

LIBERTAD Y DESTINO

Lo antiguo y lo moderno en el pensamiento occidental

*Comunicación del académico correspondiente
Francisco García Bazán en sesión privada de la
Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas,
el 25 de julio de 2012*

Las ideas que se exponen en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores, y no reflejan necesariamente la opinión de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

ISSN: 0325-4763

Hecho el depósito legal

© Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas

Avenida Alvear 1711, P.B. - Tel. y fax 4811-2049

(1014) Buenos Aires - República Argentina

ancmyp@ancmyp.org.ar

www.ancmyp.org.ar

Se terminó de imprimir en Pablo Casamajor Ediciones (www.imagenimpresa.com.ar)
en el mes de agosto de 2012.

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
MORALES Y POLÍTICAS
JUNTA DIRECTIVA 2009 / 2010**

Presidente Académico Dr. JORGE REINALDO VANOSI
Vicepresidente . . Académico Dr. HUGO O. M. OBIGLIO
Secretario Académico Dr. FERNANDO N. BARRANCOS Y VEDIA
Tesorero Académico Dr. CARLOS PEDRO BLAQUIER
Prosecretario . . . Académico Embajador CARLOS ORTIZ DE ROZAS
Protosorero Académico Ing. MANUEL SOLANET

ACADÉMICOS DE NÚMERO

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Segundo V. LINARES QUINTANA..	03-08-76	Mariano Moreno
Dr. Horacio A. GARCÍA BELSUNCE	21-11-79	Rodolfo Rivarola
Dr. Alberto RODRÍGUEZ VARELA	28-07-82	Pedro E. Aramburu
Dr. Natalio R. BOTANA	11-07-84	Fray Mamerto Esquiú
Dr. Horacio SANGUINETTI	10-07-85	Julio A. Roca
Dr. Leonardo MC LEAN	22-04-87	Juan B. Justo
Monseñor Dr. Gustavo PONFERRADA..	22-04-87	Nicolás Avellaneda
Dr. Gerardo ANCAROLA.....	18-12-92	José Manuel Estrada
Dr. Gregorio BADENI	18-12-92	Juan Bautista Alberdi
Dr. Eduardo MARTIRÉ	18-12-92	Vicente Fidel López
Dr. Isidoro J. RUIZ MORENO	18-12-92	Bernardino Rivadavia

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Jorge R. VANOSI.....	18-12-92	Juan M. Gutiérrez
Dr. Hugo O. M. OBIGLIO.....	23-04-97	Miguel de Andrea
Dr. Alberto RODRÍGUEZ GALÁN	23-04-97	Manuel Belgrano
Dr. Fernando N. BARRANCOS Y VEDIA	28-04-99	Benjamín Gorostiaga
Dr. Juan R. AGUIRRE LANARI.....	27-11-02	Justo José de Urquiza
Dr. René BALESTRA.....	14-09-05	Esteban Echeverría
Dr. Alberto DALLA VÍA	14-09-05	Félix Frías
Dr. Rosendo FRAGA	14-09-05	Cornelio Saavedra
Embajador Carlos ORTIZ DE ROZAS....	14-09-05	Ángel Gallardo
Dr. Mario Daniel SERRAFERO	14-09-05	José M. Paz
Dr. Juan Vicente SOLA.....	14-09-05	Deán Gregorio Funes
Dr. Carlos Pedro BLAQUIER.....	27-08-08	Nicolás Matienzo
Ing. Manuel SOLANET	27-08-08	Joaquín V. González
Dr. José Claudio ESCRIBANO	27-05-09	Domingo F. Sarmiento
Dr. Rodolfo Alejandro DÍAZ	14-04-10	Dalmacio Vélez Sarsfield
Dr. Santiago KOVADLOFF	14-04-10	Estanislao Zeballos
Dr. Vicente MASSOT	14-04-10	Fray Justo Santa María de Oro
Dr. Felipe DE LA BALZE	14-04-10	Bartolomé Mitre
Lic. María Teresa CARBALLO.....	26-10-11	Roque Sáenz Peña
Dr. Héctor A. MAIRAL	26-10-11	Carlos Pellegrini
Dr. Eduardo Martín QUINTANA.....	26-10-11	Vicente López y Planes

ACADÉMICOS EMÉRITOS

Dr. Carlos María BIDEGAIN

Dr. Carlos A. FLORIA

Dr. Miguel M. PADILLA

LIBERTAD Y DESTINO

Lo antiguo y lo moderno en el pensamiento occidental

Por el académico correspondiente
DR. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

El título de la presente exposición me fue sugerido por la pregunta del académico Vicente Massot en la última sesión privada del año pasado, sobre la libertad entre los griegos y la libertad moderna.

I. La libertad entre los griegos

La pregunta por la libertad (*eleuthería*) entre los habitantes de las ciudades griegas no es una cuestión prioritaria. Espontáneamente les interesa conocer de acuerdo con la experiencia de la vida en la ciudad (*pólis*), que es lo que diferencia al individuo que no es libre, el esclavo (*doûlos*), del individuo que es libre (*eléutheros*) y advierte en la misma práctica que el esclavo es el

que hace la voluntad de otro, mientras que el individuo libre, es el que puede disponer de sí mismo con independencia de los otros. De esta experiencia político-social remonta hacia su justificación. Se trata de un proceder racional dentro de la vida comunitaria que es el que Sócrates va a consagrar como método dialéctico. Por eso uno de los discípulos inmediatos del maestro ateniense, Jenofonte, en *Los recuerdos de Sócrates*, escribirá: “Él no conversaba sino de asuntos humanos, examinando qué es lo piadoso, qué es lo sacrílego, qué es lo honesto y lo vergonzoso; qué es lo justo y qué lo injusto; qué es la sensatez, qué la insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué es el estado y qué el gobernante; qué es gobernar y qué quien gobierna y, en fin, acerca de todo aquello cuyo conocimiento, estaba convencido, que hace perfectos a los hombres y cuya ignorancia, al contrario, los rebaja, con razón, volviéndolos esclavos....Y creía que quienes tienen un concepto de lo que es cada cosa pueden también explicárselo a los otros, mientras que los que no lo tienen se equivocan y equivocan a los otros, por eso nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa (y especialmente las nociones morales), porque un individuo que no examina lo mejor, sino que busca por todos los medios hacer lo más agradable ¿en qué se diferencia del más irracional de los animales?”¹. Aristóteles expresa algo similar, cuando en el libro I de la *Metafísica* distingue a Platón de Sócrates en torno a este tema, escribiendo: “Porque ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto (como los *physiólogoi*), pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, Platón aceptó sus enseñanzas, pero por este motivo pensó que ellas se producían en otras cosas y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio y llamó a tales entes ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera

¹ Ver Jenofonte, *Memorabilia*, libro I, 16 y IV, especialmente 11 ss.

de éstas”². Por otra parte, Aristóteles valiéndose de este mismo procedimiento metódico basado en la experiencia política podía definir al esclavo como “el hombre que es por naturaleza no de sí mismo, sino de otro”³, proporcionando, además, el fundamento antropológico del fenómeno⁴. Pero no es ésta la cuestión que nos atañe ahora, sino que lo que nos interesa destacar en este momento es que el origen inmediato de la reflexión de los griegos sobre la libertad surge de la experiencia comunitaria de quienes viven como individuos libres en una comunidad de hombres libres, una situación que se debe conservar, por contraste con los grupos humanos que no poseen esa libertad. Por eso se trata de una comprobación que se declara primeramente entre los historiadores, los autores trágicos, los poetas y los dirigentes políticos, y después se confirma reflexivamente por siglos en la tradición filosófica:

- Dice de este modo el espartano Demarato a Jerjes: “Los griegos son libres, pero no totalmente libres, puesto que la ley es su señor, a la que temen mucho más que los persas a su rey. Lo que la ley les prescribe, eso harán los griegos”⁵.
- Esquilo en los *Persas*, declama que por la defensa de esta libertad los griegos fueron a las guerras médicas⁶.
- Así el poeta Píndaro puede hablar en el fragmento 169 de “la ley como señor de todos”⁷.
- Pero ya los cosmólogos presocráticos como Anaximan-

² Met. I, 6, 987b.

³ *Política* 1254^a 14.

⁴ Pol. 1253b - 1255b.

⁵ En Heródoto, *Historias VII*, 104.

⁶ Ver asimismo Eurípides en las *Suplicantes*.

⁷ *Nómos pánton basyleús*.

dro⁸, Heráclito⁹ o bien Pitágoras¹⁰ hablaban de esa Ley como expresión de la voluntad común por su origen cósmico.

- Como colofón de lo resumido no estará de más recordar, un fragmento del conocido discurso fúnebre del dirigente Pericles al pueblo ateniense en momentos de zozobra, según lo relata Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso*: “Pero explicaré, primero, por qué tipo de instrucción hemos llegado a nuestra actual posición, con qué organización política y como consecuencia de qué estilo de vida nuestro poder se ha tornado grande...sin duda que nuestra forma de organización política es llamada democracia, porque su gobierno descansa no en unos pocos, sino que se extiende a la mayoría; sin embargo, si todos los intereses privados están igualmente protegidos por la ley, en lo que se refiere a la consideración social, motivo de distinción para cada hombre, no se lo prefiere en los honores públicos en razón de su clase social, sino por sus méritos personales; tampoco teniendo en vista la pobreza, un hombre queda imposibilitado de acceder a un cargo público...En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres, mientras que en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano vivimos nuestra vida privada sin ser molestados... Y nos cuidamos de las transgresiones en el orden público por respetuoso temor, obedecemos siempre a quienes tienen autoridad y a las leyes y particularmente aquellas que se orientan

⁸ Ver fr. sobre lo *ápeiron* y la justicia universal compensatoria.

⁹ Frs. sobre “Aión [la Vida cósmica] es un niño que juega, que juega a los dados. Este niño tiene un poder regio”. “Las mejores almas son las que adquieren las mejores suertes”. “El pueblo debe luchar por la ley de su ciudad y por sus muros” y “Se debe extinguir la violencia sin freno, más que un incendio”. “Es ley obedecer la voluntad de alguno”.

¹⁰ Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

hacia el socorro por los oprimidos y a las que, aunque no escritas, llevan para quien las viola una vergüenza universalmente reconocida”¹¹.

La libertad se ofrece así como una condición indispensable de la ciudad para que mantenga estabilidad y ella tiene como expresión de su voluntad de subsistir en tanto que organización política o ciudadanía (*politeia*) a la ley (*nómos*), base del orden político que garantiza los derechos vitales del conjunto de los ciudadanos; luego la libertad para el ciudadano estará siempre sujeta a la ley, ni fuera de ella ni contra ella. Es esto, además, lo que exige extremar el respeto por los dispositivos políticos que permitan la subsistencia del equilibrio de la organización política: a) la *eunomía* u orden legal que evita tanto los excesos del individuo (*tyrannía*) como de la masa (*plethocracia*) y permite al ciudadano el ejercicio de su libertad en un ámbito favorable, pudiendo “disponer de sí mismo”¹²; b) pero esta situación estará garantizada si cuantos legítimamente aspiran a dominar como hombres libres aceptan alternativamente gobernar (*arkheîn*) y ser gobernados (*árkhesthai*)¹³. Así la democracia como el “dominio de todos” es el régimen político más buscado, ya que es el que permite que se viva “como uno quiere”, puesto que c) a este régimen lo garantiza la *isotes*, la igualdad de los ciudadanos, que concretamente traducida como igualdad ante la ley (*isonomía*) es ejercida bajo sus cuatro aspectos de: igualdad en el derecho de sufragio (*isosephía*), igualdad en los honores (*isotemía*), igualdad en el poder (*isokratía*), e igualdad en el derecho a la palabra en las asambleas

¹¹ *Historia de la guerra del Peloponeso* II, 36, 4- 37, 3.

¹² Cfr. H. Schlier, voz “eleútheros”, en G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= ThWzNT), Kolhammer, Stuttgart, 1933-1935, II, 483-491, esp.484. Para el fondo histórico, E. Will, *Le monde grec et l’Orient. Le Ve. siècle (510-403)* I y II: *Le IVe. siècle et l’époque hellénistique*, PUF, París, 1972 y 1975.

¹³ Cf. Schlier, ibídem, col. 485.

públicas (*isegoría* o *parresía*)¹⁴. Este conjunto de prevenciones en torno al ejercicio de la libertad colectiva es explicable, pues la aspiración genérica a “poder hacer lo que uno quiera” dentro de la comunidad puede traer aparejado el desequilibrio de la ciudad por diferentes vías, porque cuando no se la respeta, el espacio vital se restringe y los impedimentos para su ejercicio originan trastornos que llevan al desorden. Al no respetarse la voluntad común de la ley por parte de los particulares surge la tiranía y cuando la deficiencia proviene de la multitud aparece la demagogia y la conjugación de ambas conduce a la anomia que anula la libertad general y estas corrupciones ciudadanas concluyen en la extrema esclavitud¹⁵.

Pero a la inversa de lo que se ha ido sosteniendo, en la medida en que la libertad se siente socialmente más débil, más se exalta. Y esta situación crítica posterior al estadio de la sofística y las polémicas que suscitó, aportará asimismo la reflexiones ético-antropológicas de cínicos (Antístenes de Atenas-Diógenes de Sínope) y de cirenaicos (seguidores de Aristipo de Cirene). Ambas escuelas orientadas por la autarcía y la ataraxia estiman temáticamente que la libertad es el mayor bien, sólo que como dirá el rétor Dión Crisóstomo: “Consideran que la libertad es el mayor de los bienes y la esclavitud lo más vergonzoso, pero qué sean cada una, no lo saben”¹⁶.

¹⁴ Ibídem, col. 485-487.

¹⁵ Transformaciones que también pueden ser incitadas desde afuera. Ver asimismo el cuadro que ofrece Platón sobre la servidumbre y la libertad exageradas, como un gran mal (*pággakon*) *Carta VII* 354e. Y la conocida autoconfesión de la situación crítica en Atenas que llevó a Sócrates a la condena por una acusación injusta 324b-326b, con las soluciones cosmológicas, ontológicas y psicológicas de la libertad en el mismo Platón y Aristóteles.

¹⁶ Los cínicos (de *kýon-kynós*, perro) son una de las ramificaciones de socráticos menores iniciada por Antístenes de Atenas, que a la oposición entre naturaleza (*phýsis*) y ley (*nómos*) o convención, respondían que había que vivir “según naturaleza” como fin del hombre y que esto se lograba alcanzando la autarcía (*autarkeía*), situación de independencia o autosuficiencia que es propia del hombre que toma conciencia de sus posibilidades interiores, que existe en sí mismo y no tiene necesidad de lo demás. Aristóteles la define con precisión: “La autarcía consiste en estar provisto de todo y no tener necesidad de nada” (*to pánta hypárkhein kai déisthai medekós aútarkes*)

Sin embargo, estas corrientes de pensamiento de inclinación ética, operarán subterráneamente en la cultura griega e inspirarán a estoicos y epicúreos durante el período helenístico que inaugura Alejandro Magno. En la época, diluido el régimen de las ciudades y socavado su orden legal, se va imponiendo la perspectiva del cosmopolitismo macedonio y los paradigmas de la *oikouménē*, la *koiné* lingüística regional (griego, siríaco y arameo) y el mestizaje, y el interés filosófico se orienta hacia un aspecto menos restringido de la idea de libertad: la del individuo ante el universo. Esta perspectiva cósmica, no era una novedad para los griegos, porque ya su civilización de origen indoeuropeo lo había planteado así en el período arcaico y prefilosófico, pero ahora vuelve con una tonalidad diversa en la que ha quedado la marca de la organización política de la ciudad-estado. Y la concepción filosófica general de la época muerta Alejandro en el 323, subdividido su imperio entre Lagidas, Seléucidas y Antigónidas que inaugura la Antigüedad tardía, llegará a ser legítimamente el estoicismo el que, pese a sus diversos capítulos en el tiempo, sostendrá como el eje de su doctrina, la concepción del destino y de la libertad.

–Política 1326b 29–. El término –que estará posteriormente en el centro de las discusiones éticas– seguirá un camino paralelo con *sophrosýne*, *eutaxía*, *eléutheros*, *apathés*, pero la noción no estará libre de arbitrariedad ni arrogancia cuando se confunda con sus consecuencias, por ejemplo, la de no poner límite al pudor como se ha ejemplificado a lo largo del tiempo con las diversas anécdotas atribuidas a Diógenes de Sínope, lo que hizo caer sobre estos pensadores la denominación de “perros”. Pues bien, si los estoicos, como se observará se vinculan con el socratismo cínico, los seguidores de Epicuro (341-270 a.n.e.) que son materialistas, siguiendo las viejas doctrinas físicas de los atomistas –el poema del poeta romano Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*) es la mejor expresión de su Física– y que colocan como eje de su especulación y fin del hombre el placer sensible (*hedoné*) tratan de encontrar cuál sea el más equilibrado y duradero de esos placeres que lleve a la ausencia de dolor y turbaciones (*ataraxía*). Es una meta simplemente utilitaria y remontan a la escuela cirenaica originada en Aristipo de Cirene bajo la divisa de que respecto del estado placentero, más valioso es lo poco sin pena, positivo y actual, que lo mucho con pena, o sea, con esfuerzo y trabajo. Los cirenaicos investigaban el placer ateniéndose, pues, a la consigna de que más vale “lo poco sin pena, que lo mucho con esfuerzo”. En ambos casos, empero, se admitía como fin último o plenitud del hombre el ser libre, el “hacer lo que se quiere”, lo que significa “estar de acuerdo con la naturaleza (*phýsis*)” y no estar sometido a la ley (*nómos*) que es producto de la convención (*synthéke*) y que cada pueblo tiene la propia. Ver G. Kittel, voz *autárkeia* en ThWzNT I, 466-467. M.-O. Goulet-Cazé, *L’Ascèse cynique*, Vrin, París, 1986.

El estoicismo ha elaborado una respuesta intelectual que se difunde, e impregna con matices diversos el pensamiento ético y jurídico del mundo helenístico por varios siglos y que se puede resumir así: Zenón de Citio primero (336-264 a. n. e), Crisipo después, Epicteto, finalmente, sostienen que hay un orden universal –el cosmos– que es un organismo viviente. Ese orden total se conserva cognoscitivamente por la Providencia (*prónoia*) o preconocimiento divino, indiscernible de su desarrollo racional, el Logos (razón) y de su sustancia en transformación, el Pneuma (espíritu). En el universo, por consiguiente, domina el destino (*heimarméne*), determinación y causalidad total del orden de Providencia. El destino todo lo invade con su forzosidad universal y cíclica, de generación y extinción (*ekpýrosis*). Ante este escenario cosmológico la pregunta por la libertad o simplemente por el libre albedrío o capacidad de autodeterminación del individuo, aparentemente carece de sentido, puesto que todo está determinado, y la autonomía de las acciones humanas estarían de antemano anuladas. Pero no es exactamente así. Una cosa es la determinación o el orden del todo, irrecusable; y otra es la actividad de cada ser en el conjunto según su particular caracterización y finalidad. Porque, por ejemplo, el destino general facilita al ser humano y al animal el estímulo externo para que se produzca la representación, pero el hombre de acuerdo con su conformación por el destino, puede elegir mediante sucesivas representaciones, rechazando o aceptando su solicitud, lo que no sucede con el animal. Hay, por lo tanto, algo *que depende de mí*. Y en este punto radica para el estoico el problema de la libertad. En el descubrimiento de qué es lo que depende de mí, qué es lo que hay realmente bajo mi poder (*ta eph' hemín*), como mi posibilidad, y qué no está en mi poder influir, lo que me es ajeno (*ta allótria-ta ep' állois*). Efectivamente si indago sobre lo que depende de mí, tengo la posibilidad de descubrir lo que hay en el hombre –ideas y propósitos– que le permiten ser independiente y señor de sí mismo (*akólyton kai autexoúision*), haciendo efectiva la libertad, o sea, disponiendo de mí, “vivien-

do como quiero”, teórica y prácticamente. Ahora bien, como esto sólo es posible desde mi interioridad, en mis ideas y propósitos (*khre̓sis phantasiōn - proa̓resis*) como se ha dicho, debo seguir un ejercicio (*áskesis*), una disciplina metódica, que me permita activar lo que de mí depende y suprimir las falsas enseñanzas que me quiere imponer lo que es ajeno. Ese ejercicio continuado o ascetismo progresivo de liberación de lo extraño se desarrolla en etapas: 1° *austeridad* de vida, atendiendo solamente las mínimas necesidades del gran convite que me ofrece la existencia. Con este comportamiento me aproximo al gobierno del mundo que para administrarlo de nada de él necesita; 2° *resignación* ante los contratiempos de la existencia, porque así estoy actuando también de acuerdo con el gobierno cósmico que actúa para el todo y no para ésta o aquella particularidad del todo. De este modo adquiero soberanía o dominio sobre las partes; 3° *rechazo de las pasiones* que someten mi voluntad y sobre todo de la más tenaz y difícil de todas ellas, el temor a la muerte, que confirma nuestro aislamiento en el universo. El resultado final de esta conducta consecuente y que permite que el sujeto humano se refugie en la intimidad es la serenidad, la no perturbación del ánimo o *ataraxía*. Y en este estado, libre de sometimientos, la razón particular que estaba dominada por las pasiones y agobiada, se yergue activa, llega a ser una razón levantada, una recta razón, un *orthós lógos*, que actúa de acuerdo con la razón natural y universal. La ética abre el camino hacia lo que es el hombre y también el derecho válido de las sociedades, ya que hace que el hombre se descubra en su profundidad como “parte de Dios”, “hijo de Dios” o “Dios mismo”.

Pero en este pensamiento esbozado se han indicado dos conceptos en relación con la libertad humana: el de libre albedrío (*autexoúsios/ liberum arbitrium* –“lo que está en el propio poder de uno”– como facultad de autodeterminación individual, y otro más amplio en el que arraiga, el de libertad propiamente dicha (*eleuthería*) que es facultad integrante de la omnipotencia divina

o Providencia y de la que el hombre participa cuando desempeña convenientemente la función o papel que le corresponde en el teatro del mundo, como Séneca y Epicteto lo reconocen. Son diversos los textos de autores estoicos que ratifican lo dicho. Baste con un ejemplo. Escribe Marco Aurelio (121-180), el emperador filósofo, de manera general: “Si el hecho de entender es algo común a todos, también es común la razón (*lógos*) por la que somos seres racionales. Si esto es así, también es común la razón que ordena las cosas que hay que hacer y las que no hay que hacer. Si esto es así, también la ley es común. Si esto es así, es que somos ciudadanos. Si esto es así, es que participamos en una comunidad organizada. Si esto es así, el universo es como una ciudad, pues ¿de qué otra organización social común podría decirse que participa todo el género humano? De allí precisamente, de esta ciudad común, provienen para nosotros el hecho de entender, el hecho de razonar y el hecho de legislar” (*Reflexiones* IV, 4)¹⁷.

¹⁷ Y en relación con lo descrito anteriormente y en niveles de profundidad creciente, afirma Crisipo según testimonio de Plotino, refiriéndose al orden cósmico, que se trata de: “Un conjunto ordenado -establecido por naturaleza- de la totalidad de los acontecimientos, que se suceden consecutivamente unos a otros y se desarrollan desde siempre, siendo intrasgredible este tal encadenamiento”. Por eso: “Dios es la razón seminal del cosmos, en él se contienen todas las razones seminales según las cuales se origina cada cosa de conformidad con la fatalidad”. Y teniendo en cuenta esta fatalidad o destino: “Si alguno empuja un cilindro sobre un plano inclinado, rodará, pero lo hace por su forma y función”. Sostiene, entonces, Epicteto con mayor amplitud y teniendo en cuenta la libertad humana: “El hombre es un viviente mortal que utiliza racionalmente sus representaciones (*thnetón zoón khrestikón phantasiais logikós*)”. Además: “Piensa que eres un actor en un drama el que será como al autor se le haya ocurrido. Recitarás en un drama breve y tu recitado será breve, si el drama es corto, y será larga, si el drama es largo. Si el autor quiere que hagas el papel del mendigo, procura interpretarlo de la manera más eficaz. O bien se tratará del papel de un lisiado, de un rey o de un hombre común. Asunto tuyo es recitar debidamente la parte que te ha tocado y asunto del autor elegirla para ti” (*Enquiridón* 19, 2). “¿Eres por consiguiente... libre? Lo quisiera en nombre de los dioses y lo deseo, pero todavía no puedo mirar directamente al señor; todavía siento aprecio por mi cuerpo querido y me esfuerzo por conservarlo íntegro, aunque no lo tenga” (*Disertación* IV, 1, 151); “Muéstrame a alguien que esté enfermo y, sin embargo, sea feliz, que viva en exilio y sea feliz, que le vayan las cosas mal y sea feliz, muéstramelo. En nombre de los dioses, deseo ver un estoico. No me podéis mostrar, empero, a nadie que lo sea de manera perfecta. Mostradme, por consiguiente, a uno que se esfuerza por cultivarse y que a ello aspira. Hacedme el favor, no privéis a un anciano de la visión de un prodigio que todavía no he podido ver” (*Disertación* 2, 19, 24 ss.). Esas figuras de excepción han sido Sócrates y Diógenes de Sínope. Se comprueba de este modo

Para poder cerrar esta primera parte de la respuesta y enlazarla con la segunda que se proyecta en nuestros tiempos modernos diré, finalmente, que Plotino (203-270), filosofa y trascendentaliza, y así puede responder al determinismo estoico y al metalogismo cósmico aristotélico, yendo más allá de la simple teodicea; pero que igualmente polemiza con las concepciones extra helénicas de su tiempo. Entiende Plotino que el libre albedrío es autodeterminación y que la libertad consiste en “vivir como uno quiere”, pero otorga mayor rigor y posibilidades comprensivas a estos conceptos gracias a su doctrina de las hipóstasis o los tres planos subsistentes y escalonados de la realidad total. En este sentido es el primer filósofo occidental que ha intentado legar una doctrina completa sobre la libertad y cuanto implica. Así se pregunta: “Pero ¿Aquél que produce la esencia libre...que puede llamarse productor de la libertad, de quien podría ser esclavo?”¹⁸.

La frase que nos sirve de disparador pertenece a *Enéada* VI, 8 (39), una lección que lleva por título: “Acerca de lo voluntario (*hekoúision*) y de la voluntad (*thélema*) de lo Uno”. La argumentación aquí desarrollada tiene por objetivo la respuesta a una postura adversaria que critica la concepción plotiniana de lo Uno o Bien. Esta posición motivo del contraataque expuesta en el capítulo séptimo de la *Enéada* proviene de la cultura hebreocristiana y sostiene que: 1º la naturaleza propia del Uno/Bien al no ser dueña de su ser (porque es no ser), es producto del azar (*týkhe*); 2º tampoco es libre ni posee libre albedrío; 3º siendo así, no produce o deja de producir por voluntad propia, sino por necesidad, porque está forzada a esta acción. Para ocuparse convenientemente de esta crítica antes el filósofo trata de poner en claro cuáles son las actividades

con más testimonios que incluso los estoicos recientes como Epicteto, remontan las raíces de su pensamiento a la Escuela Cínica. Puede verse M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I-II*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 y del mismo autor, *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963. Los fragmentos y testimonios estoicos están cómodamente reunidos en H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., 1905 (reed. Stuttgart, Teubner, 1978).

¹⁸ *To dè pepoiekós eleútheron ten ousían...eleutheropoión an lekthén, tíni an doulon éie;*

que dependen realmente de Dios en cuanto primera Hipóstasis, de los dioses, y del hombre, pues esos actos llevan la marca de la libertad. El examen comienza por lo más próximo y menos libre, el hombre, y siguiendo los análisis de la *Ética Nicomaquea* se descartan como no libres ni autodeterminadas las conductas humanas ocasionadas por la necesidad (*anáγκη*) o por la suerte (*τύχη*), así como por las pasiones, ya que estas acciones son ajenas y no son voluntarias, no dependen de nuestro dominio (*epí hemín*) y sucede lo mismo con aquellos actos individuales asimismo descartables que se realizan ignorando las circunstancias particulares del acto y las normas universales para su realización. Al contrario los actos que se llevan a cabo con el conocimiento de las circunstancias particulares y las normas universales son voluntarios, porque descansan sobre la razón en tanto que recta razón, y los actos voluntarios son independientes y libres, porque no dependen de algo extraño y se subordinan a lo más noble (*kallísten*) de nuestro ser, a la actividad inteligible (*ten toû noû enérgeian*) cuya base es la misma libertad, como seguidamente vamos a comprobar. Pero antes aclara Plotino que las tendencias (*oréxeis*) dirigidas por el Intelecto son también voluntarias y en este sentido los dioses sensibles, como los astros, son libres, pues son movidos hacia el propio bien. Con el ejercicio de las virtudes por los hombres, sin embargo, surgen las dudas, porque las virtudes tratan de despertar las disposiciones y hábitos que hay en el alma individual para ordenarla según el orden del alma del cosmos actuando armónicamente siguiendo el arquetipo del Intelecto, pero necesitan de un objeto externo para su ejercicio equilibrado, por ejemplo, la lucha para la actualización del coraje. De este modo en la medida en que las virtudes ciudadanas tienen que ver con las acciones prácticas y no puramente con la contemplación son acciones libres, aunque incompletas¹⁹. Pero el “ser libre es sin materia”, por eso sólo, en las actividades intelectivas se ofrece plenamente “lo que está en mi poder”, sin

¹⁹ Para Plotino las verdaderas virtudes son purificaciones o arquetipos, ver En I, 2 (19).

depender de nada externo y en esta actividad la voluntad se revela como facultad dueña de sí misma y “que hace lo que quiere” y desea y cumple lo que desea sin constricción ni apremio. El alma del mundo dirige de este modo el cosmos como su cuerpo, siguiendo el orden del Intelecto. Pero si el Intelecto desea conocer y alcanza como conocimiento cuanto desea como uno-todo; o sea, conoce lo que quiere y es lo quiere, en él coinciden voluntad, conocimiento y ser; de nada depende, sino de sí mismo, y así ejercita su plena libertad. Ahora bien, su aspiración completa, presupone el Bien cuya voluntad y libertad han de ser más elevadas²⁰. Puede señalarse que la libertad es ínsita al Bien, es el Bien mismo en su intrínseca naturaleza²¹.

²⁰ En otros términos. Cuando Plotino expone su metafísica de la libertad lo lleva a cabo en relación con su filosofía de las tres hipóstasis y el mundo sensible y da por sentados tres conceptos que son al mismo tiempo tres instancias en el ejercicio de la libertad humana: la autodeterminación o libre albedrío (*autexousíon*), el querer o voluntad (*thélema*) y la fuente inspiradora de lo voluntario (*hekousíon*) que es la libertad (*eleuthería*), instancias que caen dentro de lo que está en nuestro poder (*epí hemín*), hacer o no hacer. Cuanto nos obligue desde afuera, no depende de nosotros, sino de otro: necesidad, azar, pasiones, la ignorancia de lo particular y general, seguimos siendo esclavos, pues no aspiramos al bien, sino a lo peor, y es comportamiento involuntario, porque va contra la voluntad que es deseo y querer de lo mejor y que hace coincidir la aspiración hacia el querer y poder. Cuando me adapto a la recta razón dispongo debidamente a mi alma y ésta controla a mi cuerpo que es dócil, pero esto no es más que una expresión particular del orden que imprime el alma del mundo al universo, por eso cuando soy virtuoso no soy más que una expresión particularizada del gobierno del principio de vida cósmica sobre el viviente total que es el cosmos. Soy por las virtudes un sabio, en el centro del universo, libre, porque liberado de las particularidades, vivo su vida universal, y cuando vivo intelectivamente la sola vida del Intelecto, soy todavía más libre, incluso señor de mi alma, no separándome de la vida inteligible. Pero cuando alcanzo la aspiración final, el Bien, que ni siquiera es bien para sí mismo, deseo, querer o voluntad se identifican con poder, posibilidad activa o libertad.

²¹ Aunque siempre los recursos a la expresión son aproximados e inapropiados puesto que en Él están ausentes las distinciones, situación que corresponde al ser y a los seres, de los que es Principio. Si lo que es eternamente, o sea, el Intelecto, es así no por accidente, azar o necesidad, sino por su propia naturaleza, con mayor razón lo será lo que está sobre el ser. En tanto que indeterminación (*aóriston*) y Posibilidad universal (*dynamis pása*), el Bien “es superior a todo querer (*thélein*), habiendo puesto la voluntad después de Él”. Y si por lo tanto, no es el azar el que engendra al Intelecto, menos a lo que es superior a él. Y en tanto que Bien no se orienta hacia nada otro y hay en Él una sobreabundancia de poder (*hyperbolén tes dynámeos*). Y ni siquiera debe decirse que subsiste después de Él y por Él, que es “antes de cualquier subsistencia”, luego de nada la puede haber recibido. Pero “¿Algo que no subsiste, qué es? Mejor es callar y dejar de preguntar”.

Y al estar el Bien en Sí-Mismo es causa de sí y de todo lo demás, fuente del ser y la causa de la causa esencial y de los seres interiores, y esto sin cálculo alguno, por encima del ser y de todo²². Hace lo que debe hacer, por ello sin rehusar un tipo de vocabulario que está muy próximo al que emplean los escritores cristianos, afirma Plotino: “Es lo amado (*erásmion*), amor (*éros*) y amor de sí (*hautou éros*), porque es bello no diferentemente sino desde sí y en sí”. Una sola cosa el deseo y lo deseado, identidad sin distinciones de realidad y de sustrato, por eso: “Se ama, su pura luz, siendo él mismo lo que ama (*heautón agapésas, augén katharán, autós on toûto, hóper egápese*)”. Concentración unitaria, tal es su actividad, y si se desviara hacia fuera perdería su ser, igual que si lo hiciera hacia adentro, desmedraría su simplicidad: es rigurosamente, en sí mismo, en cuanto Sí-Mismo²³.

Con lo expresado en estas lecciones Plotino ha llegado al fondo de sus reflexiones sobre la primera Hipóstasis .

²² Vigilia y suprintelección que es sobre la esencia, el pensamiento y la vida (*epékeina ousías nóu kai zoés*). Y si el mundo sensible no es el producto de un plan o proyecto, sino de una previsión (*prónoia*) de la unidad total, por encima incluso está la capacidad de producción del Bien. Para expresarlo simbólicamente, como se imbrican el centro, los rayos y la circunferencia. Y como acto primero y pura libertad es anterior a la eternidad.

²³ Es de notar cómo en este momento de gran altura reflexiva, el filósofo neoplatónico ha esclarecido la naturaleza del primer Principio como Posibilidad en sí, por encima de la belleza, remate de este modo de su concepción estético-ética y sinónimo de libertad. Libertad que se identifica con capacidad, facultad, dominio y señorío en sí o Amor, por eso su arranque inferior se revela por la eliminación de obstáculos o barreras. Es mayormente libre y mejor quiere, quien más puede, y la libertad de elección (libre albedrío) es la postrera expresión individual de la libertad, propia del hombre, que amplía su posesión de la libertad respecto de la planta y del animal, porque puede y ejercita posibilidades, porque de él depende ejecutar actos que lo hagan libre o súbdito. Razonablemente los actos que lo hacen menos libre no son acciones voluntarias o según su querer y aspirar más profundos, sino respuestas a dictados superficiales, luego algo que se hace por elección propia, pero negando la actividad de la voluntad humana que quiere lo mejor; se quiere, entonces, lo que se tiene como posibilidad de aspiración y ahondando en este deseo se llega al despojo final, que siendo separación de todo lo extraño, revela lo propio que todo lo puede, y que, en último recurso, es más que omnipotente, o dueño del poder total, pues no se trata ahora de “poder hacerlo todo”, sino de poder en sí, *Dýnamis-Eleutheria*, que es más, como Posibilidad de realización de todo. Cf. F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Ed. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, pp. 95-97.

II. Creación del mundo y libertad

Pero lo que ha dicho Plotino sobre el Uno/Bien como *éros* o *agápe* sólo en apariencia puede identificarse con lo que piensan las religiones que adoran al Dios creador.

Efectivamente. Advertimos que también Dios aparece filosóficamente caracterizado en el Medioevo –como entre los neoplatónicos– como un Dios que es el Bien, el Ser perfectísimo. Y que en cuanto Dios es amor, posee su plenitud. Amor único y de tal calidad que fluye y surge de sí. Ésta es una especie de contagio del pensamiento cristiano por la metafísica griega. Puesto que la idea que ahora se expresa de que Dios es amor es inseparable de la idea del Dios persona y creador. En el Dios creador está implícita la idea de una naturaleza que tiene iniciativa, es comunicante y amor, y que porque es amor, quiere crear y crea. No crea porque es un ser pleno y que en ese sentido es el Bien Sumo, sino porque quiere. Por naturaleza comunicadora el Bien Sumo es benefactor y produce bienes. Y la diferencia precisa entre griegos y cristianos está en, ¿cómo produce? Para el griego lo divino es plenitud de Bien, nada desea, y por su misma naturaleza desborda bienes desde sí. Este desbordar o irradiar proviene de su misma naturaleza y aquello que desborda son naturalmente bienes inferiores a él, porque de él provienen. Y si en él el bien se da en unidad por su intensidad, los bienes que de él provienen se dan como compuestos y múltiples y no como simples. Y ¿cuál es la diferencia entre esos bienes como bienes? En que participan con mayor o menor carácter benéfico de ese Bien. Los más semejantes, son bienes mayores y los que se alejan, son inferiores. Y por eso el universo es permanente, porque lo que es plenitud de Bien y desborda, es siempre así, siempre se mantiene en sí, desborda y produce desde sí. Empero, ¿lo hace esto por necesidad?, ¡No!, como se ha esforzado por explicar Plotino. No corresponde aplicar al Principio que está más allá de los seres características que son propias de los entes materiales y mecánicos. Lo que es lo sobrepleno no se puede

explicar con categorías que corresponden al plano de lo compuesto y múltiple.

Pero en el Dios creador, el elemento diferente no es que porque posea la sobreplenitud del Bien desborde, sino que crea, que es comunicante y tiene la iniciativa de entregar lo que es propio de él. Entonces, aparece en los seres esta nota que tiene que ver con la personalidad divina y les permite que no se distingan esencialmente por su jerarquía en el orden gradual de la producción, sino porque Dios ha querido que sean así y que se asemejen a su naturaleza imitándole voluntariamente por amor²⁴. Lo expresado explica asimismo que Plotino fuera muy crítico con la propuesta del Dios creador que *mutatis mutandis* los cristianos gnósticos presentaban como el Dios demiurgo y en Enéada V, 8, que forma parte de la gran tetralogía antignóstica, explica así su repulsa: “Aceptamos que nuestro universo en cuanto a su ser y modo de ser deriva de otro. ¿Pero acaso podemos creer que su hacedor ha proyectado en sí la tierra y que ésta debe estar fija en el centro y después también el agua alrededor de la tierra y todo lo demás or-

²⁴ Por eso al ser que es imagen creada de Dios se le pide mantener la imagen, y al ser que es criatura sin ser imagen directa, se le dan los elementos para que mantenga su propia naturaleza. Y en aquellos en los que ha depositado mayor aprecio, también ha depositado más exigencia y mayores dificultades para cumplir, otorgándoles inteligencia y libertad. Lo sugerente es que Benedicto XVI en sus reflexiones de la encíclica *Deus caritas est* (2006) haya tomado para su enseñanza la *Epístola primera* de Juan, escrita a fines del siglo I y dirigida a un grupo de creyentes que se han escindido de otro que les preexistió y a los que sobre la base de que Dios es amor, se les reprocha amargamente: ¿Cómo puedes aborrecer a tu hermano?, ¿Cómo te puedes ir de la comunidad? Si te vas, en realidad, debe ser por motivos que no quieres admitir, o sea, la Encarnación de éste a quien todos hemos reconocido que es Jesús. Si no lo admites, tratándose del ser humano en quien se ha dado el reflejo sumo del amor de Dios –porque el amor no se puede dar en el alma o en el cuerpo, sino en la unión de ambos–; si has conocido al Cristo encarnado y ves el amor de otra forma, desencarnado, no quieres como dices ser, hijo de la luz, sino más bien de las tinieblas. Y por más que el mundo nos persiga y nos aborrezca y por más que el mundo haya conocido a Jesús y lo haya crucificado, al no admitir que este Cristo ha venido en el agua y en la sangre, es decir, con el bautismo de agua y con el bautismo de sangre, de muerte en la cruz, no lo estás admitiendo. De este modo tú eres tan del mundo como este mundo que condenas y aborreces. Ver F. García Bazán, “*Creatio ex nihilo* y Trinidad. Los fundamentos arcaicos de la metafísica cristiana y su actualidad”, en *Actas de las IV^o Jornadas de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli. 21 al 24 de abril de 2009. CD, ISBN 978-987-537-072-2, 20 págs.

denadamente hasta el cielo y a continuación todos los vivientes...y que después, una vez dispuesta así cada cosa en él, pone manos a la obra? Pero semejante proyecto es imposible...Queda, por lo tanto, que todas las cosas están anteriormente en otro, pero que no existiendo ningún intermediario, por su vecindad...se ha mostrado súbitamente una figura e imagen de este todo...Por consiguiente, no sólo este universo existe desde allí, sino que también existe mucho más bellamente en el mundo inteligible, porque tanto las cosas de aquí son impuras, como aquéllas no lo son...Por otra parte existe la razón por la que esto es así, ya que puedes dar una explicación de por qué la tierra está en medio, por qué es esférica y por qué la eclíptica es oblicua; pero en lo inteligible existen así, porque así era menester que fuesen, por esto no han sido deliberadas de tal modo, sino que son así como son, por lo que también ellas son bellas...En verdad, puesto que hay un Principio todo esto resulta de inmediato y como es”²⁵.

Plotino razona como pensador heleno que cree en un mundo que deriva espontáneamente del Uno, por su plenitud sobreabundante. El Dios creador definido por la intimidad de una naturaleza abierta y libre cuando quiere sale de sí y aquí radica el fondo último de la libertad que articula voluntariamente su inescrutable designio en el que se descubre y que en el hombre se refleja como “imagen y semejanza” cuando últimamente se entrega a la Voluntad divina. Entre los autores de la época Patrística, los diferentes maestros gnósticos como Basílides, Valentín, y el redactor del *Tratado tripartito* de la biblioteca de Nag Hammadi, por una parte, y por otra, Ignacio y Teófilo de Antioquía, Justino de Roma, Tertuliano, Ireneo de Lión, Clemente de Alejandría y Orígenes, reflexionaron filosófica y teológicamente al respecto con transparencia al punto de haber tenido que especular sobre los dos Ló-

²⁵ *Enéada* V, 8 (31), 7, 1ss.

goi, *intra y extra simun Dei*²⁶, una reflexión que es solidaria de la concepción del Dios uno y trino. En el Abismo/Prepadre del Padre creador por su hijo y señor de la historia, la espontaneidad aperturista en el querer se contrapone y distingue de la espontaneidad irradiativa del ser y lo abarca. El señor del tiempo es asimismo el señor del ser y del conocimiento: *ehié asher ehié*: “El que hace existir yo soy”... “El que está con (vosotros) soy yo” (*ehié asher...*), (*Éxodo* 3, 14-15). Cuando Tomás de Aquino retoma en la *Summa Theologiae* I. q. 19, tratado “Sobre el Dios uno”, la pregunta sobre la Voluntad divina lo lleva a cabo con las exigencias ontológicas impuestas por las enseñanzas filosóficas que se ajustan a la segunda hipótesis del *Parménides*²⁷. Pero siglos después el complejo problema especulativo, porque toca al tema de la libertad en su límite final, será retomado con énfasis en la última década del siglo XVIII por los jóvenes idealistas del círculo de Tubinga, Hegel, Hölderlin y Schelling, en especial por el más brillante al respecto, F. Schelling.

²⁶ Cfr. A. Orbe, *Introduction à la théologie des II^e et III^e siècles*, Éd. du Cerf, París, 2012.

²⁷ Entiende el Santo la Voluntad divina como voluntad de beneplácito en sí e intencional respecto de los seres creados, causa decisiva del acto de ser en las criaturas, una forma de retomar la enseñanza patristica *intra y extra sinum Dei*. La dificultad precisamente comentada queda subdividida en doce partes: 1) En Dios hay voluntad; 2) Dios quiere lo que es distinto de él; 3) no es absolutamente necesario que Dios quiera cosas diferentes de él; 4) la voluntad de Dios es causa de las cosas; 5) la voluntad de Dios carece de causa; 6) la voluntad de Dios se cumple siempre; 7) la voluntad de Dios es absolutamente inmutable; la voluntad de Dios se impone necesariamente sobre lo que quiere; Dios no quiere el mal; 10) Dios tiene libre albedrío y 11) y 12). En Dios hay voluntad de signo. Ver F. García Bazán, “Sobre la voluntad divina en Plotino y Santo Tomás (*Enéada* VI,8 [39] y *Suma teológica* I, q. 19)”, en *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Cuadernos NAO II, Buenos Aires, 1986, pp. 64-74.

III. Las reflexiones sobre la libertad en el idealismo temprano y el “giro antropológico” y sus consecuencias

1. Las reflexiones sobre la libertad en el idealismo temprano

El trío de autores mencionados se caracteriza por constituir una línea de filósofos cristianos alemanes que influidos fuertemente por la concepción de la libertad humano-divina en *La religión dentro de los límites de la sola razón* de Kant²⁸, tenía silenciosa-

²⁸ Año 1793. Cfr. p. 139: “Así la libertad, propiedad que es conocida para el hombre a partir de la determinabilidad de su albedrío por la ley moral incondicionada, no es ningún misterio, porque su conocimiento puede ser *comunicado* a cualquiera; en cambio el fundamento, para nosotros insondable, de esta propiedad es un misterio; porque *no* nos es dado en orden al conocimiento. Pero justamente esta libertad es la que, cuando es aplicado al objeto último de la Razón práctica, la realización de la idea del fin último moral, nos conduce inevitablemente a misterios santos. Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el misterio de un abismo, de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto, si en general *algo* ha de ser atribuido a Dios y *qué* es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino qué ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible. Esta idea de un soberano moral del mundo es una tarea para nuestra Razón práctica. Para nosotros no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral; aunque por causa de este mismo respecto hemos de pensar y aceptar la calidad natural divina, tal como es necesario en orden a esa relación, en toda la perfección requerida en orden a esa relación, en toda la perfección requerida para la ejecución de su voluntad (por ejemplo como un ser inmutable, omnisciente, omnipotente, etcétera) y fuera de este respecto no podemos conocer nada de él. Conforme a esta necesidad de la Razón práctica, la universal fe religiosa verdadera es: 1) la creencia en Dios como el creador todopoderoso del cielo y de la tierra, esto es: moralmente como legislador *santo*; 2) la creencia en él, el conservador del género humano, como gobernante *bondadoso* y sostén moral del mismo; 3) la creencia en él, el administrador de sus propias leyes santas, esto es: como juez *recto*”; y en p. 208: “Conciliar el concepto de *libertad* con la idea de Dios como un ser *necesario* no tiene ninguna dificultad; porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo (que a Dios tuviese que serle igualmente posible hacer el bien o el mal si se debiese llamar libre a su acción), sino en la espontaneidad absoluta, que solo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación de la acción está *en el tiempo anterior* y, por lo tanto, de tal modo que ahora la acción no está ya en *mi poder* sino en la mano de la naturaleza, que me determina irresistiblemente; así pues, dado que en Dios no

mente a sus espaldas los orígenes mismos de la filosofía especulativa alemana, comenzada con la alianza del *Studium Generale* de Colonia dirigido por san Alberto Magno desde 1248, con su potente herencia intelectual: los Maestros Teodorico de Freiberg y Eckhart hasta Nicolás de Cusa. La especulación apoyada en el ejemplo de E. Kant se acompañaba del estímulo de la ruptura del agustino Martín Lutero con Roma. A diferencia de los pensadores de la Ilustración y los ideólogos de la Revolución que en la medida en que animan a los individuos libres a comprometerse con las transformaciones político-sociales guiados por las creencias totalizantes en el culto eudemonista y la confianza en la razón y el progreso de la ciencia, arrinconan a la religión por ser denunciada por su impericia e inutilidad para resolver los problemas positivos, los filósofos alemanes de esta generación, que también han leído a J. J. Rousseau y al Barón de Montesquieu, se vuelcan hacia el cambio interior de la conciencia. Federico Schelling es ejemplar y retomando la vieja tradición metafísica sobre el *Deus absconditus* desde la perspectiva que lo permitía la vía abierta por la filosofía práctica de la *Crítica de la razón práctica* y el aliento puesto en la redacción de la *Religión dentro de los límites de la razón* para la instauración de un “Reino de Dios” en la tierra por “una Iglesia constituida según leyes de virtud”, irá haciendo su penosa propuesta frente a J. G. Fichte y B. Spinoza de la naturaleza del Yo absoluto como una naturaleza de incondicionada libertad. Si bien estas ideas las expone con mayor amplitud y progresivamente en *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), *Las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y *Las edades del mundo*, en el intercambio epistolar de los miembros del grupo entre 1792 y 1795, comprometidos por la consigna del “advenimiento del reino de Dios”, puede escribir Schelling como anticipo en *Carta a Hegel*

ha de pensarse ninguna sucesión temporal, esta dificultad desaparece”. Ver la traducción de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1969 en cotejo con *La religione entro i limiti della sola ragione*, edición de M. M. Olivetti, Laterza, Bari, 1985.

del 4-2-1795, con entusiasmo intuitivo atinado, aunque con errores de interpretación teológica sobre la Trinidad, lo siguiente:

“Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la Libertad. El Alfa y Omega de esta filosofía es Libertad. El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto; en ese ámbito se forman ámbitos finitos, que proceden de la limitación del ámbito absoluto por un objeto (ámbitos de la existencia: filosofía teórica). En éstos no hay más que condicionalidad y lo absoluto termina en contradicciones. Pero debemos echar abajo estas barreras, es decir, debemos salir del ámbito finito al infinito (filosofía práctica). Ésta, exigiendo por tanto la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo suprasensible. “Lo que era imposible a la razón teórica, debilitada por el objeto, lo hace la razón práctica”. Sólo que en ésta lo único que podemos encontrar es nuestro Yo absoluto, ya que sólo éste ha descrito el ámbito infinito. No hay para nosotros otro mundo suprasensible que el del Yo absoluto. Dios no es sino el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto, es = 0 en la filosofía teórica. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio para Dios, es decir, para el Yo absoluto, no hay objeto ninguno, pues si no, dejaría de ser absoluto, es decir, que no hay un Dios personal y nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser, transición que con todo no es posible por los siglos de los siglos; o sea, sólo acercamiento práctico al Absoluto y, por tanto, inmortalidad. Tengo que acabar. Adiós. Contéstame pronto”. Y dirá posteriormente de forma rotunda: “Dios no creó un ser externo a él en virtud de una necesidad ciega de su naturaleza, sino por obra de su suprema voluntad libre”. La respuesta de Hegel se hace esperar dos meses y en ella se distinguen tres ideas. Está de acuerdo en que del sistema de Kant basado en el respeto a la humanidad en sí misma y su

perfeccionamiento se marcará una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y que sólo necesitan ser elaborados universalmente y aplicados a todo el saber anterior; que la idea de Dios como Yo absoluto seguirá siendo una “filosofía esotérica” y que, por favor, le envíe su *disputatio* tan pronto como la tenga escrita. En julio le responde Schelling comunicándole que le remite su *disputatio* y a fines de agosto le contesta Hegel. Se deshace en elogios por lo mucho que la obra del colega ha iluminado la filosofía y la teología acercándose a Dios desde los postulados de la razón práctica, le advierte que encontrará dificultades para ser comprendido al haber cambiado el punto de vista de la razón, se confiesa un simple aprendiz para poderle hacer observaciones de fondo, y agrega: “mi felicitación también por tu erudición y sagacidad. También me has confirmado sobre todo en una sospecha que abrigaba hace tiempo: que tal vez habría sido más honroso para nosotros y la humanidad el que alguna herejía –la que fuese– condenada por concilios y símbolos hubiera prosperado hasta convertirse en el sistema público de la fe, que el que se haya impuesto el sistema ortodoxo...De mis trabajos no vale la pena hablar. Tal vez te envíe dentro de algún tiempo el plan de algo que pienso elaborar. Ya vendrá el momento de pedirte también en concreto una ayuda entre amigos, incluido el terreno de la historia de la Iglesia, en el que estoy muy flojo y donde puedes ser mi mejor consejero”. Así concluye el intercambio epistolar²⁹.

Pero ¿Cuál es el contexto en el que se ha movido Schelling en relación con su elogiada disertación, las reflexiones que lo han ocupado y las que entre tanto ha ido publicando? Schelling con sólo veinte años de edad en *junio* de 1795 ha concluido sus estudios teológicos en Tubinga con su tesis sobre Marción dirigida por Gottlob Christian Storr –hostil a la autonomía kantiana de la

²⁹ Cfr. F. García Bazán, “El neoplatonismo cristiano medieval entre los dominicos de Colonia y sus proyecciones filosóficas”, en *VII Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 19 de abril de 2012. CD 978-987-537-118-7.

ética—, *De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*³⁰. Pero si bien Schelling está inmerso en la problemática de su disertación y en su fervorosa inclinación por la teosofía, como sabiduría sobre Dios, en esta época temprana se inserta también su proyecto anunciado de redacción de una “historia de la gnosis cristiana”, tema en el que se había concentrado entre los años 1792 y noviembre de 1795 cuando retoma los borradores con el objetivo de concluir, aunque el plan queda frustrado, pero la existencia del proyecto ha quedado documentada en el manuscrito 28 de las *Schelling Nachlass* en el Archivo de la Academia de Ciencias de Berlín, de las páginas 166 a la 306³¹.

³⁰ Unas 36 páginas, un estudio histórico crítico que revaloriza los textos usados por Marción frente a Tertuliano en relación con diez cartas de san Pablo y que razonablemente emplaza esta investigación en el cuadro de la doctrina marcionítica, la que distingue del dualismo de dioses de los autores gnósticos, considerando que en la doctrina de Marción no se oponen el Dios legislador de los judíos y el Dios cristiano, el “Dios ajeno” o “extranjero”, como principio supremo de bien. Así se escribe en la tesis como conclusión: “Los filosofemas propagados por Marción deben interpretarse de manera completamente diferente de los de otros gnósticos. Tampoco hay dificultades para interpretar las quejas de los Padres de la Iglesia sobre los dioses marcionitas. Pues indudablemente Marción no creía que el Legislador de los judíos, el Creador del mundo, exista como Dios diferente de la divinidad suprema, sino que de hecho observaba con esta diferenciación las diversas maneras de considerar a Dios: las concepciones habituales de quienes interpretaban el mundo en tanto que producido por Dios, y la de los judíos, que creían que la Ley en extremo imperfecta procede de la divinidad suprema; las concepciones más perfectas de otros que oponían la materia, la fuente del mal, a un principio supremo del bien, y que no creían que la Ley mosaica —esta ley ruda, como decía, e indigna— esté conforme con la divinidad suprema”. Por otro lado Schelling sostenía filosóficamente, “que resultaba bastante claro que Marción sólo ha enseñado un Dios que es el ser absolutamente perfecto, eterno y autónomo”. De este modo el flamante graduado del seminario de Tubinga, apoyándose en el fundamento de las mismas doctrinas llamadas “heréticas” pone en cuestión la limitación tradicional entre ortodoxia y herejía y da valor a ésta, porque los recursos que utilizaban los autores ortodoxos contra los herejes eran demasiado precarios, pero de haber tratado el asunto exhaustivamente esto lo habría enfrentado con el modo de entender la teología entre sus representantes oficiales en Tubinga, y así lo confía a Hegel.

³¹ Le interesa en el proyecto al joven estudioso conjeturar sobre los orígenes orientales de los que derivarían las filosofías platónica, pitagórica, cabalística y gnóstica y sobre esta última basa su interés en los sistemas ofita y valentiniano, deteniéndose en sus derivaciones y en Basílides y subraya el contraste entre la trascendencia de la divinidad gnóstica y la teología trinitaria de los escritores ortodoxos que derivaba de simples relaciones humanas y llega a sostener que “en particular el gnosticismo se hizo cargo de la única investigación sobre el mundo inteligible, que permitió filosofemas sobre la naturaleza de Dios”, y sigue: “Desde entonces los gnósticos no fueron autorizados y la mentalidad se continuó en el interior de un sistema literalista, y una teoría compuesta sobre la naturaleza divina que derivó de burdas relaciones humanas. Se consumó así el

Leyendo el resumen del manuscrito y recordando un breve texto sobre la divinidad del valentiniano Ptolomeo, se explica cómo tomando por trampolín la filosofía práctica de Kant, las intuiciones intelectuales de Schelling podían superar las especulaciones de Fichte y entrar en la trayectoria de la filosofía alemana que sobre la base y el fin de la formación espiritual del hombre distinguen en la naturaleza divina y la posibilidad de su captación o contacto, el *Grund*, el fondo incondicionado, de la *Wesen*. Expresa el texto gnóstico transmitido por san Ireneo.

“Hay, según dicen, cierto Eón perfecto, anterior a lo que es, en alturas invisibles e innominables. Le llaman Preprincipio, Prepadre y Abismo. Incomprensible, invisible, permanente e inengendrado estuvo por siglos infinitos en paz y gran tranquilidad. Con él coexistía también Pensamiento, al que llaman asimismo Gracia y Silencio. Una vez el Abismo quiso (*ennoethénai/voluisse*) emitir (*probalésthail/emittere*) desde sí un Principio de Todo y esta emisión (*prolatio/probolé*), que pensaba emitir, la depositó como semilla en la matriz (*métra/vulva*) del Silencio que con él convivía. Habiendo recibido esta simiente y encinta, dio a luz un Intelecto (*Noûs*) semejante e igual al que lo había emitido y el solo que abarca la Grandeza del Padre. Lllaman también a este Intelecto Unigénito, Padre y Principio de Todo. Juntamente con el fue emitida la Verdad. Esta es la primera y principal tétrada pitagórica, a la que llaman igualmente “raíz de todo”, porque hay Abismo y Silencio, después Intelecto y Verdad”³².

final de toda filosofía con Atanasio y Agustín, heredero de la mentalidad de Tertuliano, y el padre de nuestro sistema. Esta fue quizás la más extrema expresión de su alienación del cristianismo vigoroso en el que había crecido, y al que habría de regresar en cierta forma”...“Tampoco hizo Schelling, sin embargo, una clara opción por ninguna forma de gnosticismo, sino un balance entre la ventaja de que si “ahora surgiera una filosofía del hombre...ésta podría retomar de la especulación suprafísica a lo que es humano”, y la desventaja, sin embargo, al no haberlo hecho, de que “ahora toda la filosofía humana estaba arruinada y de que se había arruinado a sí misma”. Puesto que consideraba que lo que quedaban eran las desventajas para la especulación humana que surgían de la desaparición de los herejes, como “luces en la noche”.

³² Ver asimismo “Neoplatonismo cristiano medieval...” citado más arriba en n. 29.

2. El “giro antropológico” y sus consecuencias

Años después y en reacción y enfrentamiento con el sistema filosófico de Hegel, quien comprendió la libertad efectiva como la “conciliación de lo finito y lo infinito” en la historia en la figura del Hijo de Dios encarnado, como recordará Wolfhart Pannenberg, surgirá el giro antropológico de la “izquierda hegeliana”. Pero debe observarse que no obstante la difusión de los autores idealistas, ellos no son el origen del pensamiento sobre la autonomía de la ética y de la libertad en la forma adquirida en la época moderna y contemporánea. La base histórica de este movimiento hay que buscarlo en los conflictos religiosos surgidos entre los partidarios de la Reforma y de la Contrarreforma y las guerras de religión que motivaron. Las hostilidades que se desarrollan hacia la mitad del siglo XVII constituían un problema agudo entre creyentes religiosos y que reclamaba una respuesta intelectual a favor de la convivencia social y el diálogo sobre la base de un fundamento ajeno a los puntos de vista hostiles y que los pudiera englobar. Esta intención quedó materializada en la concepción kantiana de la autonomía de la ética frente a la heteronomía basada en la religión que se experimentaba escindida y fragmentada. Este proyecto intelectual se esforzaba asimismo por fundar el orden jurídico, la teoría política y hasta la misma religión sobre una naturaleza humana común, en lugar de su fuente institucionalizada. De estos cambios no son responsables directos personalidades aisladas como Renato Descartes, quien sigue sosteniendo a Dios como el fundamento infinito de todo conocimiento cierto en *Meditaciones metafísicas* III y V y lo seguirá afirmando³³, ni los grandes empiristas ingleses, como John Locke³⁴, ni los idealistas

³³ Cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sigueme, Salamanca, 2001, pp. 166-173.

³⁴ Cf. W. Pannenberg, o.c., p. 188ss. Posiblemente sea más acertado incluir entre estos innovadores a los ideólogos de la Revolución Francesa, particularmente en la línea jacobina. Ver una caracterización del *homo ideologicus* en F. García Bazán, “La fenomenología de la religión, el hombre religioso y el hombre ideológico”, L. Pinkler (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Ed. Marea, Buenos Aires, 2005, pp. 19-48.

alemanes, como se ha visto antes, sino los simpatizantes de la “izquierda hegeliana”.

Ahora bien, para que la naturaleza humana imaginada como fuente y principio filosófico eficaz fuese capaz de resolver intelectualmente los conflictos humanos, sería necesario hacer descender en ella la naturaleza plena de la divinidad. La querrela de la izquierda hegeliana con Hegel se hizo cargo precisamente de la tarea merced a la intuición certera de L. Feuerbach y de su esbozo conceptual del proyecto, sólo que encaró el programa intelectual deficientemente. Pues al interpretar que el hombre se vació de su potencia para proyectarla en Dios, el esfuerzo intelectual para reconquistarlo positivamente debía hacerse al revés, como indeciblemente lo anticipó Kant –porque su intención era diferente– era necesario desposeer racionalmente a Dios de su naturaleza eficiente y de sus atributos extraordinarios en vigencia, para desplazarlos integrados en la naturaleza del hombre. Las tentativas de “antropomorfizar” a Dios que exigía acompañar a tamaño plan de la “emancipación del hombre”, han sido secundarias e ineficaces e influyeron pobremente en el necesario fin de otorgar profundidad y capacidad persuasiva a la reflexión filosófica. Los ensayos de L. Feuerbach, M. Stirner, K. Marx, F. Engels o F. Nietzsche, con sus aditamentos de naturalismo evolutivo, tendientes a presentar al hombre como el fundamento para comprender el mundo, la sociedad humana y el ejercicio de la libertad en ella han ejercido fuerte influencia en la praxis revolucionaria, y muy poca en el plano teórico. Por otra parte, la inclinación más justificada hacia la instauración de la antropología filosófica enderezados a acreditar los fundamentos humanos de la existencia (M. Heidegger, J. P. Sartre) o extrahumanos (S. Kierkegaard, W. Dilthey, H. Bergson, Max Scheler, G. Marcel, L. Lavelle, P. Ricoeur, E. Levinas), han llegado a soluciones frustrantes. Los fracasos han recaído sobre esa misma antropología en vías de aporética construcción, de manera que el balance de Martín Buber anterior a la segunda guerra

mundial, de que “el hombre ha quedado a la intemperie”, sigue vigente, sometido hoy a los caprichos de un pensamiento arbitrario caratulado como “postmoderno” y que presta pleitesía a las ciencias –a las que debe dar una sólida epistemología–; a los cambios históricos y políticos –a los que debe dar un horizonte de comprensión–; a la economía voraz –que ni siquiera alcanza a humanizarse– y a la violencia –que atomiza a pueblos e individuos sumergidos en conflictos desconcertantes–. Imposible resulta en este panorama pensar en una libertad que permita a los seres humanos “vivir como uno quiera” y no como otros les impongan. Pero la inclinación hacia la problemática de una metafísica de la libertad y sus aplicaciones posibles y necesarias a la historia, la política y la salvación o liberación del hombre, que es la que realmente lo desata de la esclavitud dignificándole social e históricamente por su fin metahistórico, tal vez encuentre su salida apoyándose en el reconocimiento del fundamento intrínseco del Dios creador que es lo oculto en sí mismo con poder de iniciativa para abrirse o comunicarse, o sea, persona, especificada plenamente en la formulación de “lo uno y distinto”: Padre-Hijo-Espíritu, simultáneos, paternidad cuya correlatividad es filiedad, filiedad volcada al Padre, y lazo de unión, entre la díada y el uno, Espíritu. Entidades con propia identidad, eternamente abiertas entre sí y circulantes y que así abrazan a la humanidad en su comienzo y su perfección final. La fuente de la libertad, así perfilada, es históricamente no griega, sino hebreocristiana. La llamada en nuestros días “teología política” apunta cuando no se desorienta hacia este arquetipo unitrino³⁵ que implica las categorías sagradas en torno a la libertad de respeto a la alteridad, justa reciprocidad y común veneración en paz³⁶. Desde esta perspectiva los bosquejos claros de aspira-

³⁵ No ciertamente C. Schmitt o J. Taubes, ni el solvente Jan Assmann, y mucho menos G. Agamben, sino el eximio E. Peterson que sabía bien sobre qué reflexionaba, cf. *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

³⁶ Cf. F. García Bazán, “El *homo sapiens sapiens* y lo sagrado”, en *EPIMELIA. Revista de Estudios sobre la Tradición*, XVIII/35-36 (2009), pp. 7-35.

ción a la libertad por autoconciencia de qué sea, lo muestran en nuestro momento temporal las grandes religiones tanto de Oriente como de Occidente, que se quieren mantener fieles a sus milenarias tradiciones sagradas, por eso ensayan alianzas de voluntades, conservando sus identidades frente al caos del pensamiento que las confronta y buscan el camino del diálogo que no se basa en el fundamento de una “naturaleza humana común” levantada sobre los sucedáneos improvisados provenientes de las “filosofías” y las ciencias sociales ideologizadas, sino de un origen sagrado universal que excede al hombre y se hunde en la Vida inagotable. Desde este punto de vista creemos que el camino hacia la libertad se puede retomar desde la experiencia profunda de la persona humana, cuya dignidad encierra apertura al infinito, al otro y a la acción de gracias comunitaria por el bien recibido.

Conclusión

- Los griegos creen en la eternidad del mundo y el destino es garantía de la libertad.

La trayectoria filosófica helénica arraigada en el mito según lo fueron articulando las tradiciones culturales indoeuropea, indoiraniana y greco-arcaica, transmitieron las nociones del destino (rita/dharma, artha/asha, moira/aisa, heimarmene/týkhe) como un orden cíclico inflexible en su entorno involutivo, pero flexible en su estructura y organización cósmica interior, en el que dioses, pueblos y hombres desarrollaban la aventura de su existencia y liberación. La concepción de la libertad limitada por este marco cosmológico se esforzó por dar soluciones metafísicas (tradicción platónica: pitagóricos, Platón, neoplatónicos, religiones de misterios), metalingüísticas

(Aristóteles, peripatéticos, presocráticos no pitagóricos) o intracósmicas (especulaciones materialistas de atomistas, estoicos, epicúreos y escépticos)³⁷.

- Los cristianos creen en el Dios creador y la libertad sostiene al mundo y a la historia.

Las religiones abrahámicas, creacionales, históricas y fideistas se reconocen como revelaciones de la Voluntad divina y bien se manifieste ese libre designio en la Ley, el Amor o la Palabra del profeta, encuentran el cumplimiento de la libertad humana y sus instituciones en la divina libertad que libera al hombre. Esa libertad reclama su ejercicio que encuentra su basamento constructivo en los caminos de la Justicia (judaísmo clásico, cristianismo patristico y medieval, islamismo)³⁸.

- Los tiempos desacralizados actuales ofrecen una doble caracterización: si el hombre es un dios inconcluso, cesaron los modelos y todo está permitido gracias a la libertad; o bien, mirando hacia la tradición universal: la naturaleza divina inmanifiesta como libertad-persona ejerce eternamente la iniciativa y el hombre, la historia y el mundo tienen la garantía de ser libres a imagen de la manifestación unitrina de la divinidad.

En comparación con la Antigüedad, el Medioevo y la primera parte de la Modernidad, los tiempos modernos tardíos y sus prolongaciones filosóficas contemporáneas han transformado la cuestión filosófica de la libertad en

³⁷ F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, capítulos 1 y 3 y *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, capítulos 1, 2 y 4.

³⁸ Cfr. G. Stemmerger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*, Madrid, Trotta, 2011 y D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004; Kai Hafez (ed.), *The Islamic World and the West*, Brill, Leiden, 2000; A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007.

una ficción antropológica, que ha reducido la búsqueda a las aspiraciones de fines efímeros de convivencia social y política, de laicidad y de diálogo de civilizaciones, posponiendo el análisis sincero de los fundamentos de estos valores inmediatos, que son los justificantes de la convivencia, el diálogo y la solidaridad en el seno de la coexistencia humana. La reflexión filosófica contagiada de trámites negociadores de soluciones antes que investigadora de sustratos radicales, se deja llevar por las urgencias utilitarias, se inclina temerosa ante los resultados de los éxitos científicos y el simulacro fugaz que los sustenta con la idea de progreso indefinido; confunde la experiencia colectiva de la muerte como el final individual de la vida y no como una ruptura entre la potencia vital visible y la potencia desconocida y somete de esta forma el reclamo de los hábitos contemplativos con la acción descontrolada hacia los logros. El choque entre el pasado y un presente que huye hacia el futuro como mera posibilidad abstracta es socialmente estridente. Confundidos los fines, diluidas las apetencias profundas de estabilidad y amputada la pregunta por el hombre libre y el sometido del enigma de la contrapotencia del mal que los invade, el problema de la libertad en su esencia lacerante para el intelecto, se ha convertido bajo estas condiciones de apresuramiento y de servidumbre disimulada, en una pregunta teóricamente ociosa e ilusoria. Queda, sin embargo, la llamada que proviene de la tradición ancestral cuando se dio gratuitamente la presencia auroral del *homo sapiens sapiens*³⁹.

³⁹ Ver Agustín de Hipona, *Confesiones* XIII,11 y F. García Bazán, "Sobre la Trinidad y las tríadas en san Agustín y Mario Victorino", en M. E. Sacchi (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Basilea, Buenos Aires, 1997, pp.315-329.

