726.

> En efecto, una naturaleza buena daría origen a una mala voluntad. ¿Cuál podrá ser, pues, la causa de que una naturaleza buena, aunque mutable, antes de tener mala voluntad, haga algo malo, por ejemplo, esa misma mala voluntad?»[84].

Para profundizar en la solución de esta incógnita, el Doctor de la Gracia dedica un capítulo entero (el VII) a sostener su conclusión final: No hay que buscar una causa eficiente de la mala voluntad. El mal en cualquiera de sus formas es un «no ser» que por ser tal no puede tener una causa en sentido estricto, ya que toda causa es un ser, y todo ser en cuanto tal es bueno:

> «Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente, puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia. Así es: apartarse de lo que es en grado supremo para volverse a lo que es en menor grado; he ahí el comienzo de la mala voluntad. Querer encontrar las causas de estas defecciones, dado que no son eficientes, sino deficientes; es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio. Ambas cosas nos son conocidas por los ojos unas y por los oídos el otro, pero no precisamente porque las lleguemos a sentir, sino por la privación de sensación»[85].

Las tinieblas, el silencio o la ignorancia se explican más por una ausencia que por una presencia; por una privación más que por un agregado o redundancia. Aquellos entonces se explicarían por un no ver, un no oír y un no saber respectivamente.

Hasta aquí el planteo general de san Agustín sobre la voluntad (mala) y sus causas en la *Ciudad de Dios*. Escoto extiende el mismo a todo el ámbito del querer humano y de la libertad sin profundizar sobre la distinción entre libertad y libre albedrío que Agustín sí toca en sus *Confesiones*.

---

[84] *Ibidem*., p. 730.
[85] *Ibidem*., p. 735.

Otra fuente crucial a la que recurre Escoto con la misma frecuencia que con Agustín para apoyar su tesis sobre la libertad de la voluntad es el *Diálogo sobre el libre arbitrio* de san Anselmo de Canterbury. Allí este se pregunta «¿Cuál voluntad te parece más libre: la que quiere y puede no pecar, de tal modo que de ninguna manera tenga el poder de moverse de la rectitud de no pecar, o aquella que de algún modo puede moverse a pecar?». En esta pregunta está en juego ni más ni menos que la definición de libertad en la cual debemos incluir lo propio, excluyendo lo ajeno a su esencia. O bien la voluntad es más libre mientras es más indeterminada al bien y al mal (o al querer y no querer); o bien lo es por su capacidad de querer y querer siempre el bien no pecando. Anselmo responde en boca del maestro:

> «¿Acaso no ves que aquel que tiene lo que le conviene y lo que le es ventajoso, de tal manera que no es capaz de perderlo, es más libre que aquel que tiene esto mismo, de tal manera que puede perderlo y puede ser llevado a lo que no le conviene y no le es ventajoso? También dirás que no es menos indudable que pecar es siempre indecoroso y nocivo... Por tanto, es más libre la voluntad que no es capaz de apartarse de la rectitud de no pecar, que aquella que puede abandonarla»[86].

Ya en ese mismo primer capítulo la tesis que se defiende es que el poder de pecar no pertenece a la libertad del albedrío en contra de la objeción de que esta parece oponerse a la gracia, a la predestinación y a la presciencia de Dios. Por otro lado, Anselmo tiene en cuenta que la libertad del albedrío no se debe atribuir sólo al hombre sino también a Dios y a los ángeles que no están en capacidad de pecar, y que para los tres tiene que haber por ese mismo motivo una única definición.

---

[86] ANSELMO DE CANTERBURY, *Tratado sobre la libertad del albedrío* (edición bilingüe), Felipe Castañeda et al., ed.& tr., Bogotá, Uniandes, 2007, p. 127.

Confrontación entre Escoto y Tomás de Aquino

Ahora volvamos a Duns Escoto en el análisis de Gilson. Respecto a lo que mueve a la voluntad se distinguen dos aspectos: *quantum ad exercitium actus* o *quantum ad determinationem actus*. Se descarta que la voluntad sea movida por el objeto conocido o por el fantasma, porque entonces aquella no sería libre. Si el agente mueve al paciente a un acto, este acto mismo será determinado:

> «Para Tomás de Aquino, si bien *ut natura* la voluntad está necesariamente determinada a querer el bien en general, ella está, *ut voluntas*, indeterminada *ad utrumlibet*: ahora bien, en ambos casos, ella es una *inclinatio* hacia su objeto, es decir una naturaleza que ningún objeto puede mover necesariamente en cuanto al ejercicio de su acto, ni tampoco en cuanto a la determinación de su acto, excepto que se trate de su fin natural que es el bien en general: *potentia enim apetitiva est potentia pasiva quae nata est moveri ab apprehenso*. Sin embargo, Duns Escoto ni siquiera admite que el objeto mueva a la voluntad»[87].

Esta última idea trastorna lo que se podría entender por apetito, pues todo apetito como toda facultad siempre es movido por su objeto. Gilson concluye que ambos, tanto Tomás como Escoto, quieren conducir al hombre a la beatitud, pero uno por el conocimiento, el primado de la intelección y una libertad fundada en el juicio racional de los medios; el otro por amor, el primado de la volición y una libertad fundada en la indeterminación radical de la voluntad. El argumento clave que proporciona Escoto, según el filósofo parisino, para defender su posición, se encuentra en la *Opus oxoniense* II, d. 25 donde dice que, si se puede explicar que el objeto causa la volición, ¿Cómo se explicará que pueda causar la no volición? Pues se puede querer, pero también no querer, o más bien "querer no...". Y puesto que el mal es privación de bien, que es el ser ¿Cómo una privación puede ser causa de un acto tal como el *nolle*? En tanto que

[87] E. GILSON, *Juan Duns Escoto: ..., op. cit.*, p. 576.

la decisión de no querer es un acto tan positivo como la de querer, ella no puede tener otra causa efectiva que la voluntad.

Es el mismo planteo y conclusión que vimos en san Agustín, con la diferencia de que el Doctor de la Gracia se refiere a la causa de la mala voluntad, y el Sutil a la causa del no querer. ¿Se pueden aplicar los mismos argumentos para llegar a la misma conclusión en ambos casos? Basta con tener en cuenta que tanto la mala voluntad como el no querer son dos no ser. Pero el primero lo es en sentido de privación y el segundo de negación.

De todos modos, la conclusión escotista es que la volición, tanto en su *velle* como en su *nolle*, debe para ser tal, estar siempre en poder de la voluntad. La volición sigue estando finalmente en poder de la voluntad, excepto, por supuesto, el acto primero, que determina necesariamente el objeto:

> «Un objeto impresiona mi vista y provoca en mi voluntad un primer movimiento del cual no soy dueño, pero dado que soy libre de fijar mi espíritu en este objeto o de desviarlo de él, sigo siendo dueño de mi acto porque lo soy del objeto. No está en nuestro poder ser tocados o no por los objetos, pero una vez tocados puedo determinar a mi intelecto a fijarse o no en tal o cual objeto. A diferencia de la naturaleza, la voluntad tiene la capacidad única de moverse a sí misma»[88].

Gilson explica que el alma es una naturaleza espiritual y la voluntad no es «realmente» distinta de ella sino que la perfecciona en acto primero, y puede ejercer por sí misma su operación, que la perfecciona como acto segundo sin que se requiera ninguna causa exterior para este efecto. En contra del naturalismo de los filósofos, Escoto sostiene que «*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*». La volición es en primer lugar libre *ad oppositos actus*, es decir de querer o rechazar un mismo objeto. Esto hace posible, en segundo lugar, la *libertas ad opposita objecta*. Y en tercer lugar se deduce a su vez la libertad de la voluntad

[88] *Ibidem*., p.578.

respecto a los «efectos» opuestos (*libertas ad oppositos effectus*) que ella puede producir, ya que elegir entre actos opuestos es elegir entre objetos opuestos, y por lo tanto también producir efectos opuestos. Si por imposible ningún efecto resultara de los actos de volición opuestos que la voluntad puede ejercer, ella aún podría, como voluntad, tender hacia actos opuestos. Sin embargo, se supone que no es posible ejercer sucesivamente actos opuestos; tampoco hacer ambos al mismo tiempo (pues sería contradictorio); pero sí, hacer sucesivamente lo que no puede hacerse simultáneamente:

> «Una voluntad es capaz de querer lo contrario de lo que quiere, y causar lo contrario de lo que causa, en el mismo tiempo en el que lo quiere y lo causa. Ciertamente, ella no puede querer ni causar simultáneamente los contrarios, pero, al mismo tiempo que quiere y causa uno, conserva la aptitud esencial para querer y causar el otro:"*est ergo potentia huius causae ad oppositum eius quod causat, sine succesione*" (...). La libertad de nuestra voluntad *ad oppositos actus* implica la contingencia de los opuestos, no sólo sucesivamente, sino en el mismo instante (...). Es irreductible la contingencia de la volición porque la necesidad y la contingencia son ellas mismas datos irreductibles, propiedades disyuntivas del ser, una de las cuales, la contingencia, aun cuando no es demostrada *a priori*, lo es *a posteriori*»[89].

Dado que se producen lo evitable y lo contingente, deben tener una causa indeterminada a uno cualquiera de dos efectos opuestos, por lo que pueda determinarse ella misma a uno de los dos. En síntesis, el mismo argumento que obliga a poner una Causa libre en el origen de la contingencia, obliga a insertar otras en la rama de las causas segundas y de sus efectos. Hay una conexión directa entre la libertad divina y la angélica y humana. En ambos casos, sólo pueden ser voluntades. Nunca se explicará de qué manera la contingencia podría brotar del entendimiento, por lo que la razón primera de la contingencia está siempre en

[89] *Ibidem*., p.580-581.

la voluntad. Ninguna otra cosa sino la voluntad puede ser la causa total de la volición en la voluntad, conforme con que la voluntad es la que se determina libremente a causar el acto del querer.

El grave quiebre, difícil de conciliar, que presenciamos aquí entre la inteligencia y la voluntad, entre la naturaleza y la libertad, se debe a que el esencialismo escotista aviceniano no logra fundamentar suficientemente, sino quizá lo contrario, la libertad increada y creada, ya que la esencia es por sí misma el reino de la necesidad. Avicena asume este hecho y lo lleva hasta sus últimas consecuencias, pero le da las herramientas necesarias al teólogo Escoto que busca insertar una noción radical de libertad en el seno de ese mismo punto de partida de su filosofía (el ser aviceniano), que no resiste dicha combinación. Por eso a tal posición metafísica, tal ética. Esta ruptura se ve clara en las primeras líneas de la exposición que hace Gilson de la ética escotista, pero también en Ochkam mismo. El precio a pagar por esta maniobra es que la consistencia ontológica de la realidad creada e increada disminuye considerablemente.

Mas, volviendo a las supuestas causas de la volición, se puede decir con Escoto que el objeto y el fantasma son causas parciales que, con la volición concurren al efecto total. En este sentido, no habría nunca una causa de la volición, sino concurrentes o coadyuvantes. Aun cuando el conocimiento del objeto es necesariamente «preexigido» para que haya volición, esta no es sin embargo en ningún sentido el «efecto» del conocimiento, ni del objeto, sino que ella sólo depende de la eficacia de su propia causalidad como causa activa principal[90]. Se debilita así sensiblemente la eficacia del objeto y del fantasma (y podríamos agregar también del entendimiento mismo) sobre dicha potencia, al punto de reducirse a una relación ocasional o accidental, por más que sea preexigida. El ocasionalismo nos recuerda al discípulo de Descartes, Malebranche, el cual, no pudiendo establecer una causalidad efectiva entre órdenes formales de la esencia, no le quedó otra opción que recurrir a este tipo específico de relación entre ellos, mucho más endeble y casi ficticio o virtual:

[90] Cfr. *Ibidem*., p. 585.

> «Del hecho de que la voluntad sea perfectamente libre no resulta que se arroje con todas sus fuerzas a su objeto; por el contrario, con cualquier fuerza que ella tienda hacia su objeto, tiene aún con qué dominarse a sí misma, de manera que, hacia cualquier objeto que tienda, tiende a él libremente y que, en virtud de su libertad absoluta, ella podría no tender de ese modo hacia él»[91].

El purismo con el cual es vista la libertad de la voluntad en un planteo formalista de este tipo ignora o atenúa la unidad y complejidad de la volición en cuanto se trata de un acto intrincado que involucra un cúmulo de factores con la misma fuerza que la de la simple voluntad. Y la radicalidad del pensamiento escotista lo lleva a afirmar que aún los bienaventurados, en la visión beatífica, siguen siendo libres de querer a Dios, en el sentido en que es libremente que ellos lo quieren. En cualquier contexto en que se incluya la voluntad, es siempre ella la que domina (*tam nobilis causa*).

Algo propio de su método y de su modo de considerar las cosas humanas es que el parámetro que tiene Duns Escoto para medirlas en cuanto viadores, es la vida bienaventurada. Lo vimos en la cuestión del conocimiento que puede tener el ser humano de Dios, en el que distingue nuestro actual estado y el estado de gloria, moviendo el punto de referencia desde aquel hacia este.

Profundizando un poco más en el aspecto ético del asunto, en este caso de la fruición, Escoto distingue dos tipos: La *fruitio in communi* y la *fruitio ordinata*. En la *fruitio in communi*, la voluntad no está determinada a ningún acto particular, y su elección es completamente libre. En la *fruitio ordinata*, en cambio, se sujeta a las condiciones requeridas para la rectitud del acto moral. Resulta difícil pensar cómo todas estas distinciones –como muchas otras– se encuentran unidas o integradas en la realidad. Pero lo cierto es que en consecuencia, el único objeto del cual se pueda decir que es por sí mismo y en sí mismo objeto de fruición es el fin último que es Dios, el *ens infinitum*:

---

[91] *Ibidem*., citado de *Opus oxoniense*, II, d. 7.

> «La indeterminación radical de la voluntad consiste entonces en que del mismo modo que ella puede querer o no querer, ella puede ejercer su acto de la manera que le plazca. Se trata entonces del "modo" del acto. Desde este punto de vista, está en poder de la voluntad decidir que querrá algún bien por sí mismo y sin vincularlo a otro, es decir quererlo como un fin. En todos los casos, la fruición se refiere a lo fruible como tal, no a la relación de fin en la cual ello se halla con respecto a la voluntad»[92].

Es la distinción de los actos libres la que determina la de los objetos en la voluntad. Dado que ella es siempre libre de actuar de una manera distinta de la que actúa, siempre está en su poder gozar de un objeto o utilizarlo, es decir, quererlo por sí mismo o vinculándolo a otro fin. Ya no hay aquí objetos distintos correspondientes a actos distintos, puesto que la voluntad siempre puede querer un objeto cualquiera de la manera que le plazca: «*Et tota ratio differentiae hic inde est libertas voluntatis et necessitas naturalis ex parte intellectus*»[93]. La desvinculación de la voluntad y de su acción respecto al orden de la realidad se hace aquí patente, al sustraerla completamente de la influencia de las facultades cognoscitivas.

Defensa de Escoto

Cuando el intelecto aprehende un fin, la voluntad no está necesitada a quererlo aún, puesto que necesidad natural y libertad se excluyen: «*Necessitas naturalis non stat cum libertate*». Nuestra voluntad sólo puede querer el fin si nuestro intelecto lo concibe en primer lugar, y dado que está en poder de la voluntad desviar al intelecto de la consideración del fin, en cuyo caso ella ya no puede quererlo, porque no se podría querer lo desconocido, siempre está en su poder no querer el fin[94]. Por lo que, en presencia del fin último claramente visto, la voluntad, elevada por la

---

[92] *Ibidem*., p. 587.
[93] Citado de *Opus Oxoniense*, I, d.1, q.4, n. 1.
[94] Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 3.

caridad, no está necesitada a quererlo. Ni aún en la visión beatifica, la «visión» causa necesariamente la «fruición». Es posible tener visión sin fruición. La voluntad es de suyo (*ex parte sua* y en sí misma) capaz de gozar del bien supremo aún sin ser elevada por un hábito sobrenatural. La beatitud reside esencial y formalmente en el acto de la voluntad, sólo por el cual el hombre puede alcanzar absoluta y únicamente el bien supremo para gozar de él, ya que sólo ella se mueve a sí misma:

> «Naturaleza, necesidad, intelecto, forman un conjunto, y su coronación lógica es una beatitud especulativa fundada en el primado de la sabiduría. Al revelar a los hombres el primado de la caridad, el cristianismo les ha abierto un mundo que ya no es el de los "filósofos"(...). Por eso Duns Escoto no coincide con Aristóteles y Avicena en nada acerca del *unum necessarium*. Del primado de la caridad sobre la sabiduría se sigue el de la voluntad sobre el intelecto y el de la libertad sobre la naturaleza finita, y por lo tanto también el rechazo del necesitarismo de los "filósofos"»[95].

La voluntad toma su decisión libre siempre por sí misma y por sí sola, pero si el juicio de la razón no es lo que hace de este acto un acto de volición, es él quien hace de él una voluntad moral. El orden propiamente moral comienza en el momento en el que el juicio del intelecto ofrece un objeto a la voluntad. Pareciera que este querer de la voluntad a la larga se vuelve absolutamente independiente de aquél, al punto que es ese querer puro sin más lo que le da carácter moral a la acción. Sin embargo, Duns Escoto, que protege celosamente la autonomía de la voluntad para asegurar la libertad del acto, exige inmediatamente el acuerdo de la voluntad con el juicio del intelecto para conferir al acto su carácter «moral«. Por su parte, las circunstancias (tan importantes en la ética aristotélica), que califican moralmente al acto, no son su «causa».

Para el orden de los actos humanos la doctrina escotista es «voluntarismo» en lo que concierne a la volición y un «intelectualismo» en lo que concierne a la calificación «moral» del acto voluntario. Si lo analizamos

[95] E. GILSON, *Juan Duns Escoto: ..., op. cit.*, p. 594-595.

con detenimiento vemos que al final tiene más peso lo primero que lo segundo:

> «Duns Escoto insiste en situar las virtudes morales en la voluntad como en su sujeto, y se ve fácilmente por qué. Indeterminada por esencia, la voluntad tal como la concibe Escoto siempre puede, en cuanto a lo que le es propio, negarse a seguir el juicio de la razón. Conviene que el *habitus* virtuoso se le añada, no para determinarla a actuar ni para causar la sustancia de su acto, sino para hacerle más fácil encontrar su deleite en el cumplimiento del bien»[96].

Se puede decir que, en la posición de Duns Escoto, la libertad radical de la que goza la voluntad en cuanto al ejercicio y a la determinación de su acto, exige una doctrina correspondiente que sitúe la virtud en la voluntad para inclinarla a la determinación que corresponde. En efecto, el intelecto no puede mostrar claramente en esta vida ningún bien tal que la voluntad no pueda no quererlo, ni, en consecuencia, ningún mal que ella no pueda no querer. Es decir que la conciencia, regla necesaria de voliciones contingentes, es, por tanto, necesariamente distinta de ellas en tanto que no las determina.

Es verdad que la voluntad misma, *ut natura*, es decir, *ut tantum appetitus*, quiere necesariamente el bien en general. Sin embargo, considerada como libre arbitrio (que incluye el intelecto y la voluntad) es libre, porque siempre está en su poder tender hacia tal o cual objeto particular o rechazar el que el intelecto le presenta. La elección del libre arbitrio presupone por tanto la conciencia del intelecto práctico[97]. En este punto nuestro filósofo sigue a la ética tradicional, pero enfatiza y profundiza radicalmente la autonomía del libre arbitrio respecto a dicha conciencia. No hay pues relación de necesidad, ni determinación, ni aun de condicionamiento entre ambas, pues la libertad es la que tiene siempre la última palabra. Hay prioridad del intelecto sobre la voluntad, pero la primacía la tiene definitivamente esta última.

---

[96] *Ibidem*., p. 600.

[97] Cfr. *Ibidem*., p. 601-603.

Y en Dios este principio se aplica de la siguiente manera: Si se trata de *potentia absoluta*, Dios puede querer todo lo que no implique contradicción; si se trata de *potentia ordinata*, Dios sólo puede querer lo que concuerda con las naturalezas que ha elegido crear y con las reglas de su justicia o de su sabiduría tal como Él las ha establecido. De este modo, Duns Escoto enseña simultáneamente que no puede existir lo arbitrario e irracional en las obras de Dios, sino que la elección (no la esencia) de cada orden racional depende de su voluntad. Dios siempre puede querer, de *potentia ordinata*, todo lo que no es incomposible con las naturalezas que ha creado y el orden que ha establecido:

> «Contrariamente a lo que había enseñado Tomás de Aquino, Duns Escoto sostiene que en numerosas ocasiones Dios ha dispensado de algunos mandamientos del Decálogo; por lo tanto, concluye, estos mandamientos no pueden ser estrictamente de ley natural. Los dos doctores concuerdan en que Dios mismo nunca podría dispensar de observar la ley natural, pero Tomás de Aquino concluye de ahí que, a pesar de las apariencias, Dios nunca ha dispensado de ello a ningún hombre, mientras que Escoto concluye que algunos mandamientos del Decálogo no son de ley natural, dado que algunos hombres han sido dispensados de ellos por Dios (...). Duns Escoto rehusa incluir en la ley moral natural todo aquello de lo cual Dios mismo en ocasiones ha dispensado a los hombres, precisamente porque la ley moral natural sólo depende exclusivamente del entendimiento de Dios, no de su voluntad (...). El problema (que ambos enfrentan) sólo se puede referir a lo que de hecho está incluido en la ley natural»[98].

En síntesis, explica Gilson, todos los mandamientos del Decálogo son de ley natural en sentido amplio, y toda infracción contra cualquiera de ellos viola esta ley inscrita por Dios en los corazones; pero según Escoto, sólo los dos primeros mandamientos están necesariamente ligados a lo único necesario: «*nullus actus es bonus in genere ex solo objecto nisi amare*

[98] *Ibidem*., p. 605-606.

Deum, qui amor est objecti per se volibilis et boni infiniti»[99]. Los otros no le están necesariamente ligados, pero lo están de hecho por la sabiduría divina, que es exactamente lo opuesto a algo arbitrario. La convergencia radical de todo bien finito en relación con el bien infinito no podía sufrir ninguna excepción en una doctrina en que habría que establecer como necesarios, no sólo la naturaleza, sino todo el orden de la sobrenaturaleza y de la gracia. Podemos ver entonces que en el orden moral de Escoto, lo racional tiende a perder peso específico y a reducirse a un conjunto de meras posibilidades de las cuales la voluntad dispone a su gusto.

Para concluir con esta exposición, podemos decir que la honestidad y seriedad intelectual que caracterizan a Gilson como historiador y como filósofo, salen a relucir en el modo cómo en esta *Introducción a Duns Escoto* defiende hasta el final al Doctor Sutil de todas y cada una de las acusaciones clásicas de las que ha sido objeto por parte de sus adversarios, sencillamente por el hecho de que carecen de fundamento y son exageradas. Parece que la mayoría coinciden en que se le atribuyen al Sutil conclusiones de su discípulo Ockham. La principal estrategia de Gilson es seguir el razonamiento del teólogo franciscano con total imparcialidad, propia de un estudio científico siguiendo al pie de la letra las fuentes escotistas, sin siquiera asomar por lo menos de manera explícita su propio pensamiento. La mayoría de las críticas dirigidas a Escoto por sus oponentes suelen caer, como dijimos, en el mismo error de atribuirle las ideas o consecuencias pertenecientes a su alumno Guillermo de Ockham. Por ejemplo, su nominalismo o voluntarismo. Si bien hay en su filosofía una patente predisposición como antesala de estas posiciones, la perspectiva cambia cuando vemos la raíz aviceniana de su pensamiento y el tenor de sus afirmaciones. Sin embargo, insistimos en que no se pueden entender las tesis ockhamistas sin tener en cuenta las avicenianas y formalistas de Escoto, ante las cuales aquel reacciona, y cómo éste trata de solucionar los problemas que acarrea su posición fundamental –es decir, metafísica–, pues hay una relación directa y necesaria entre ambas. Debemos ver su ética dentro de su metafísica; y su filosofía dentro de su teología, su contexto y antecedentes

[99] Extraído por GILSON de *Report. Paris*. IV, d.28, n.6.

históricos para entender cabalmente el porqué de su método y conclusiones. Sabemos muy bien de la larga tradición agustiniano-franciscana que tiende a otorgar mayor importancia al *affectus* que al *intellectus* en el hombre.

Por su parte, para profundizar un poco más en lo que piensa personalmente el filósofo parisino sobre Escoto, basta con leer otras de las obras de Gilson con sello propio como *El ser y los filósofos*[100] y *La unidad de la experiencia filosófica*[101] o *El ser y la esencia*[102]. Es allí donde podemos ver claramente su posición personal respecto a los pensadores de la baja Edad Media y su rol en la historia del pensamiento occidental en relación a sus antecesores, contemporáneos y siguientes.

Recepción magisterial del concepto escotista y moderno de libertad

Si bien Escoto fue un autor destacado y controvertido, nunca nadie dudó de su ortodoxia, aunque tuvo que vivir a la sombra de sus intérpretes y del tomismo que lo desprestigió. Pero sabemos que recientemente se ha reivindicado su figura como bienaventurado y como teólogo. Siendo un hombre de Iglesia, las únicas de sus fórmulas aceptadas oficialmente se restringen a las de la defensa de la Inmaculada Concepción de María.

En lo que respecta a la noción de libertad, el magisterio pontificio se ha inclinado a una interpretación de Agustín mismo a la luz de santo Tomás. Un ejemplo claro es la encíclica *Libertas Praestantissimum* de León XIII del año 1888[103], documento entre pocos donde se habla explícitamente sobre «La doctrina católica de la libertad», y se condenan indirectamente algunas posturas muy cercanas a las que Escoto o el escotismo pudo sostener como germen del liberalismo moderno. Ya en las

---

[100] E. GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 2005.
[101] E. GILSON, *Unidad de la Experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.
[102] E. GILSON, *El ser y la esencia*, Emecé, Bs As, 1951.
[103]http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.

primeras líneas el pontífice se refiere a la libertad como un don excelente de la naturaleza, propio de los seres racionales, que confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío:

> «... el hombre puede obedecer a la razón, practicar el bien moral, tender por el camino recto a su último fin. Pero el hombre puede también seguir una dirección totalmente contraria y, yendo tras el espejismo de unas ilusorias apariencias, perturbar el orden debido y correr a su perdición voluntaria»[104].

Se muestra que hay continuidad sin quiebres entre naturaleza y libertad, entre racionalidad y voluntad. Lo propio de la voluntad es seguir a la razón, y no hacerlo es un defecto de ella aunque la razón esté equivocada. El origen de todos los errores acerca del concepto de libertad, dice la encíclica, se resume en el hecho de que «al alterar su contenido, o al darle una extensión excesiva, como le dan, pretenden incluir dentro del ámbito de la libertad cosas que quedan fuera del concepto exacto de libertad». Por ejemplo, que la libertad no siga a la razón o busque el bien desordenadamente no debe estar dentro de su noción, ya que se trata de un defecto, una carencia, una falta de la misma. Por eso afirma que la novedad añadida modernamente no es más que una auténtica corrupción.

Lo curioso del planteo es que León XIII diferencia entre libertad natural y libertad moral:

> «Conviene, sin embargo, al principio exponer brevemente algunas ideas sobre la libertad natural, pues si bien ésta es totalmente distinta de la libertad moral, es, sin embargo, la fuente y el principio de donde nacen y derivan espontáneamente todas las especies de libertad. El juicio recto y el sentido común de todos los hombres, voz segura de la Naturaleza, reconoce esta libertad solamente en los seres que tienen inteligencia o razón; y es esta libertad la que hace al hombre responsable de todos sus actos»[105].

---

[104] *Ibidem*., p. 1.
[105] *Ibidem*., p. 2.

El hombre tiene a la razón como guía en todas y en cada una de las acciones de su vida, y es ella la que da a la voluntad el poder de elegir lo que ésta quiera. Esta es una toma de posición inequívoca a favor de que la fuente principal de la libertad de la voluntad es la razón, remarcando su carácter de apetito racional. Afirmar que el alma humana está libre de todo elemento mortal y dotada de la facultad de pensar, equivale a establecer la libertad natural sobre su más sólido fundamento. Esto es lo que explica que el hombre, con el conocimiento intelectual de las inmutables y necesarias esencias del bien y de la verdad, descubra con certeza que no son en modo alguno bienes necesarios. No hay entonces escisión entre naturaleza y libertad porque no se concede que la naturaleza sea sinónimo de necesidad, y porque la voluntad, al emanar de la razón se funda en un orden espiritual que trasciende la necesidad de la materia.

Cuando pasa a hablar acerca de la libertad moral, el pontífice retoma el principio básico de la libertad natural: La libertad es patrimonio exclusivo de los seres dotados de inteligencia o razón. Lo que quizá no queda en claro hasta el momento es la afirmación citada anteriormente de que la libertad natural es *totalmente distinta* de la libertad moral. Pero se brinda una definición más concreta de libertad moral:

> «Considerada en su misma naturaleza, esta libertad no es otra cosa que la facultad de elegir entre los medios que son aptos para alcanzar un fin determinado, en el sentido de que el que tiene facultad de elegir una cosa entre muchas es dueño de sus propias acciones. Ahora bien: como todo lo que uno elige como medio para obtener otra cosa pertenece al género del denominado bien útil, y el bien por su propia naturaleza tiene la facultad de mover la voluntad, por esto se concluye que la libertad es propia de la voluntad, o más exactamente, es la voluntad misma, en cuanto que ésta, al obrar, posee la facultad de elegir. Pero el movimiento de la voluntad es imposible si el conocimiento intelectual no la precede iluminándola como una antorcha, o sea, que el bien deseado por la voluntad es necesariamente bien en cuanto conocido previamente por la razón»[106].

[106] *Ibidem*., p. 3.

Si bien es parte de la libertad el *nolle*, sin embargo no es lo propio de ella, sino esa facultad o potestad de elegir entre la multitud de medios ordenados al fin. El bien, aunque sea útil (medio), mueve sin lugar a dudas a la voluntad, pero ella elige qué bienes tomará efectivamente como medios. No se pierde nunca la racionalidad de la elección y mucho menos de la decisión, sin caer en el necesitarismo ni en el fatalismo. Esto se separa de una idea de libertad como pura autodeterminación, porque «el bien deseado por la voluntad es *necesariamente* bien en cuanto previamente conocido por la razón». Lo que para Escoto no bastaba o no era suficiente para fundamentar la libertad, en Tomás de Aquino según León XIII sí lo es, si lo entendemos correctamente sin prejuicios averroístas.

En todas las voliciones la elección siempre es posterior al juicio sobre la verdad de los bienes y su orden de preferencia que hace la razón: «*Si la libertad, por tanto, reside en la voluntad, que es por su misma naturaleza un apetito obediente a la razón, síguese que la libertad, lo mismo que la voluntad, tiene por objeto un bien conforme a la razón*»[107]. Pero la razón y la voluntad son facultades imperfectas y por lo tanto pueden errar eligiendo un bien aparente o «*adherirse a un bien engañoso y fingido, que aun siendo indicio de libre albedrío, como la enfermedad es señal de la vida, constituye, sin embargo, un defecto de la libertad*». Aquí se recupera la analogía agustiniana del mal moral como defecto o carencia y no como algo propio que deba estar, aunque trasluzca a y dependa del ser del sujeto en el que inhiere. Así, el defecto radical de corromper y abusar de la libertad se da cuando la voluntad apetece un objeto que se aparta de la recta razón:

> «Y ésta es la causa de que Dios, infinitamente perfecto, y que por ser sumamente inteligente y bondad por esencia es sumamente libre, no pueda en modo alguno querer el mal moral; como tampoco pueden quererlo los bienaventurados del cielo, a causa de la contemplación del bien supremo... Si la posibilidad de apartarse del bien perteneciera a la esencia y a la perfección de la libertad, en-

[107] *Ibidem*, p. 3.

> tonces Dios, Jesucristo, los ángeles y los bienaventurados, todos los cuales carecen de ese poder, o no serían libres o, al menos, no lo serían con la misma perfección que el hombre en estado de prueba e imperfección»[108].

Se repite nuevamente al pie de la letra el argumento de Agustín, pero se pone de manifiesto también el trasfondo teológico ineludible e indispensable en torno a la cuestión. Por otra parte, apoyándose en el Doctor Angélico, se afirmará que la posibilidad de pecar no es una libertad, sino una esclavitud, pues el que comete pecado es siervo del pecado como bien se dice en Jn 8, 34. El argumento clave que se baraja de Santo Tomás se encuentra en su *Comentario al Evangelio de Juan*[109]:

> «Todo ser es lo que le conviene ser por su propia naturaleza. Por consiguiente, cuando es movido por un agente exterior, no obra por su propia naturaleza, sino por un impulso ajeno, lo cual es propio de un esclavo. Ahora bien: el hombre, por su propia naturaleza, es un ser racional. Por tanto, cuando obra según la razón, actúa en virtud de un impulso propio y de acuerdo con su naturaleza, en lo cual consiste precisamente la libertad; pero cuando peca, obra al margen de la razón, y actúa entonces lo mismo que si fuese movido por otro y estuviese sometido al dominio ajeno; y por esto, el que comete el pecado es siervo del pecado».

Pero también se apoya en la idea común entre los filósofos antiguos de que sólo el sabio era libre, entendiendo por sabio, como es sabido, aquel que había aprendido a vivir según la naturaleza, es decir, de acuerdo con la moral y la virtud.

Podemos inferir que la libertad natural se refiere a la voluntad simplemente como apetito racional, y que la libertad moral se refiere a la elección deliberada de los medios para llegar al fin y la posibilidad, por su imperfección misma, de poder errar. Por ello, le hace falta a la

---

[108] *Ibidem*, p. 3.

[109] *In Ioannem* 8 lect.4 n.3.

libertad una protección y un auxilio capaces de dirigir todos sus movimientos hacia el bien y de apartarlos del mal. Queda claro entonces que el error en este asunto consiste en entender por libertad lo que es una pura y absurda licencia, es decir, la absoluta autodeterminación de la voluntad.

Bibliografía

Fuentes

JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super liberos methaphysicorum Aristotelis, IX q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz Gonzalez Ayesta. Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, 2007.

JOHN DUNS SCOTUS, *Quodlibeta*, transl. as God and creatures: the quodlibetal questions with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Imprint Princeton; London: Princeton University Press, 1975. http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales.

JUAN DUNS ESCOTO, *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, José Antonio Merino (ed.), BAC, 2011.

Estudios

Gloria Silvana ELÍAS, *Duns Escoto: El querer divino como fundamento del querer humano contingente*, Cuadernos FHyCS-UNJu, Nro. 34, pp. 281-291, 2008.

Gloria Silvana ELÍAS, *Fortuna y Libertad en Quodlibetales XXI de Duns Escoto*, Natal (RN), v. 21, n. 35 Janeiro/Junho de 2014.

Emiliano CUCCIA, *Primacía de la voluntad y virtud moral en Duns Escoto*, Tópicos 43, pp.153-172, 2012.

Etienne GILSON, *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 2007.

Lourdes GORDILLO ALVARO VALDES, *Voluntarismo en Escoto*, Studia Ełckie 14, pp. 95-115, 2012.

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ, *Libertad Divina, Posibilidad y Contingencia en Duns Escoto*, Veritas, Porto Alegre, v. 50 n. 3, Setembro, pp. 85-93, 2005.

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ, *Libertad en Duns Escoto*, Revista Española de Filosofía Medieval, 11, pp. 97-117, 2004.

Otras fuentes y estudios

AGUSTÍN DE HIPONA, *Ciudad de Dios,* Club de Lectores, 1940.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas, Tomo IV: Escritos apologéticos* (1.º), BAC, 2011.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Tratado sobre la libertad del albedrío* (edición bilingüe), Felipe Castañeda et al., ed.& tr., Bogotá, Uniandes, 2007.

E. GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 2005.

E. GILSON, *La Unidad de la Experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.

E. GILSON, *El ser y la esencia*, Emecé, Bs As, 1951.

LEÓN XIII PAPA, *Encíclica Libertas praestantissimum*, Editrice Vaticana, 1888. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html

E. PEZ, *La noción de haecceitas en Duns Escoto desde las lecturas de Bettini, Cross y Gilson*, en «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficas medievales», Compiladora Patricia C. Pérez de Catalán, ADVOCATUS, 2015.

E. PEZ, *Lecturas contemporáneas de Duns Escoto*, en «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficas medievales», Alfa Ediciones, 2018.

G. WIERSMA, *El proceso de disolución de la concepción de la libertad humana individual y la tarea del metafísico según É. Gilson*, ADVOCATUS, Córdoba, 2014.

Una aproximación al lugar de la filosofía en el Itinerario de la mente a Dios de San Buenaventura

Luciano Ramírez[1]

Introducción

En el presente trabajo iniciaremos el estudio del lugar que la filosofía tiene en el pensamiento de San Buenaventura, en la que es una de sus obras más representativas. Nos ayudaremos para ello de otro tratado más de su autoría, la *Reducción de las ciencias a la teología*, junto a otros estudios sobre el autor.

En primer lugar nos ocuparemos de contextualizar al pensador y la influencia aristotélica de la época, en segundo lugar, a partir del *Itinerario*, rastrearemos aquellas afirmaciones del Doctor Seráfico que nos permitan determinar dentro de la obra el alcance de la filosofía, y su relación con los demás grados del saber contemplativo o iluminaciones descriptos por él mismo. Este trabajo constituye un comienzo en nuestro abordaje de la obra de Buenaventura. Es un trabajo sintético y atenido a las fuentes consideradas. Pretendemos, en lo sucesivo, profundizar especulativamente y con mayor aparato crítico esta compleja noción de filosofía, y establecer relaciones entre este concepto, y otros temas de su obra.

---

[1] Profesor en Filosofía y Licenciado en Filosofía (UCC). Adscripto al Módulo de Filosofía (Universidad Nacional de Villa María) y miembro integrante del proyecto «Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III». Miembro de la Asociación Civil de Investigaciones Filosóficas

Buenaventura y el aristotelismo

Buenaventura nació en 1221 en Italia, más precisamente en Bagnoregio en la actual región de Lazio, en la provincia de Viterbo. En su niñez, debido a una enfermedad, su madre lo encomienda bajo la protección de San Francisco de Asís. En 1234 viaja a Paris para comenzar sus estudios universitarios; allí mismo en 1240 recibe el grado de maestro en artes. Durante estos años toma contacto con el aristotelismo presente en el ambiente universitario de la época y conoce al que será su maestro; nos referimos a Alejandro de Hales. Luego de realizar sus estudios en artes decide ingresar a la Orden de Frailes Menores motivado por la devoción a San Francisco y por la influencia de sus maestros. Comienza su magisterio en 1248 con el *Comentario al Evangelio de San Lucas*, y en 1250–1251 como bachiller sentenciario en la Universidad de París. Recibe finalmente su doctorado en teología en el año 1253 en medio de las disputas entre el clero secular y las órdenes mendicantes por las cátedras en la Universidad, problema que resolvería recién en 1256 Alejandro IV. El 2 de febrero de 1257 se lleva a cabo en Roma el capítulo general para designar al nuevo Ministro de la Orden. Por la influencia de Alejandro IV y el voto unánime de los padres capitulares, San Buenaventura es elegido Ministro General de la Orden reemplazando al saliente Juan de Parma. En 1274 participa del Concilio de Lyon y es nombrado Cardenal por lo cual debe interrumpir brevemente su actividad. Muere el 15 de julio de 1274 a causa de una repentina enfermedad.

Con respecto al pensamiento de Buenaventura, Etienne Gilson en su libro *La filosofía de San Buenaventura*[2], al preguntarse por el problema bonaventuriano, es decir, por el centro sobre el cual giran sus preocupaciones, va a responder diciéndonos que las inquietudes de un pensador nacen de las íntimas necesidades del alma que les ha dado su origen. La unidad de su pensamiento se fundamenta, según la caracterización gilsoniana, en la relación entre el autor y su vocación franciscana. Dice Gilson:

---

[2] E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, ed. DEDEBEC, Ediciones Desclée de Brouwer, Colección Thau, Buenos Aires, 1948.

> «Lo que San Francisco sólo había sentido y vivido, San Buenaventura lo iba a pensar, gracias al poder organizador de su genio, las intuiciones del *Poverello* iban a desarrollarse en conceptos; las intuiciones personales de esta alma tan destacada en toda clase de saber iban a elaborar, a modo de levadura, la masa de las ideas filosóficas acumuladas en la Universidad de Paris, y a realizar en ellas una especie de selección, eliminando unas, asimilando otras, alimentándose tanto de Aristóteles como de San Agustín, pero adaptando lo mismo al uno que al otro a su uso propio cuando le pareciera oportuno»[3].

Gilson continúa su argumentación afirmando que el ideal franciscano inspira y moviliza a Buenaventura a lo largo de todas sus obras. *El Itinerario de la mente a Dios* demuestra claramente que este ideal consiste en alcanzar la contemplación divina y consecuentemente la paz prometida en el Evangelio, pero esto es algo de lo cual trataremos más adelante.

Como mencionábamos anteriormente es en el ámbito universitario en el cual Buenaventura conocerá el aristotelismo. Cabe, antes de considerar el lugar de la filosofía en su pensamiento, indagar cuál es su relación con esta corriente filosófica. Nos parece relevante tratar este tema en primer lugar debido al efecto que la filosofía del Estagirita tuvo en pensadores contemporáneos a él como lo fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Podemos constatar que el Doctor Seráfico no desconocía la filosofía aristotélica, inclusive podemos ver en sus obras terminología aristotélica. Pero conocer la doctrina del Estagirita y utilizar parte de su lenguaje técnico no significa, en modo alguno, adhesión a sus principios filosóficos[4].

---

[3] *Ibid*., pág. 71.

[4] J. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, ed. BAC, Madrid, 1984, pág. 54: «En la Opera Omnia de Quaracchi vemos cómo su autor recurre, no pocas veces, a la autoridad de Aristóteles. El análisis literario y doctrinal de sus citas nos demuestra que Buenaventura conoció los seis libros del *Organon*: la *Metafísica*, la *Física*, los *Libri naturales*, el *De anima*, la *Ética* y la *Retórica*».

Quien ha estudiado particularmente esta temática ha sido Joseph Ratzinger en su libro *La teología de la historia en San Buenaventura*[5]. En el capítulo IV de dicha obra se propondrá su autor exponer cuál ha sido el posicionamiento de Buenaventura con respecto al aristotelismo presente en su época. Para abordar esta temática Ratzinger presentará las principales interpretaciones de la controversia. En primer término se alude a la interpretación de Gilson que, según Ratzinger, nos expone un Buenaventura agustiniano y anti-aristotélico. Las razones de esta posición las explica utilizando la obra de Gilson sobre el Doctor Seráfico y mostrando en ella las afirmaciones que llevan a considerar que en la interpretación gilsoniana Buenaventura, aunque no desconocía la doctrina de Aristóteles, sin embargo, tenía una posición con respecto a la filosofía aristotélica de claro rechazo. Esto se debe a que la fuente filosófica más apropiada a la teología como ciencia superior y a la religión cristiana no puede ser la de un pagano como Aristóteles. Dice Gilson al respecto:

> «San Buenaventura no ha de olvidar nunca esta lección: conoce bien a Aristóteles, lo cita constantemente, incluso se apropia gran parte de su vocabulario técnico; es el primero en admirarlo, incluso lo considera el sabio por excelencia: *et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae*. Pero no lo estima, ni por un instante supone que la verdadera filosofía coincida con su doctrina, ni que la Teología, guardiana de la fe, háyase de modificar en nada para cederle lugar. Desde su primer contacto con la ideología pagana de Aristóteles cree San Buenaventura haberlo comprendido, juzgado y superado»[6].

Las razones de su rechazo a Aristóteles son más profundas y pueden encontrarse a lo largo de las obras de Buenaventura, pero las expondremos más adelante para no extendernos más de lo debido y regresar así al punto en cuestión.

---

[5] J. RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, ed. Encuentro, Madrid, 2010.

[6] E. GILSON, *op. cit*., pág. 14. Las cursivas al interior del texto pertenecen al autor.

Ratzinger agrega a la interpretación gilsoniana sobre Buenaventura el calificativo de agustiniano. Ciertamente Gilson lo interpreta así[7]. Esto se debe a que el filósofo francés considera que no puede pensarse en el Doctor Seráfico en una filosofía independiente de la teología. Y en este caso su formación sigue la línea de la tradición teológica y filosófica que se remonta hasta San Agustín. Esto último no significa que Buenaventura ignore, como mencionábamos anteriormente, a Aristóteles: lo que nuestro autor ha hecho es realizar una opción. Una opción que no solo es fruto de su formación intelectual, sino que también se debe a su formación espiritual franciscana[8]. Debemos tener en cuenta que al optar por construir su obra sobre cimientos diferentes llegará por ello a respuestas distintas en algunos puntos si comparáramos su pensamiento al del Aquinate o a otros autores contemporáneos a él.

En segundo término Ratzinger presentará la tesis de Van Steenberghen como aristotélico agustinizante. En oposición a Gilson el filóso-

---

[7] *Ibid*., pág. 16: «Si el joven maestro franciscano no entró, pues, por la vía del aristotelismo, no fue ciertamente por ignorancia de la reforma aristotélica de Alberto Magno. Y si el ejemplo de tan ilustre sabio, que por contera se había de apoderar tan plenamente del espíritu del joven Tomás de Aquino, no logró arrastrar a nuestro joven maestro hacia las nuevas ideas, quiere decir que su orientación filosófica definitiva estaba cimentada, y su pensamiento plenamente formado. Por eso, con pleno conocimiento de causa, después de haber explicado el Evangelio de San Lucas, expuso durante los años 1250-1, en su Comentarios sobre las Sentencias, el conjunto de las ideas filosóficas y teológicas del espíritu agustiniano, cuyo defensor acérrimo será siempre en adelante».

[8] J. BOUGEROL, *op. cit*., pág. 80: «El que Buenaventura no haya escrito un comentario de Aristóteles se debe, más que nada, a que en los Menores no se comentaba a Aristóteles. Al menos en París. Si efectivamente en Oxford, desde la apertura de la escuela de los Menores por Roberto de Grosseteste, florecieron los comentarios de Aristóteles, en París es imposible encontrar un comentario antes de finales del siglo XIII. En los Menores sólo se hace teología. Buenaventura, en la larga sucesión de maestros, no faltó a la regla; y lo que es más, la aprueba plenamente, porque está en perfecta conformidad con su posición respecto a la teología-Escritura. Este es, a mi parecer, el principio fundamental desde el que se debe juzgar a Buenaventura».

fo belga postula que a principios del siglo XII no existen en París corrientes filosóficas definidas. No es posible hablar así de aristotelismo o agustinismo. Ratzinger, por otra parte, sostiene al respecto:

> «Por eso el filósofo belga no considera adecuado hablar de agustinismo, sino de neo-agustinismo, con el fin de acentuar dos de sus características esenciales: "Por una parte, esta corriente se vincula conscientemente a Agustín y a las teorías agustinianas que ya habían adquirido derecho de ciudadanía en la teología occidental;... pero, por otra parte, se trata claramente de un neo-agustinismo, puesto que la filosofía adopta una ingente cantidad de elementos que no tienen ningún parentesco histórico con el agustinismo original, entre otros, doctrinas aristotélicas y conceptos de origen judío (Avicebrón) o árabe (Avicena)". Van Steenberghen, en este contexto, acepta la afirmación de M. de Wulf: "Las teorías esenciales del agustinismo filosófico son ajenas al espíritu de Agustín", y la utiliza en su discusión con Gilson y F. Thonnard»[9].

Para dirimir esta cuestión Ratzinger, reuniendo en una tercera posición ambas posturas, concede a Gilson que en Buenaventura existió un claro apartamiento del aristotelismo de su época, no porque se rechace a Aristóteles sino que aquello que se rechaza es la autonomía de la razón frente a la Revelación cristiana[10]. Por otra parte concede a Van Steenberghen la existencia de material aristotélico en Buenaventura, pero el espíritu del autor seguiría siendo agustiniano[11].

Cabe citar, con respecto a la disputa entre Gilson y Van Steenberghen, la respuesta de Gilson ante el reclamo del filósofo belga, que leemos en nota al pie de su obra acerca del Seráfico Doctor. Allí Gilson escribe:

---

[9] J. RATZINGER, *op. cit*., pág. 196. Las comillas en el interior del texto son del autor.
[10] Cfr. *Ibid*., pág. 199.
[11] Cfr. *Ibid*., pág. 197.

> «(...) Queda mientras tanto sentado que se trata simplemente de comprobar cómo la hostilidad de San Buenaventura iba acentuándose proporcionalmente a medida que el aristotelismo iba perfilando sus éxitos. Esta es la tesis que siempre hemos sostenido, como puede verse más adelante, en distintos lugares de los capítulos IV y VI»[12].

Ahora bien, este acentuado apartamiento de la filosofía aristotélica no significa en principio un rechazo a la filosofía misma[13]. Nuestra labor se dirige ulteriormente a dilucidar la posibilidad de una filosofía en San Buenaventura y en el presente trabajo a determinar cuál es el lugar de la filosofía en el *Itinerario*.

Ratzinger postula que el anti aristotelismo de Buenaventura inicia en 1267 con la obra *Collationes de decem preceptis* en la cual se ve el rechazo a dos tesis aristotélicas: la eternidad del mundo y la unidad del

---

[12] *Ibid.*, pág. 15, nota n° 8.

[13] J. BOUGEROL, *op. cit.*, pág. 81: «Esta actitud fundamental de Buenaventura es suficiente para descubrirnos la calidad de sus relaciones con Aristóteles. Da la impresión de haber permanecido siempre fuera del sistema aristotélico. La única razón válida es que creyó verdaderamente que no tenía nada que hacer de él. Cuando se mantiene un contacto frecuente con Buenaventura, muy pronto se advierte que esta actitud no es en él negativa y "conservadora". No es un polemista, al menos no en mayor grado que Santo Tomás. Para Buenaventura, pues, Aristóteles es una autoridad a su disposición. Lo conoce suficientemente para utilizar todas las riquezas de ese observador infatigable y realista de las cosas; también para abandonarlo cuando se trate de dar cuenta del sentido religioso de esas mismas cosas. Su intervención en París en 1273, después de haberse ido Santo Tomás, no tiene más que una explicación: lucha por detener la ola del nuevo paganismo de la Facultad de Artes. Toma el relevo de su hermano dominico, con su temperamento, sus ideas y toda su fe. Si, desde el comienzo de su enseñanza, en las cuestiones disputadas *De scientia Christi* rechazó la teoría aristotélica del conocimiento en cuanto explicación completa del problema, no se vuelve atrás al final de su vida. Sin haberlo dicho en estos términos, considera que Aristóteles puede ser el maestro de lógica y el naturalista, el "Filósofo"; le niega toda autoridad por lo que se refiere al hecho cristiano, cuya armonía trascendente resuelve las disonancias necesarias entre los dos planos de lo creado y de lo divino».

intelecto. Este anti-aristotelismo se acentúa más aun en las *Collationes de donis Spiritus Sancti* aumentando la cantidad de errores susceptibles de condenación, incluyéndose así la visión destinal del tiempo. San Buenaventura considera que todos estos errores se desprenden, según Ratzinger, de la ignorancia de la doctrina del ejemplarismo. Los errores en los que Aristóteles habría incurrido a su entender son: la eternidad del mundo, la necesidad del destino y la unidad del intelecto de todos los hombres. A ellos antepone Buenaventura, rebatiéndolos, las tesis de la *causa essendi*, el *ordo vivendi*, y la *ratio intelligendi*.

El itinerario de la mente a Dios

Esta obra escrita hacia octubre de 1259, siendo Buenaventura el séptimo sucesor de San Francisco y después de su experiencia al haber visitado el Monte Alvernia, contiene a nuestro entender el pensamiento maduro del autor. Es fruto del perfeccionamiento intelectual y espiritual del Doctor Seráfico. Consideramos que toma su inspiración y se alimenta de tres fuentes: en primer lugar, de la imitación de la vida de San Francisco, que conocía perfectamente; en segundo lugar, del anhelo por alcanzar la paz extática que sólo se obtiene en la visión beatifica; y en tercer lugar, de la profunda contemplación de la imagen de Cristo crucificado.

El *Itinerario de la mente a Dios* contiene un prólogo breve y siete capítulos. En los primeros seis capítulos desarrollará las distintas iluminaciones o grados por los que el alma debe pasar hasta llegar a la cima que consiste en la paz extática o mental. En cada uno de los capítulos se expondrá qué implican las distintas iluminaciones que a su vez se encuentran en conexión entre sí, ya que se trata de un único camino que conduce a un único destino.

En el prólogo Buenaventura desarrollará el propósito de la obra. Comenzando por invocar a Dios como el primer Principio del cual se desprende toda iluminación y todo don perfecto, prosigue exponiendo la finalidad de esta especulación, que es precisamente alcanzar la paz o el descanso del alma en la visión beatífica. Todas las contemplaciones,

sostiene el autor, conducen al exceso que sobrepuja o supera a todo entendimiento.

Los primeros seis capítulos se asemejan, según la descripción realizada, a las seis alas del serafín que se le manifestó a San Francisco en el monte Alvernia y que a su vez tiene la forma del Crucificado. Leemos entonces:

> «(...) Así la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado»[14].

Nos advierte también con este breve prólogo que además de la especulación, es necesaria la oración. Pues tanto una como la otra nos previenen de caer en una serie de errores, siendo la oración la más importante de las dos. A continuación escribe Buenaventura:

> «Por eso primeramente invito al lector al gemido de la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre nos lava las manchas de los pecados, no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada»[15].

En el primer capítulo, denominado *Grados de la subida a Dios y especulación de Dios por sus vestigios en el universo*, planteará el autor que en el comienzo de la subida por los distintos grados, lo que primero debemos atravesar, como quien atraviesa el umbral de una casa, es la oración.

Describe a su vez los seis grados de las potencias del alma, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis. Pero nos advierte que todos estos grados que están presentes en el alma de forma natural, se

---

[14] BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, ed. BAC, Tomo I, Madrid, 1945, págs. 559-561.
[15] *Ibid.*, pág. 569.

encuentran «deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría»[16]. Pertenecen naturalmente al hombre ya que fue creado para la contemplación pero debido al pecado quedó todo el género humano afectado en su mente con la ignorancia y en su carne con la concupiscencia.

Vemos cómo aparecen en este primer grado y en los restantes la doctrina teológica del pecado original y de la redención de Cristo como temas centrales. Debemos tener en consideración que la finalidad del Doctor Seráfico es mostrar en qué consiste la sabiduría de la vida cristiana, razón por la cual no pueden eludirse estos puntos centrales que a lo largo de su exposición aparecerán junto con otros conceptos religiosos y teológicos.

En este primer grado se contemplan las criaturas que conforman el universo y se las considera como vestigios de Dios, este es el comienzo de la subida a Dios. Presenta Buenaventura los distintos objetos de especulación que son: las cosas exteriores a nosotros que tienen como características el ser corporales y temporales, y a las cuales llamamos vestigios; las cosas interiores a nosotros que son espirituales y eviternas y de las que nos formamos imágenes; y el ser superior a nosotros que es espiritualísimo y eterno y que con razón llamamos primer Principio de las creaturas. El alma en cuanto se dirige a los vestigios lo hace a través de la sensualidad o animalidad, en cuanto se dirige a las imágenes lo hace a través del espíritu, y en cuanto se dirige al primer Principio lo hace a través de la mente.

Como el título lo sugiere, en esta primera contemplación se especula sobre todas las criaturas del universo descubriendo así los distintos niveles de seres y los distintos aspectos del alma por los cuales nos son conocidos. Puede verse, según estos aspectos del alma lo permiten, la potencia, la sabiduría y la bondad inmensa del Creador[17].

En el segundo capítulo, llamado *Especulación de Dios en los vestigios que hay de Él en este mundo sensible*, se detendrá Buenaventura en el

---

[16] Cfr. *Ibid*., pág. 596.
[17] Cfr. *Ibid*., pág. 571.

segundo modo de especulación que es la sensualidad o animalidad, en la cual el alma contempla el peso, el número y la medida de todas las cosas. En las criaturas reluce Dios y el hombre lo descubre a través de los sentidos corporales en los cuales resuenan las huellas del artífice. Dice nuestro autor:

> «Se ha de observar, pues, que este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma que se dice mundo menor, por las puertas de los cinco sentidos, a modo de aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles»[18].

Vemos en este fragmento cómo Buenaventura mantiene aquella concepción filosófica en la que el conocimiento y el modo de conocer son proporcionales al tipo de ente que conoce. El hombre ve como en espejo el reflejo de Dios en las creaturas porque existe en él un aspecto que lo asemeja a las creaturas sensibles. Es en sí mismo en cuanto creatura un microcosmos. No solo especula por el hecho de poseer una potencia cognoscitiva sino porque el universo y las creaturas que en él habitan, son cognoscibles naturalmente para el alma asistida por la gracia. El sentido es capaz de contemplar el reflejo de Dios en las creaturas exteriores a nosotros a través de la aprehensión de la cual se extrae la semejanza de la cosa, a la vez que se deleita en la hermosura de la semejanza aprehendida y finalmente juzga, no solo de acuerdo al sentido del que se trate, sino que también es capaz de determinar la razón por la cual lo así conocido es deleitable y puede ser aprehendido como objeto de la sensibilidad. Esto último entendemos no lo hace el sentido por sí mismo sino por la razón cuando indaga sobre lo deleitable y hermoso[19]. Leemos así:

---

[18] Cfr. *Ibid*., pág. 577.

[19] Cfr. *Ibid*., págs. 579–583. Tengamos presente que no se trata de una lógica puramente abstractiva del conocimiento. El conocimiento se realiza a partir de la contemplación de los objetos exteriores e interiores al hombre y en la contemplación del Ser divino como primer Principio. Es por ello que el sentido, en relación a las cosas exteriores, las aprehende, se deleita en ellas y las juzga. Algo que no sería riguroso si se adopta la filosofía aristotélica por ejemplo.

> «De donde el juicio es una operación que, depurando y abstrayendo la especie sensible, sensiblemente recibida por los sentidos, la hace entrar en la potencia intelectiva. Y así todo este mundo tiene entrada en el alma por las puertas de los sentidos, conforme a las tres operaciones mencionadas»[20].

Concluye el segundo capítulo haciéndonos notar cómo las creaturas visibles y exteriores a nosotros mismos nos muestran las perfecciones invisibles de Dios por las que comenzamos el camino de ascenso que conduce a Él, siendo inevitable e inexcusable para nosotros no ver en ellas a su autor como origen y ejemplar.

El tercer capítulo que lleva por título *Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales* prosigue la ascensión, ahora al interior. Después de haber contemplado a través del sentido las cosas exteriores a nosotros es necesario inspeccionar las potencias interiores en las que también se refleja Dios como por espejo en la imagen de la Trinidad:

> «Ve por aquí cuán próxima a Dios está el alma y cómo la memoria nos lleva a la eternidad, la inteligencia a la verdad y la potencia electiva a la suma bondad, según sus respectivas operaciones»[21].

La memoria se asemeja al Padre pues es la potencia capaz de la retención actual de las cosas temporales, tanto de las pasadas, presentes y futuras. La memoria es una imagen de la eternidad[22]. El intelecto, que produce como fruto el verbo mental, procede de la memoria así como el Hijo procede del Padre. Del amor del Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo así como la virtud electiva en su operación, por la intervención de la memoria y el intelecto, es capaz de dirigir la conducta humana en el deseo o amor del Sumo Bien.

---

[20] Cfr. *Ibid*., pág. 583.
[21] *Ibid*., pág. 599.
[22] Cfr. *Ibid*., pág. 593.

Esta imagen de Dios como uno y trino requiere de la aplicación de la razón natural mediante las potencias mencionadas y de la aplicación de las ciencias que las perfeccionan e informan y que le permiten contemplar más acabadamente la imagen de la Trinidad.

La ciencia a utilizar para entender mejor el carácter trinitario será la filosofía en su triple aspecto: como filosofía natural, filosofía racional y filosofía moral. Dice nuestro autor:

> «La primera trata de la causa del existir, y por eso lleva a la potencia del Padre; la segunda de la razón del entender, y por eso lleva a la sabiduría del Verbo, y la tercera, del orden del vivir, y por eso lleva a la bondad del Espíritu Santo»[23].

Luego divide a cada una de las partes mencionadas en tres. La filosofía natural se divide en: metafísica, matemática y física; la filosofía racional se divide en: gramática, lógica y retórica y, finalmente, la filosofía moral se divide en moral monástica, doméstica y política.

Si bien no se hace una descripción detallada de cada una de ellas, el eje central es que la filosofía es una ciencia subordinada al conocimiento más perfecto de la Santísima Trinidad. Si esto no fuera así la especulación carecería de sentido o al menos nos alejaría cada vez más del primer Principio del ser, del conocer y del obrar que es el mismo Dios. Por último, Buenaventura cierra el capítulo considerando que la luz de la ciencia filosófica es una luz participada la cual, bien dirigida e iluminada por la luz eterna, conduce a los sabios a la admiración del primer Principio, mientras que dirigida a sí misma, termina por turbar y ofuscar al hombre convirtiéndolo en un necio e insensato.

En el cuarto grado de contemplación nos indica el autor que aunque el alma presente las potencias necesarias para la contemplación de la imagen divina en cada una de ellas, sin embargo, si el alma no se conduce influida por la gracia, no es capaz por sus solas fuerzas de elevarse a la consideración de Dios como primer Principio. Llama así a este grado *Especulación de Dios en su imagen, reformada por los dones gratuitos*.

---

[23] *Ibid.*, pág. 601.

Para obrar según la gracia el alma debe reformarse en primer lugar por medio de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Para explicar esto se recurrirá a la analogía. Las virtudes teologales nos permiten, dirá Buenaventura, recuperar los sentidos espirituales ya que la fe nos posibilita ver a Aquél que es el camino, la verdad y la vida. Por otro lado la esperanza nos otorga el olfato espiritual para percibir a través del deseo el fin de la contemplación. Por último la caridad deleitándose en el primer Principio recupera el gusto y el tacto de las cosas divinas.

El purificar los sentidos espirituales a través de las virtudes teologales devuelve la armonía que nos dispone a la contemplación extática volviendo nuestra alma jerarquizada, es decir, ordenada para la contemplación de la Verdad.

Si el hombre quiere avanzar e ir más allá del conocimiento sensible, si quiere elevarse a la contemplación de la imagen de Dios en su alma, el conocimiento natural es necesario mas no suficiente, debido a que por causa del pecado original Cristo –que es la Verdad misma– tuvo que venir al hombre rescatándolo a través de la gracia. La razón humana no basta por sí sola para alcanzar la Verdad. Es necesario el auxilio divino de la gracia transmitido en las virtudes teologales. Se encarga nuestro autor de hacernos notar en este grado de iluminación «que nadie lo alcanza, sino quien lo recibe, porque más consiste en la experiencia afectiva que en la consideración intelectiva»[24].

En el quinto capítulo denominado *Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario que es el ser*, el Doctor Seráfico señala que esta contemplación ya no se realiza fuera de nosotros o dentro de nosotros sino sobre nosotros: «Fuera por su vestigio, dentro por su imagen y sobre por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna»[25].

Cabe aclarar en este punto que el lenguaje comienza a tornarse místico. La descripción de los últimos dos grados requiere no solo comprender que los anteriores están en función de éstos, sino también que las sucesivas especulaciones nos conducen por elevación a aquello que está

---

[24] *Ibid.*, pág. 605.
[25] *Ibid.*, pág. 611.

más allá de todo entendimiento. Por lo tanto, la vía natural que va de las cosas exteriores a las interiores se dirige ahora a aquello que, al estar por encima del alma, sólo puede ser considerado en unión mística con Dios. En este punto se describen dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas: contemplar a Dios en sus atributos esenciales, y contemplarlo en sus propiedades personales[26].

En el primer modo fija su atención el alma en el nombre primero de Dios que es «El que es», es decir, el ser. Esto se desprende de la revelación a Moisés (Ex 3, 14) en el Antiguo Testamento. Mientras que el segundo modo se detiene en el primer nombre de Dios que es el Bien según la revelación del Nuevo Testamento, que puede comprobarse en las palabras que Cristo pronuncia al joven observador de la ley diciéndole que «sólo Dios es bueno» (Mc 10, 18).

A continuación se afirma que en este punto de la contemplación, quien fija la atención del alma en el ser, entiende que el ser en cuanto primer nombre es tan cierto que no se puede ni pensar que no existe[27].

---

[26] Cfr. *Ibid*., pág. 613.

[27] G. CRESTA, *La vera sapientia o contemplación mística en el De triplici via de San Buenaventura*. Actas de las VI Jornadas de Filosofía Medieval: La mística medieval en el pensamiento contemporáneo, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CD ISBN 978-987-537-109-5. Buenos Aires, 2011, págs. 5–6: «Todos los objetos concebidos por la inteligencia son concebidos como un ser, y es absolutamente imposible que nos los representemos como no siendo. Esta necesidad que rige la ley de nuestro pensamiento advierte ya suficientemente acerca de la existencia indispensable de un primer principio de todo aquello que es; un principio simple al cual el intelecto tiene acceso de manera inmediata a través del contacto directo con la experiencia, ya sea ésta externa como interna. La concepción del Ser puro es ciertamente para nosotros la primera intuición. El Ser puro es en sí lo más seguro que debe ser necesariamente pensado, y precisamente por sus determinaciones particulares mediante la negación absoluta de toda nada y de toda finitud. Al ser primero, nunca ha comenzado; es, por tanto, eterno, y como eterno y primero no procede de otro; por tanto, es lo simplísimo y, por lo mismo, lo *actualissimum* sin género de potencialidad y, por ello, es lo *perfectissimum* al que nada puede agregarse; con lo que resulta la suprema unidad. De igual modo se obtienen, además, la absoluta finalidad, la omnipresencia, la inconmutabilidad, la infinitud y la ubicuidad».

Comenta el Doctor Seráfico que el ser del cual se habla expulsa de sí toda mezcla de potencia, es el Ser purísimo por excelencia en cuanto que la nada no tiene lugar. La nada como privación del ser no puede entenderse sino en virtud del ser. Así, todo aquello que no es se entiende como no ser, como privación del ser tanto potencial como actual. Potencial ya que si Dios es el Ser purísimo la potencia, entendida como no siendo ya actualmente, es excluida de su noción misma.

En este momento se presenta la noción metafísica de *esse* como el *acto puro de ser* que sólo corresponde a Dios en cuanto no hay en él privación del ser ni mezcla de potencia. Más aún, Buenaventura se pregunta ¿qué significa que el ser es el *ser purísimo*? El ser puro, *simpliciter* –nos señala el autor– implica una serie de atributos: el ser debe ser primario, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo, y unicísimo. Cada uno de estos atributos está relacionado con los demás y todos ellos se fundan en la unidad del único ser que al poseer todas las perfecciones no puede no poseer la existencia como algo necesario[28].

En el sexto capítulo llamado *Especulación de la Beatísima Trinidad en su nombre que es el Bien*, leemos lo siguiente:

> «Y a decir verdad, así como para la consideración de los atributos esenciales el ser es, no solo el principio radical, sino también el nombre que da a conocer los demás nombres, así también para la contemplación de las emanaciones personales el bien es el principalísimo fundamento»[29].

---

[28] J. BOUGEROL, *op.cit*., pág. 252: «La idea del ser la descubrimos, en primer lugar, en el menor de nuestros conocimientos, porque está implicada en todo concepto. El ser del que tenemos así conocimiento es un determinado ser, limitado en el tiempo y en el espacio. Pero, cuando nosotros pensamos el ser o conocemos tal ser, este pensamiento es imagen del Ser absoluto, que ha dejado en nosotros la marca de su obra». G. CRESTA, *op. cit*., pág. 7: «El análisis del Ser que hace Buenaventura se puede prácticamente considerar como una prueba de la existencia de Dios, ya que, por todo lo expuesto, la idea del Ser viene a constituirse como la condición metafísica de posibilidad de todas las cosas que son, de tal suerte que "se halla todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas"».

[29] BUENAVENTURA, *Itinerario...*, pág. 621.

El bien es difusivo de suyo. Difusivo sustancialmente en relación al amor entre las personas divinas, y difusivo en cuanto a las creaturas ya que por el Bien Sumo se dicen buenas todas las demás cosas. Este Bien se conoce por cointuición[30] del ojo de la inteligencia en la Santísima Trinidad. Es una elevación de la inteligencia hacia el Bien que está por encima de ella misma y por el cual se comprende la bondad presente en las creaturas.

La difusividad del Bien es necesaria no solo conceptualmente sino también realmente ya que si no, no podría llamarse Sumo Bien. Las creaturas, como sucede con el ser, son buenas o poseen bondad pero no son el Bien Sumo. Este nombre corresponde solo a Dios tanto real como conceptualmente[31].

---

[30] G. CRESTA, *op. cit*., págs. 2–3: «La contemplación intelectual consiste en una mirada fija, libre y penetrante del espíritu, que queda en suspenso por la admiración. Esta modalidad de la contemplación –heredada de Dionisio y Ricardo de Saint Víctor– es propiamente la cointuición (*cointuitio*) intelectual de la que Buenaventura habla en numerosos pasajes de su obra, pero con énfasis en el último capítulo del *Itinerarium*, es decir, un modo de aprehensión de Dios en un efecto que es percibido bajo la influencia del don de la inteligencia. En ella el principio formal está reunido en una unidad de fe, Escritura y don de inteligencia. Es la contemplación que luego de seis grados de ascenso especulativo conduce al alma hasta el éxtasis por la final "*speculatio Dei*", según nos dice Buenaventura en el prólogo del *Itinerarium*. Como términos sinónimos podemos encontrar los de "*excessivus modus cognoscendi*" o "*sursumactio menis in Deum*"».

[31] *Ibid*., pág. 7: «Lo expuesto en relación al concepto del Ser puede aplicarse respecto de la vivencia de los valores, y de entre ellos, fundamentalmente del Bien. Como también lo había visto Agustín, Buenaventura encuentra en el concepto del Bien a Dios, porque Dios es el fundamento del bien. Así como el valor está presente a la visión interna, así también lo está Dios. Siguiendo el esquema que explica a las cosas en su entidad y verdad mediante la relación ontológica con la causa primera, del mismo modo la bondad de las mismas sólo puede concebirse en función de la dependencia del Ser divino que, al ser pensado como sumo Bien, es imposible no pensarlo como difusivo de sí, tanto en sí mismo cuanto conceptualmente».

Cuando Buenaventura nos dice que la suma difusividad corresponde al Sumo Bien entendemos que la misma consiste en el amor entre las personas divinas, que desborda, por emanación, en la creación de las creaturas. En principio, entonces, el bien supremo se difunde en las tres personas divinas; su existencia es difusividad de amor, comunicabilidad divina. Ahora bien, las propiedades que se desprenden de la consideración de la Santísima Trinidad nos conducen, dirá el autor, a la admiración. Estas propiedades son la suma comunicabilidad, la suma consubstancialidad, la suma configurabilidad, la suma coeternidad y la suma cointimidad; «pero al contemplar estas cosas, cuídate de pensar que comprendes al incomprensible»[32] nos señala Buenaventura, ya que todos estos atributos a los cuales llegamos a través de sucesivas iluminaciones y que nos permitieron a su vez ir alcanzando distintos grados de conocimiento, se resumen en la unión hipostática en Cristo. Ante esto no queda otra cosa más que la admiración[33].

Finalmente en el séptimo y último grado denominado *Exceso mental y místico, en el que se da descanso al entendimiento, traspasándose el afecto totalmente a Dios, a causa del exceso*, nos indica nuestro autor que ya hemos trascendido toda posibilidad de especulación y de conocimiento natural. Después de recapitular lo contemplado en los seis grados anteriores se nos habla ahora de este último grado en el cual, así como en el séptimo día de la creación Dios descansó según el relato bíblico, así también descansa la mente. Descanso que es reposo en la unión mística con Dios como sucedió con Francisco de Asís en su éxtasis en el Monte Alvernia[34]. La anterior especulación culminó con la

---

[32] BUENAVENTURA, *op. cit*,. pág. 623.

[33] *Ibid*., pág. 627: «(...) pásmate de que en él el primer Principio está unido con el postrero, Dios con el hombre formado el sexto día, el principio eterno con el hombre temporal, nacido de la Virgen en la plenitud de los tiempos; el principio simplicísimo con el que es enteramente compuesto, el principio actualísimo con el que padeció extremadamente y murió, el principio perfectísimo e inmenso con el que es pequeño, el principio unicísimo y omnímodo con una naturaleza individual, compuesta y distinta de las demás, es decir, con la naturaleza humana de Jesucristo».

[34] G. CRESTA, *op. cit*., pág. 10: «Habíamos dicho que en el parágrafo final del *De*

consideración de los atributos divinos reducidos todos ellos en la persona de Jesucristo, en la unión hipostática de lo divino y lo humano[35]. Es por ello que el tránsito al éxtasis de la contemplación se realiza solo en Cristo en su pascua:

> «Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade

---

triplici via se indicaban los modos afirmativo y negativo. Si el primero corresponde al conocimiento de Dios por la contemplación de los nombres trascendentales, el segundo pertenece al exceso mental, tal como es presentado también en el capítulo final del *Itinerarium*. La noción de *excessus mentis* o éxtasis como término que nos indica la unión íntima del alma con Dios, unión que ha sido preparada ya por la contemplación de la esencia y bondad de Dios, y en la cual culmina el ascenso iniciado en la especulación de los vestigios. Llegados a este punto, nada le cabe a la labor filosófica, puesto que de lo que aquí se trata es de la cesación de todo trabajo intelectual. En pocas y breves líneas, Buenaventura parece sustentar sus afirmaciones en una noción de aquietamiento interior fruto del pleno dominio de sí mismo logrado por vía de purificación. El entendimiento realiza en este itinerario una vía de perfección en cuanto a su objeto; partiendo de lo ínfimo llega a lo supremo en un camino de clarificación interior, por ser cada vez más clara la imagen de Dios en el alma, que trasciende lo temporal corpóreo para disponerse a lo espiritual eterno, hasta llegar a la pura contemplación afectiva».

[35] Es notable en este último grado el cristocentrismo expresado y asumido por Buenaventura. Estaría incompleta la comprensión de su pensamiento si obviamos este eje. Es en el capítulo VII del *Itinerario*; donde encontramos pasajes que nos llevan a afirmar esto; pasajes tales como el siguiente: «(...) después que ha llegado, en el sexto grado, hasta especular en el principio primero y sumo y mediador entre Dios y los hombres, a saber: en Jesucristo, maravillas que no teniendo en manera alguna semejantes en las cosas creadas, exceden toda perspicacia del humano entendimiento, esto es lo que le queda todavía: trascender y traspasar, especulando tales cosas, no solo este mundo sensible, sino también a sí misma, tránsito en el que Cristo es el camino y la puerta, la escala y el vehículo como propiciatorio colocado sobre el arca y sacramento escondido en Dios desde tantos siglos» (BUENAVENTURA, *op. cit.*, pág. 629).

> todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y es esta experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo»[36].

Es importante destacar que la experiencia mística no parte del conocimiento, sino que se trata de una sabiduría divinamente inspirada. Quien la consigue no lo hace a través de la especulación. Tengamos presente esto ya que al final del *Itinerario* nuestro autor aconsejará al lector que desea llegar a la unión mística con Dios que debe desechar por insuficiente todo conocimiento, no eliminarlo sino conceder más importancia a Dios que a la creatura, a la Sabiduría divina que a la sabiduría humana, a la gracia antes que a la doctrina, a la oración antes que al estudio y a la lección[37], solo así el hombre alcanzará la visión de Dios.

El lugar de la filosofía en el Itinerario

Una vez que hemos recorrido los distintos grados de contemplación dentro del *Itinerario* consideramos necesario, para dar una respuesta al interrogante que impulsa este estudio, complementar la lectura y el análisis realizado con otra obra del Doctor Seráfico denominada *Reducción de las ciencias a la teología*[38]. En dicha obra podemos encontrar similitudes con el *Itinerario* debido a que también aquí se realizan una serie de distinciones en función de mostrar un orden determinado de la realidad y por ende, de los grados de conocimiento propios que el autor llamará iluminaciones. Aquí se agregan las disciplinas o ciencias que son deste-

---

[36] *Ibid*., pág. 631.
[37] Cfr. *Ibid*., pág. 633.
[38] BUENAVENTURA, *Reducción de las ciencias a la teología*, ed. BAC, Tomo I, Madrid, 1945.

llos de cada una de las iluminaciones. De la clasificación que a continuación exponemos nos detendremos en el análisis que con respecto a la filosofía nos presenta el seráfico doctor[39]:

1. Luz exterior - Artes mecánicas a) Textil b)Fabril c) Agricultura d) Caza e) Navegación f) Medicina g) Teatro	3. Luz interior - Conocimiento filosófico a) Filosofía racional b)Filosofía natural c) Filosofía moral
2. Luz inferior - Conocimiento sensitivo a) Gusto b) Tacto c) Olfato d) Oído e) Vista	2. Luz superior - Gracia y Sagrada Escritura • Generación eterna de Cristo • Encarnación • Norma de vida cristiana • Unión de Dios y el alma

Nos señala el autor que propiamente, el conocimiento filosófico se llama interior «porque inquiere las causas íntimas y ocultas de las cosas, lo que lleva a cabo por los primeros principios de las ciencias y de la verdad natural, impresos en el hombre por la misma naturaleza»[40].

A esta primera descripción debemos agregar lo expresado en el *Itinerario* y que se repite en esta segunda obra, es decir, que la filosofía se orienta a explicar mejor el misterio trinitario en su razón de existir, de

---

[39] Se pueden observar, a grandes rasgos, cuatro grandes iluminaciones que pueden asignarse a cuatro formas de conocimiento, que a su vez se subdividen en distintos grados inferiores. En el primer grado, correspondiente a las artes mecánicas, nuestro autor según sus propias palabras, se guía por la clasificación realizada por Hugo de San Víctor en su *Didascalicon de studio legendi*. Dicha obra es alabada por Buenaventura por tratarse a su entender de una clasificación completa en este ámbito: «La primera luz ilumina en orden a las figuras artificiales; la segunda, en orden a las formas naturales; la tercera, en orden a las verdades intelectuales; la cuarta y última, en orden a las verdades conducentes a la salvación eterna» (BUENAVENTURA, *Ibid*., pág. 643).

[40] BUENAVENTURA, *Reducción*..., págs. 647, 649.

conocer y de obrar. Las causas íntimas o principios últimos se encuentran en las cosas pero es la razón humana la que conoce las verdades intelectuales que las mismas, como destellos de la Verdad o el primer Principio de las cosas, contienen por participación.

La verdad de las cosas en relación a su generación y corrupción, se descubre por medio de la filosofía natural, la verdad presente en la palabra y el discurso se descubre por medio de la filosofía racional y, finalmente, en lo referente a la verdad de las costumbres y de la norma del vivir tenemos la filosofía moral. Esta clasificación, como dijimos, se encuentra también en el *Itinerario*, pero Buenaventura agrega más adelante:

> «De lo dicho se colige que, aunque según la primera división sea cuádruple la luz que de lo alto desciende, sin embargo son seis las partes en que se diferencia, a saber: la luz de la Sagrada Escritura, la luz del conocimiento sensitivo, la luz del arte mecánica, la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía natural y la luz de la filosofía moral. Son seis, por consiguiente, las iluminaciones en esta vida, las cuales tendrán ocaso, ya que toda ciencia de desvanecerá y las ha de seguir el reposo del día séptimo, que no tendrá ocaso, o sea la iluminación de la gloria»[41].

Como podemos observar en esta obra se encuentra presente la idea de un cierto orden o jerarquía de las distintas formas de conocimiento. Clasificaciones que fueron modificándose en algún aspecto o completándose, pero que sin duda lo esencial en ellas ha sido el hecho de que, sea cual fuere la descripción realizada todos los niveles de conocimiento, se ordenan a aquel conocimiento que está por encima de toda ciencia, disciplina o potencia cognoscitiva y que el autor llama la Luz de la gloria.

Ahora bien, la filosofía como tal dentro de esta jerarquía, permanece en ambas obras como la forma más excelsa del conocimiento de orden natural, como aquella que investiga los primeros principios de todas las cosas. Más, como dijimos anteriormente, no puede desligarse del orden en el cual se encuentra. Toda especulación por más elevada que sea se

[41] *Ibid.*, pág. 653.

subordina a la teología y esta última a la Sabiduría divina. Esto nos permite comprender por qué hay un rechazo a la doctrina aristotélica. No porque se rechace la filosofía, sino porque es únicamente filosofía. Al respecto señala Cresta:

> «La filosofía del hombre viador, no siendo negada en cuanto a la sabiduría que promete, se interpreta sin embargo como *itinerante*, en el sentido en que la misma es camino que lleva a otros conocimientos, pero que no podría ser camino si no existiese la meta. El primer paso en este camino de ascenso a Dios queda así consolidado, tanto que Buenaventura insiste en que el conocimiento de las perfecciones trascendentales que se hacen intelectualmente visibles en las cosas de este mundo, ya no pueden ser negadas bajo supuesta pretensión de desconocimiento, sino que, por el contrario, este conocimiento adquirido a través de los vestigios debe disponernos para *entrar* en el espejo de nuestra alma, a fin de tomar contacto allí con estas perfecciones de manera más plena, en una mayor aproximación a las mismas»[42].

Una filosofía que no se encuentre ordenada a la contemplación divina, que no conduzca a la Luz de la gloria, que no sirva para comprender las razones de la fe cristiana y que no se una al orden de la gracia, no es apropiada como filosofía. Debe en todo caso ser reformada o desechada por completo. La esencia del conocimiento filosófico consiste en conducir, según su modo propio, a Dios. La revelación cristiana impulsa a Buenaventura a considerar que la razón por sí misma, cuando se encuentra en la búsqueda de la verdad, no podrá encontrarla si no se abre a la verdad revelada. Quien no lo entiende será considerado un insensato.

---

[42] G. CRESTA, *El acceso cognoscitivo a los vestigia Dei en el pensamiento bonaventuriano*. Actas de las I Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval: Actualidad del pensamiento medieval, Buenos Aires, 2006, formato CD, pág. 11.

Bibliografía

Fuentes

BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, ed. BAC, Tomo I, Madrid, 1945.

BUENAVENTURA, *Reducción de las ciencias a la teología*, ed. BAC, Tomo I, Madrid, 1945.

Estudios

Jacques Guy BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, ed. BAC, Madrid, 1984.

Gerard CRESTA, *El acceso cognoscitivo a los vestigia Dei en el pensamiento bonaventuriano*, en Actas de las I Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval: Actualidad del pensamiento medieval, Buenos Aires, 2006, formato CD.

Gerard CRESTA, *La vera sapientia o contemplación mística en el De triplici via de San Buenaventura*, en Actas de las VI Jornadas de Filosofía Medieval: La mística medieval en el pensamiento contemporáneo, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CD ISBN 978-987-537-109-5, Buenos Aires, 2011.

Etienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, ed. DEDEBEC, ediciones Desclée de Brouwer, Colección Thau, Buenos Aires, 1948.

Joseph RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, ed. Encuentro, Madrid, 2010.

Se terminó de diagramar el día
19 de marzo de 2020,
en que la Santa
Madre Iglesia
conmemora
la
fiesta
del Glorioso
Patriarca san José.