

Crisis, filosofía y virtud. Sobre la vigencia actual de la *areté*

Edgardo Albizu
Universidad Nacional de Cuyo

Crisis significa el momento culminante de un proceso de riesgo, momento en el que todo puede perderse o ganarse. A partir de este supuesto, la investigación descubre tres niveles de crisis de la cultura occidental. Dichos niveles conciernen a la orientación, el crecimiento y el fundamento de individuos, grupos e instituciones. Las ciencias, la *praxis* socio-política y la filosofía son tocadas por las crisis de diversa manera. En los filósofos son visibles aquellos tres niveles, fenómeno de indudable fuerza heurística pues permite encontrar relevancia concreta al concepto de *areté*. En efecto, su sentido presente se articula desde la filosofía en tanto punto de concentración de la crisis contemporánea.

“Crisis, Philosophy and Virtue. On the Present Validity of *Arete*”. Crisis means the culminating moment of a risk process, in which everything can be lost or found. Starting from that premiss, this paper points out three levels of Western culture’s crisis. These levels concern the orientation, the growth and the foundation of individuals, groups and institutions. The crisis in different ways touches sciences, social-political *praxis* and philosophy. Those three levels of crisis are visible in the philosophers, a phenomenon of undoubtable heuristic strength, since it enables one to find concrete relevance in the notion of *arete*. Indeed, philosophy understands its present sense as a concentration point of contemporary crisis.

En lo que sigue se hablará de crisis, filosofía y virtud. El primero de dichos términos designa el momento culminante de un proceso de riesgo, momento en el que todo puede perderse o ganarse. El alcance mayor o menor de las crisis es constitutivo de ellas, función, por lo demás, de diversos factores. La filosofía y la *areté* no se confunden con éstos. Antes bien, son los *topoi* teórico y práctico de las crisis.

Para aclarar más este concepto hace falta indicar ahora la índole de aquello cuyo ser admite crisis. Puede partirse de algo devenido lugar común: la crisis de la cultura occidental. *Cultura* es una totalidad objetivante, relativamente estable, de *poiesis*, *theoría* y *praxis*. Comprende, por ende, niveles conscientes e inconscientes, reflexivos y pre-reflexivos. Desborda el ámbito de significancia que es la conciencia, en modo alguno ajena a dichos procesos de riesgo. En grado eminente, la crisis de la cultura occidental se acusa, pues, en perturbaciones de sus sistemas de significación. De éstos, los hay normales y permutantes. Los primeros son religión, arte, filosofía y ciencia. Metafísica e ideología son sistemas permutantes; el primero, entre arte y filosofía; el segundo, entre filosofía y ciencia. (Todo sistema permutante resulta de inexcusables demandas de la *poiesis* o de la *praxis* a la conciencia, que es *theoría*. Dichas exigencias son lo fáctico, la permanente realidad proteica que se constituye en la conciencia). La crisis de la cultura occidental se acusa en todos los sistemas de significancia; en su máximo empuje, en su máximo riesgo, se muestra, empero, en el complejo metafísica-filosofía-ideología-ciencia.

Nos hallamos arrojados en la cultura occidental, substancialmente europea, convertida en fenómeno planetario. Ella ha entrado en un álgido momento de riesgo; se enfrenta, por tanto, a la posibilidad de perecer, aunque también de salvar cuanto en ella sea esencial. Ahora bien: ¿cuál es el rasgo esencial de la cultura de Occidente, que podría perderse o salvarse en esta crisis? Cifrarlo en formas espirituales —v. g. la ciencia de la naturaleza— o en contenidos axiológicos —por ejemplo, el derecho natural—, como hace buena parte de las filosofías de la historia, es expediente falto de base crítica, pues formas y conte-

nidos sólo tienen sentido en contextos, o “coordenadas de referencia”, y es en ellos donde cabe buscar los rasgos distintivos, únicos e inconfundibles de las culturas. En la occidental, el rasgo referencial excluyente es la universalidad expansiva de la razón. Se trata de un plexo lógico contradictorio, mas no cabe olvidar que lo contradictorio formal suele ser lo más comprensivo de la vida y del espíritu. “Universalidad” quiere aquí decir que los patrones de medida y los proyectos centrales de esta cultura se configuran como rasgos del espíritu, la libertad o el hombre en cuanto tales, sin que quepa reconocerles más excepciones que las fortuitas o defectivas. Dicha universalidad caracterizó a las culturas mayores que ha habido en el planeta. Sin embargo, sólo en la occidental la universalidad se concibe y realiza en expansión continua, virtualmente infinita, no sólo en el espacio sino también —y esto es decisivo— en el tiempo. Con la idea de tal expansión no se piensa tanto en proyectos imperiales —los tártaros serían entonces un modelo de esta expansividad— cuanto en la idea de que el sentido de las formas y los contenidos culturales reside en la transformación y la superación siempre acaecientes, que asumen y reforman culturas pre-existentes e incluso generan subculturas subsidiarias, sin perder por eso sus rasgos eidéticos diferenciales sino, por el contrario, afianzándolos y enriqueciéndolos al desplegarlos.

Tales caracteres determinan que la filosofía sea inherente a la cultura occidental como no lo es a ninguna otra, y que en ella los arquetipos consumidores de la *praxis* —las virtudes— se originen y legitimen en la filosofía. Por cierto este término no fija aquí al discurso en alguna forma que ella asumiera en su historia, en una de las formas sólo concernientes a aspectos epocales de la cultura. Tampoco se trata de la metafísica en tanto onto-teo-logía, pues “metafísica” no es sinónimo de filosofía sino el nombre de un discurso de permutación entre arte y filosofía, es decir, entre los sistemas de metonimias modales presentantes y los sistemas de reajuste de la modalidad en torno del centro constituido por el más-en-significado, o sistemas especulativos. Y de estos últimos se trata cuando se habla con rigor de la filosofía como fenómeno inherente a la universalidad expansiva de la razón en la cultura occidental. No se dice así, empero, que la universalidad de la filosofía se reduzca a las formas que ostenta en esta cultura; tampoco que ella sea la única “filosófica”, o la única que pue-

da generar filosofía y manifestarse en ella. Tampoco se dice que la cultura occidental no pueda subsistir sin metafísica o que su crisis sea, en última instancia, crisis de la metafísica. Sólo se dice, en todo caso, que la crisis de la universalidad expansiva de la cultura occidental tiene que ver con, o se acusa en, la filosofía, en su relación con la metafísica, la ciencia, la ideología y, más allá, con la *praxis* y la *poiesis*.

En cuanto totalidad máxima de sistemas especulativos de significancia —la metafísica—, la filosofía es el libre ejercicio de la universalidad de la razón pura, por la cual ha de entenderse el pensar que funda y fundamenta, que construye, pues, espacios de operatividad lógica y principios que dan cuenta de lo concebible como inherente a dichos espacios. (La razón pura no se reduce a aquello que la filosofía, desde Kant, viene descubriendo en ella. Aún tiene zonas oscuras, operativamente refractarias, como las acotadas por las categorías simultaneidad, reversibilidad, prehensibilidad, y sus contrarios¹). El singular carácter expansivo de la razón se cumple como retorno hacia el centro absoluto, hacia la inexhaustible apertura del pensar en dirección a su origen, al abismo trans-semántico, lo cual requiere previa dispersión hacia los primeros principios (*anábasis*) y hacia los elementos fácticos originantes y aleatorios (*katábasis*). Pero dicha expansividad actuó en bloque, como la columna vertebral de la cultura de Occidente: expandirse que supone un recogerse en el más recóndito *logos*, en lo que constituye lo interior y lo individual, inaccesible a cualquier crítica y, por ende, no abolible por ella.

Ahora bien: si la cultura occidental se encuentra en crisis, entonces el riesgo de perderse procede de su universalidad expansiva, de la razón pura en tanto pensar que funda y fundamenta, que retrotrae hacia el centro absoluto en tanto organiza la *praxis* y ejecuta la *poiesis*. La universalidad expansiva con fundamento racional, base de sustentación de la cultura de Occidente, ha sido vulnerada. ¿Cómo entender esto? Al promediar los años 30 —los días 7 y 10 de mayo de

¹ Dichas categorías son la base conceptual de los saberes físico-químico, bio-psíquico-cibernético y onto-cosmológico. En la historia de la ciencia y la filosofía van asociadas a los nombres de Einstein, Piaget y Whitehead. Para la idea de razón aquí expuesta, cf. Albizu, E., "La experiencia de la razón", en: *Razón y experiencia. Actas del primer congreso iberoamericano sobre la obra de Hegel*, Buenos Aires: EUDEBA, en prensa. También del mismo autor, *La razón como sí-mismo y su estructura temporal* (inédito).

1935— Husserl expuso en Viena sus reflexiones acerca de este problema con el título “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. Poco después, en noviembre del mismo año, pronunció en Praga dos conferencias, cuyo texto continuó elaborando hasta agosto de 1937, fecha en que comenzó la enfermedad que lo llevaría a la muerte. Las partes primera y segunda de dicho texto se publicaron en Belgrado en 1936. La edición definitiva completa no ocurrió hasta 1954, en La Haya, con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En esta obra Husserl se enfrenta con el fenómeno de la crisis de aquello que él circunscribe como ciencias “europeas”, con terminología precisa tanto en sentido genético cuanto en el propio de una morfología cultural. Interpreta dicho fenómeno de la siguiente manera: la ciencia matemática de la naturaleza se ha manifestado como pleno y exitoso cumplimiento del proyecto de idealización total de lo dado en la experiencia, de reducir plenitudes a estructuras, riqueza sensorial a solos nexos lógicos. Pero el sentido de tal idealización ha quedado impensado en esas ciencias, lo que por cierto no les resta efectividad tecnológica. Ellas pueden entenderse como un aparato de significancia que encierra al pensamiento en la fatal e insuperable oposición entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental, oposición que —cabría agregar— intentaron superar el idealismo alemán, la metafísica post-idealista y la filosofía fenomenológica. En todo caso, la crisis de las ciencias europeas es, según Husserl, la crisis de la razón universal que, desde Grecia, define de manera inconfundible a la cultura de Occidente. Todo se encuentra afectado, también la filosofía; incluso la idea del hombre en cuanto portador de la razón².

Ante esto cabe preguntarse si lo que Husserl llama crisis de las ciencias europeas es, sin más, crisis de la filosofía, pues, por estrechos que sean los vínculos entre una y otras, se trata de diferentes sistemas de significancia, cualesquiera sean sus fácticas relaciones normales y sus diversos intercambios permutantes, de los que resultan sistemas de ideología. Tal cuestión no puede responderse sin antes abordar la in-

² Cf. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* vol. VI, Den Haag: Nijhoff, 1954, especialmente la segunda parte.

dole de la crisis de la filosofía, en su universalidad planetaria, así como la condición de la crisis de las ciencias, en su europeidad expansiva. Al respecto es necesario aclarar que el título “ciencias europeas” tiene proyecciones que trascienden los límites del planteamiento de Husserl. En efecto, estas ciencias son la concretización de la *teoría* respecto de ámbitos objetivos precisos: la naturaleza y el espíritu. Para lograrlo se han dado pasos que se reproducen, a modo de patrón originario, en la investigación científica cumplida en otras regiones del planeta, o bien en otros contextos culturales. “Ciencia europea”, significa, pues, ciencia en sentido moderno y contemporáneo, centro configurador de la efectividad expansiva de la razón. Se explica, por tanto, que el desarrollo de las ciencias fuera de Europa no sea sino el afianzamiento planetario del espíritu europeo —de la razón pura— y que lleve consigo la crisis, que contribuye a expandir. De acuerdo con conceptos epistemológicos corrientes, puede caracterizarse la crisis de las ciencias como cuestionamiento de principios constitutivos, tal como ocurre con los teoremas de limitación en matemáticas o los principios de indeterminación y complementariedad en física. Sin embargo, es dudoso que la fórmula de Husserl signifique crisis de principios en ese sentido. Antes bien, conceptúa la crisis de la razón en cuanto tal y, en consecuencia, de la filosofía. La idea husserliana de crisis no se limita, pues, a matemática y física sino que abarca también a la metafísica en su dimensión filosófica primordial. Desde luego, para las ciencias la crisis de principios es quizás el modo más efectivo de traspasarse a la filosofía. Por eso la fórmula “crisis de las ciencias europeas” concierne a todo el núcleo teórico de la conciencia, lo cual a su vez remite, sin solución de continuidad, a la *praxis* de la razón. La continuidad es operada por la función permutante de la ideología. La obra de Husserl —*Krisis*— puede por ende ser considerada, en tanto estudio de la crisis moderno-contemporánea de la razón, como una crítica de las funciones ideológicas de ésta, funciones sobredeterminantes en la cultura occidental, mediante las cuales la periferia trans-europea revierte sobre el núcleo teórico-europeo de la razón. En efecto, la *praxis* ideológico-política se halla asimismo en crisis, manifiesta como contradicción entre globalismo controlado ideológica y tecnocrático-económicamente, por una parte, y, por otra, localismo cimentado en los mismos fundamentos y controlado desde ellos, para

lo cual liberalismos y socialismos variopintos se alternan como globalizadores o localizadores según las circunstancias alienogénicas lo requieran.

¿En qué afecta a la filosofía la crisis práctica, ideológico-política? ¿Cómo llega esta crisis a vulnerar la libertad interrogativa de la razón pura, si es que tiene tal efecto? Existen efectos retroespeculativos de la *praxis*, así como los hay de las ciencias y la tecnología, pero para determinarlos es necesario concebir antes la estructura interna de la crisis, las articulaciones eidéticas que revelan sus varios niveles. Estos se definen por sus formas de expansividad, de modo que cuanto más se acelera la crisis, sus tiempos superpuestos se compactan en la forma de una materia histórica densa (que alcanza “densidad crítica”), de entropía creciente.

La idea de que son tres los tipos de crisis ofrece el hilo conductor de la estructura articulada del fenómeno. Son los siguientes: 1) Pérdida de visión de lo que guía. Caída en el marasmo: crisis de orientación. 2) Brote de un impulso incontrolable a romper con lo que es y con su historia. Exceso ofuscador: crisis de crecimiento. 3) Apertura de una grieta que afecta la propia consistencia. Escisión y fragmentación del propio ser y ocupación del hueco por experiencias inconcebibles: crisis de fundamento.

La primera es crisis reducida. Se pierde el sentido del actuar y del vivir, en todas sus posibilidades (afectivas, intelectuales, volitivas). Para su sujeto es limitada, epocal. Si no se la supera, se cae en el temple existencial del absurdo. Por lo común es crisis individual, aun cuando tiene orígenes sociales y puede asumir formas grupales (en generaciones, clases, profesiones). La segunda es crisis fuerte, no necesariamente prolongada. Es la conmoción producida por el emerger de fuerzas y factores que exceden las capacidades de control que tenga el sujeto. No excluye cierta satisfacción; es agri dulce. Si no se la supera, se retrocede; sus portadores caen entonces en la inopia, la abulia, la estolidez. Ocurre tanto en individuos como en grupos; afecta incluso a estructuras sociales transindividuales, sistemas de significancia y figuras del espíritu objetivo. En estos casos es temible. Si no se la supera se permanece en el temple existencial de la acedia (incluso acidia), de una alienación autocorrosiva. La tercera es crisis honda. Estalla de súbito, tras larga gestación. Suele ser prolongada. Le es

inherente un alto grado de lucidez, manifiesto en el comienzo como cinismo e ironía. No es superable salvo en tanto se consume por sí misma. No retrocede: se perece en ella o se alcanza su fin. Sacude a los individuos aptos para experimentarla, abiertos a ambos extremos de la alienación: demencia y sabiduría. Transindividualmente sólo se da en grandes unidades culturales, en las que asume aspectos mórbidos y demoníacos. Su caso más cercano es la cultura occidental planetaria del siglo XX.

Los dos primeros tipos de crisis también afectan a esta cultura. Son entonces variables y complejos los nexos entre los tres niveles. Las ciencias y la *praxis* ideológico-política, inmersas en crisis de orientación y de crecimiento, las fortalecen al estar rodeadas por la crisis de fundamento de la cultura. En el caso de las ciencias se trata de conmociones de crecimiento; los otros dos tipos de crisis (1 y 3) quedan excluidos de ellas debido a la índole de sus estructuras de significancia. En la *praxis* ideológico-política se oscila, en verdad, entre diversas formas de crisis de orientación, encubridoras de las patologías de crecimiento así como de la para ella extraña fuerza de los estallidos de abismo. En cuanto a la filosofía, se halla sumida en una duradera crisis de fundamento. Por ser punto focal de la conciencia —hiperconciencia cuya fortaleza especulativa marcha a la par con su hipersensibilidad cultural— la filosofía asume los tres niveles de crisis de la cultura en el modo del tercero. Cuando se habla de la crisis de la cultura occidental y se señala que la filosofía no escapa a ella, se piensa ante todo en una red de horizontes críticos de intensidades y niveles diversos. La cultura occidental padece crisis de orientación desde alrededor de 1870, cuando la superficie de la historia —el progreso burgués— empezó a alterarse por el contragolpe de las contradicciones que había soterrado. Estos marasmos se extienden hasta generar una omniabarcadora crisis de crecimiento desde alrededor de 1900, cuando las ciencias, la *praxis* ideológico-política y la filosofía asumen formas inusitadas para los marcos de autocomprensión de la cultura occidental. Tal crisis continúa y toma formas cada vez más imponentes. En su centro se abre paso la crisis de fundamento, llegada a la cultura por menester de la filosofía, inmersa desde Kant en una conmoción radical.

Ante esto conviene subrayar que las dificultades de orientación o de crecimiento no alcanzan a colocar a la filosofía en situación de crisis. Eso no significa que no haya filósofos que, en cuanto existencias individuales, padezcan crisis de orientación o de crecimiento. Pero sólo en los gigantes especulativos se abren las crisis de fundamento, por virtud de las cuales ellos son orígenes de pasos decisivos en la historia inmanente del pensar.

Hay filósofos que viven adheridos a troncos robustos, de los que se alimentan. Sólo experimentan crisis de orientación, y eso es posible porque sus ideas proceden de la savia que los nutre. Son parásitos, mas diseminan las semillas y ornamentan el tronco. Son filósofos orquídeas. Otros, en cambio, tienen raíces propias y se alimentan como pueden del suelo en el que arraigan. Son recios y resistentes, aunque no alcanzan a elevarse demasiado por encima del suelo. Para ellos en la orientación no hay perplejidad alguna; lo difícil, en cambio, les es crecer: sólo experimentan crisis de crecimiento. Fijan, establecen, defienden. Preservan la semilla en zona eriaza. Son arbustos, por lo general rastreros. En último término aparecen filósofos de crecimiento medurado y sostenido, que alcanzan altura y fortaleza inusitadas. Sus raíces se extienden y hunden en la tierra hasta tal punto que por ellas ascienden las fuerzas primordiales, de lo contrario presas en el báratro. Sus ramas y follajes albergan variadas formas de vida, que de ellas se nutren y en ellas descansan. Son árboles, filósofos robles, sólo conmovibles por crisis de fundamento.

La propia experiencia de la crisis es la medida de la *areté* de cada filósofo, de la fuerza y la integridad promovidas por su pensar, por su desplegar la *poiesis* de la razón, *poiesis* determinante de la significancia de sus teorías y la relevancia cultural de las mismas, de las que su *praxis* toma sentido. 1) La *praxis* del filósofo orquídea consiste en engalanar, adornar, seducir. Sus crisis de orientación son confusiones de estrategias seductoras. Una orquídea está confundida cuando se rompe su comunicación con el tronco sustentante. La espanta tal ruptura; su industria toda se cifra entonces en restaurar el sustento o en extraerlo de otra fuente. Porque su existencia es epidérmica, su crisis le aparece como cataclismo y tiende a hacer de ella tema máximo del pensar y motivo determinante de su *poiesis* seductora. 2) Por el contrario, la *praxis* del filósofo arbusto consiste en delinear un espacio

habitabile, fijarlo y hacer posible la permanencia de la vida brotada. Las crisis de crecimiento son conmociones de espacios vitales por obra de fuerzas que los tornan insuficientes. Un arbusto se conmueve cuando nuevas exigencias de vida revelan la pobreza del suelo sustentante. Esto incrementa su sed de supervivencia y su capacidad para luchar por ella. Porque su existir es raigal, su crisis le aparece como amenaza, sobre la que es preciso prevalecer, lo que significa captar su alcance sin exagerarlo. La *poiesis* del arbusto consiste en crecer de acuerdo con las fuerzas que estallan en las crisis. 3) Por su parte, la *praxis* del filósofo roble consiste en dar cauce a lo inconcebible que funda una nueva conjunción de cielo y tierra, dioses y hombres, concepto y tiempo; se concentra en abrir un nuevo circuito conceptual del tiempo a modo de *axis mundi*, soportante de las posibilidades de constitución de una época, una cultura, un claro en el que crecer y orientarse, un diastema histórico. Las crisis de fundamento son procesos en los cuales se debilitan y extinguen los principios vigentes debido al emerger de tiempos que los anulan y producen otros. Un roble bifurca y extiende sus raíces cuando las fuerzas de la tierra suben por ellas henchíendolas a más no poder. Así se fortalece todo el árbol; el flujo substancial le asegura pausado crecimiento. Porque su existencia es abismal, su crisis se identifica con su ser y su sentido. Su *poiesis* se limita, por ende, a dejar ser, a través de él, a aquello que lo excede. Crisis de fundamento es así estar en el ser, acaecer del tiempo en su novedad instauradora. Por eso el filósofo que la experimenta no se limita a tematizarla. La deja ser en el lenguaje más sereno.

Los tres niveles de crisis, efectivizados como otros tantos modos de filosofar concreto, permiten, en consecuencia, descubrir la triple articulación de la *areté* en tanto concreción de la razón que mide la *praxis*. *Areté*, virtud, es 1) decoro, gusto, elegancia; 2) seriedad, honor, rectitud; 3) verdad, comprensión, creación.

No hay cultura, o efectuante historia poético-práctica, sin los tres niveles de virtud y sus variadas interacciones. De ellos es arquetípico aquél en el que la verdad poética de la acción (nivel 3) funda su realización práctica (nivel 2), que hace a su vez posible la manifestación adecuada y resplandeciente (bella) del existir y su tiempo (nivel 1). Cada plano tiende, de hecho, a independizarse y cerrarse como universo autosuficiente. Y cuanto más lo logra, más se agosta. El

mundo del buen gusto acaba entonces tornándose artificioso y vacío; el de la honestidad, duro, imperioso y, por fin, hipócrita; el de la comprensión creadora de lo verdadero una trágica soledad que, si bien por su hondura no degenera —a diferencia de los otros dos niveles—, aplasta a su aislado portador —el pensante— en sacrificio siempre doloroso.

Pues el protagonista de la *areté* es la existencia pensante, identificada desde siempre con la figura del sabio y, por fin, debido a la especificación del *bíos theoretikós*, con la del filósofo, resulta heurística la correspondencia de los tipos de filósofo y los niveles de *areté* con los tres estadios existenciales formulados por Kierkegaard³. 1) En el filósofo orquídea predomina el estadio estético: es en la crisis en el modo de la frivolidad. Se orienta y determina por signos; es “semiótico”. Se arroja al ente experimentado como presencia esplendente. En tanto filósofo, es asombro perpetuo ante la presencia. 2) En el filósofo arbusto predomina el estadio ético: es en la crisis en el modo de la seriedad. Su ser radical requiere sistemas, no tanto para orientarse cuanto para desplegar consecuencias que ratifican fundamentos y suscitan respeto: es “objetivo”. Es desde el ente concebido como majestad adusta y lejana. En tanto filósofo, es respeto siempre renovado ante el orden racional, sin excluir sus aspectos inconcebibles. 3) En el filósofo roble predomina el estadio religioso, lo que no significa que deba adscribirse a alguna confesión institucionalizada. Es en la crisis en el modo del destino. Su ser poli y des-articulado sólo es *ab origine* posible en los intersignos y los intersistemas: es “creador”. Es desde el ser en su originaria tempo y des-tempo-ración; así se centra en la experiencia de la paradoja. En tanto filósofo, es angustia y *alienatio mentis*, sobre todo porque las condiciones del concepto son inconcebibles.

El filósofo destino experimenta angustia porque lo insta la delicia suprema: la otra cara, dionisiaca, de los adustos fundamentos. De ese modo cabe comprender la analogía con el estadio religioso: en la experiencia de lo terrible-y-fascinante. En ese sentido la crisis se expande hacia adentro, hasta ser núcleo de la filosofía: experiencia reite-

³ Cf. Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1969ss., especialmente la sección 1 “Entweder/Oder” y la sección 4 “Furcht und Zittern”, *passim*.

rada y refinada de lo *tremendum* y lo *fascinosum*. Con aspavientos de orquídea Nietzsche calumnia al arbusto, pero lo hace para poder ingresar en la intimidación orgiástica, uni-dual e in-divisa, del roble. De regreso a la levedad estética, *habla* de la pesadez de quien *construye* serios y respetables sistemas (se alude, en primer lugar, a la sistematicidad de la ciencia, cualquiera sea la opinión, entre farisaica y frívola, que se tenga al respecto) para poder *pensar* el ascenso de la doble eternidad del tiempo, provocativamente envuelta en la angustiante paradoja del eterno retorno. Por eso es serio y trágico tras la máscara de elegancia cínica⁴. Lo contrario ocurre en la crisis de nuestra actual cultura planetaria: la frivolidad asume poses “serias” y hasta se disfraza de trágica. Resultado por todos conocido: la estéril agitación de la vida académica, con su palabrerío y su turismo: realidad virtual, dibujo animado, *comics*. (Los congresos “filosóficos” y “científicos” habrán de realizarse con exclusividad en Disneyworld.)

Desde luego, cada filósofo, en cuanto individualidad existente, participa de algún modo en los tres tipos. No obstante, se define según le vaya en su crisis, lo que significa que acaba asumiendo uno y sólo un tipo, no el que quiere sino el que puede. Por lo demás, estos tipos no se reducen a caracteres de la inteligencia o a propiedades éticas. Su *areté* tiene una *némesis* según la cual la libertad se cumple exhausta. La virtud es, pues, transéctica. La indicación de esto la suministra el término artístico “virtuoso”, discernido a óptimos instrumentistas, ejecutantes de técnica suprema. Bien y virtud no coinciden necesariamente. Cada uno tiene territorios vedados al otro: hay bienes no virtuosos y virtudes no buenas. La coincidencia bien-virtud suele darse en el filósofo arbusto. Pero ya el carácter estético de la *areté* —lo mismo se desprende de sus figuras ética y trágica— muestra que cada tipo filosófico es un diastema aretético en el juego de las crisis.

Hay, pues, permutaciones entre las formas de *areté* crítica de los tipos filosóficos. Así, por ejemplo, se encuentra no sólo algo de seriedad sino también de tragicidad en el filósofo orquídea porque, incluso a su pesar, él compacta la unión de esplendor sensible y muerte, entelequia de caducidad y belleza. Es transmisor, como el viento o las

⁴ Estas referencias a Nietzsche tienen en cuenta, sobre todo, el texto de *Also sprach Zarathustra*, especialmente la segunda parte. Cf. asimismo Colli, G., *Doppo Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1974.

aves viajeras. Su tragicidad reside en su lejanía de la autoconciencia: lo trágico del bello instante que no se detiene, lo trágico de Don Juan: haber sido elegido para ser sólo flor efímera. Hoy es y mañana es echado al horno: vida de tantos escritos filosóficos en los que se afanan sus gárrulos y ostentosos perpetrantes. Por otra parte, la tragicidad de la *areté*-respeto es la propia de la autoconciencia, exhaustivamente explorada por Hegel. Y desde luego, la tragedia *kat'exojén* aflora en la *areté*-angustia: superación de la autoconciencia en la crisis post-hegeliana del pensar.

Lo poco que se ha mostrado acerca de la tragicidad puede bastar para iniciar una exploración de la frivolidad de lo serio y aun de lo trágico, así como de la seriedad ínsita en lo frívolo y lo trágico, todas ellas combinaciones más o menos visibles en las crisis de la filosofía y la expansiva cultura occidental. Desde el punto de vista de lo especulativo son, sin embargo, más relevantes las correspondencias de los tipos de filósofo con aspectos del sistema de significancia que es la filosofía y con las formas de virtud en las que la filosofía se hace principio de acción. 1) Los filósofos orquídeas, por constituirse desde los reinos de signos, son especialmente adecuados para el nivel primario de la significancia filosófica (códigos formales significantes - acontecimientos reales significados) en su dialéctica con el elemento significante del nivel secundario (el estilo). 2) Los filósofos arbustos, por ser desde sistemas, están en lo suyo en la dialéctica de nivel secundario (estilo significante - complejos de leyes y estructuras) con el elemento significante del nivel terciario: la teoría filosófica en cuanto realidad formal significante. 3) Los filósofos robles, por fin, constituidos en los intersignos e intersistemas, se ajustan a la dialéctica del nivel terciario (realidad formal significante - el ser significado (y sus configuraciones), se interprete o no esto a la manera metafísica) con el más-en-significado de toda realidad formal significante filosófica. Este más-en-significado puede entenderse desde algún sistema permutante como la mística, la gnosis, la ideología, la metafísica, o desde dentro de la filosofía, consumando su crisis, como nivel cuaternario de significado: el tiempo en cuanto tal. Por consiguiente, puede ahora sostenerse que las crisis de orientación del filósofo orquídea se instauran objetivamente como desarticulación de los estilos filosóficos; las crisis de crecimiento del filósofo arbusto lo hacen como quiebras de la realidad formal

de las teorías, y, en fin, las crisis de fundamento del filósofo roble se instauran como escisiones del tiempo o de la total significancia especulativa.

Por otra parte, la expansiva crisis de la cultura occidental, en sus aspectos transeuropeos, concierne a la *praxis* y su *areté* semiotizante. Es crisis de orientación en el mundo, protosigno metafórico-metafísico, vigente tras la implosión semiótica de “alma” y “Dios”⁵. Puesto que la filosofía es discurso de la *areté*, su crisis planetario-metaeuropea concierne al estilo, en tanto factor significante secundario. En sus aspectos intraeuropeos, en cambio, la crisis de la cultura occidental concierne a las ciencias y su *areté* objetivante. Es crisis de crecimiento del mundo, sujeto de un proceso de transformación de la idea regulativa en *actualitas* resultante de la misma. Según dicho contexto, la crisis planetario-intraeuropea de la filosofía concierne a su realidad formal teórica, a la razón pura en tanto instancia de verdad de las regiones ontológicas constituidas como correlatos del centro autoconsciente. Es crisis de *theoría*, de crecimiento de racionalidad, manifiesta la filosofía como crisis expansiva de su, también expansiva, realidad formal significante.

Por fin, en su totalidad universal, la crisis de la cultura de Occidente concierne al futuro del pensar y a su ser medida de la *praxis*. Se confunde, pues, con el alzarse de un plano más fundamental de la significancia. Es crisis de exhaución del pensar libre, poiético-metasemiótico, manifiesta en los textos filosóficos como emerger de lo especulativo creador, de las fuentes transubjetivas de la *poiesis*. La universalidad de la filosofía se decanta, por ende, gracias a la crisis de la cultura expansiva en cuyo seno creció siguiendo no sólo las leyes históricas de aquella cultura sino también las suyas propias. Y si la cultura occidental ha llegado a su crisis de fundamentos, eso significa que *sofía* y *areté* quedan consignadas a la expansividad de la razón que lleva el nombre *filosofía*, expansividad a su vez retornante hacia el centro del pensar por el cual brotan las razones abismales (tiempo) que la razón aún desconoce.

⁵ Cf. Albizu, E., “La textura metafísica de *mundo* en la fórmula ‘mundo de vida’”, en: *Escritos de filosofía*, XXI-XXII (1992), pp. 157-173; del mismo autor, “Mundo como metáfora metafísica”, en: *ibid.*, XXIII-XXIV, (1993), pp. 81-100.

La crisis de la *areté* se extiende desde la crisis de la *aisthesis* hasta la del *nous* pasando por la del *ethos*. Pero, a la vez, la *areté* es la otra cara de la crisis, la permanente libertad de la razón como medida de la *praxis*. Si la virtud ética se halla, pues, en crisis, la virtud en su esencia transética es la crisis en tanto grieta por la que fluye lo abismal, que requiere crear nuevos fundamentos. En la crisis terminal de la expansiva cultura de Occidente, no es posible arrojar —ahora menos que nunca— a la *areté* al juego de las figuras de la conciencia. En su transvasamiento al mundo, la conciencia moral ha sido entregada, por cierto *malgré soi*, a los fondos dionisiacos de la razón, a la hiperrazón que la razón no conoce. El circuito temporal de esta cultura exige consumir la crisis, adensar la expansión en torno a un centro especulativo, coordenada de referencia para la desabsolutización de los absolutos. Sólo la filosofía, en tanto crisis de fundamentos, es el centro que atraviesa de parte a parte la cultura expansiva y mantiene la posibilidad de la *areté* trágica, pues las crisis prácticas fecundan su preguntar si tocan el fundamento y no permanecen confinadas a cuestiones de orientación y crecimiento.

En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx sostuvo que la cuestión acerca de la verdad objetiva del pensamiento humano es cuestión de la *praxis*, no de la teoría⁶. Dejó, empero, sin aclarar que, en su discurso, “*praxis*” significa la razón en tanto *areté* de fundamentos, o *areté* destinal, como lo muestra la crisis de las ciencias europeas y de la *praxis* ideológico-política transeuropea, crisis que, alcanzado su tercer nivel, se constituye en la forma de la filosofía trans-teórico-práctica, o apertura del más-en-significado del tiempo-razón, que asombra, suscita respeto y fecunda a la razón misma. Y si, como consecuencia de la crisis de la expansiva cultura occidental, hubiera que cancelar toda la efectuada historia poético-práctica, o circuito condensado de nuestro presente conceptual, y hubiese que empezar de nuevo, tal *areté*, nítidamente transética, sería la filosofía en cuanto crisis del fundamento de la razón.

⁶ Marx, K., *Die deutsche Ideologie. A. Thesen über Feuerbach*, en: Marx, K., *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner, 1953, p. 339.