

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 59

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(enero-junio 2019)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* en el siguiente portal:
editorial.us.es/themata



Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

Director honorario: Jacinto Choza (jchoza@us.es)	Director: Fernando Infante del Rosal (finfante@us.es)
Subdirector: Jesús Navarro Reyes (jnr@us.es)	Director adjunto: José Manuel Sánchez (themata@us.es)
Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano (imurcia@us.es)	Subdirector: Jesús de Garay Suárez Llanos (jgaray@us.es)
Secretario: Alejandro Colete Moya (sumalexandros@hotmail.es)	COMITÉ DIRECTIVO
Secretario de difusión y documentación: Juan Carlos Polo Zambruno (v.juancarlos.polo@gmail.com)	José Antonio Antón Pacheco (dehf@us.es)
	Manuel Sánchez Matito (msmatito@yahoo.es)
	Clara Ríos Álvarez (clararial@hotmail.com)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

- | | |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| — The philosopher's index | — Latindex |
| — FRANCIS | — DULCINEA |
| — Dialnet | — SHERPA/RoMEO |
| — ISOC-Ciencias sociales y humanidades | — Gale-Cengage Learning-Informe Académico |
| — Ulrich's International Periodicals Directory | — EBSCO Information Services |
| — Directory of Open Access Journal (DOAJ) | — ERIH PLUS |

Entidad editora:

Thémata. Revista de Filosofía.
Grupo de Investigación HUM-153
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:
themata@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Masquelibros (España)

Redacción y normas de publicación: ver *Política editorial*, al final de la revista.



CONSEJO EDITOR/ EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (Munich)

CANADÁ:

Moro, Óscar (University of New Found Land)

CHILE:

De la Maza, Mariano (Universidad Católica de Chile)
Santos Herceg, José (Universidad de Santiago de Chile)

COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (Universidad de Caldas)
Gómez Yepes, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana)
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (Universidad Pontificia Bolivariana)

ESPAÑA:

-Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (Universidad de Alicante)

-Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)
Piulats Riu, Octavi (Universitat de Barcelona)

-Castellón:

Comins Mingol, Irene (Universitat Jaume I)
París Albert, Sonia (Universitat Jaume I)

-Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba)

-Granada:

Barroso Fernández, Óscar (Universidad de Granada)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein)

-Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

-Madrid:

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid)
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (UNED)
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid)

-Málaga:

García González, Juan (Universidad de Málaga)
Padial Benticuaga, Juan José (Universidad de Málaga)
Wulff, Fernando (Universidad de Málaga)

-Murcia:

García Marqués, Alfonso (Universidad de Murcia)

-Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra)
Sánchez Capdequí, Celso (Universidad de Navarra)

-Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M^a Luz (Universidad de Santiago de Compostela)

-Salamanca:

Murillo, Ildefonso (Universidad Pontificia de Salamanca)
Paredes, María del Carmen (Universidad de Salamanca)

-Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (Universidad de Oviedo)

-Sevilla:

Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla)
Cecilia Lafuente, Avelina (Universidad de Sevilla)
De Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

-Valencia:

Anruba, Enrique (Universidad CEU Cardenal Herrera)
Llinares, Joan B. (Universitat de València)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València)

-Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

-Zaragoza:

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (University of Virginia)
Phuong Phan, Thao Theresa (University of Maryland)

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

ITALIA:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María)
Wong Ortiz, Nicanor (Universidad San Ignacio de Loyola)

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (Universidade Católica Portuguesa)

TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (SETA Foundation for Political, Economic and Social Research)



COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ ADVISORY BOARD:

ARGENTINA:

Maturo, Graciela (Universidad de Buenos Aires - CONICET)
Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero-
CONICET)

ALEMANIA:

Gil, Tomás (Freie Universität Berlin)
Inciarte, Fernando (†) (Westfälische Wilhelms-Universität)
Saame, Otto (†) (Universität Mainz)
Soler, Francisco (Universität Bremen)

BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (South-West University 'Neofit Rilski')

CHILE:

Corduá, Carla (Universidad de Chile)
Torreti, Roberto (Universidad de Chile)

COLOMBIA:

Másmela, Carlos (Universidad de Antioquia)
Zalamea, Fernando (Universidad Nacional de Colombia)

ESPAÑA:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (Universitat de Barcelona)

–Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (Universidad de Deusto)
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (Universidad de Deusto)

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada)

–Madrid:

D'ors, Ángel (†) (Universidad Complutense de Madrid)
Fontán Del Junco, Manuel (Fundación March)
García-Baró López, Miguel (Universidad Pontificia Comillas)
Girón, Luis (Universidad Complutense de Madrid)
Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía,
CCHS-CSIC)
San Martín, Javier (UNED)

–Málaga:

Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga)
Rubio, José (Universidad de Málaga)
Vicente Arregui, Jorge (†) (Universidad de Málaga)

–Navarra:

Alvira, Rafael (Universidad de Navarra)
Llano, Alejandro (Universidad de Navarra)

–Oviedo:

Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo)

–San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (Ikerbasque, Basque Foundation
for Science)

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (Universidad de Sevilla)
Arellano Catalán, Jesús (†) (Universidad de Sevilla)
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (Universidad de
Sevilla) Prieto Soler, José María (Universidad de Sevilla)
Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla)

–Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (Universitat de València)
San Félix Vidarte, Vicente (Universitat de València)

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (University of Boston)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (Université Paris IV-Sorbonne)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Asunción)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (University of Glasgow)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (Tel Aviv University)

ITALIA:

Campanini, Massimo (Università di Napoli l'Orientale)
Pagano, Marizio (Università degli Studi del Piemonte
Orientale. Amedeo Avogadro)

JAPÓN:

Masiá, Juan (Sophia University, Tokio)

MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (Universidad Veracruzana)
Santamaría, Ana Laura (Instituto Tecnológico de
Monterrey)
Zagal, Héctor (Universidad Panamericana)

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (Universidad Central de
Venezuela)

ÍNDICE

ESTUDIOS

- Problems with strict empiricism: Publicly Observability and Experiential Empiricism as seen through Alex Rosenberg and Galen Strawson
Problemas con el empirismo estricto: Lo Públicamente Observable y el Empirismo Experiencial' interpretado por Alex Rosenberg y Galen Strawson
Manuel Armenteros Fernández (Universidad Pontificia de Comillas)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.01]..... 11
- Algunas reflexiones sobre la idea husserliana de sacrificio práctico
Some remarks on Husserl's idea of practical sacrifice
Celia Cabrera (CONICET / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.02]..... 27
- La comprensión del Zwischen en cuanto a su tensividad en la filosofía de Heidegger
The understanding of the Zwischen in terms of its tenseness in Heidegger's philosophy.
Juan Pablo E. Esperón (USAL, UNLaM, ANCSA, Investigador del CONICET)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.03]..... 47
- Ensamble y continuidad en los proto principios de la Doctrina de la Ciencia de 1794 y la de 1804
Assembly and continuity in the proto principles of Science of Knowledge 1794 and 1804
Nazahed Franco Bonifaz (Universidad de Guanajuato)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.04]..... 63
- El esplendor de la forma. H.U. von Balthasar: una propuesta metafísica
The splendor of form. H.U. von Balthasar: a metaphysical proposal
Manuel Palma Ramírez (Centro de Estudios Teológicos de Sevilla)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.05]..... 83
- El encuentro con el Paraíso perdido: Los acantilados en la obra de Antonio Agudo.
Meeting the lost Paradise: The cliffs in the work by Antonio Agudo.
Miguel Bastante-Recuerda (Universidad de Sevilla)
[doi: 10.12795/themata.2019.i59.06]..... 101

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

RICHARD TAYLOR, <i>La Era Secular</i> , GEDISA 2014. Pablo Arnau	117
ENRIQUE ANRUBIA, <i>La soledad</i> . Editorial Síntesis, Madrid, 2018. 270 pgs. Jaime Vilarroig	124
CARLOS BEORLEGUI: <i>Humanos. Entre lo pre-humano y los pos- o transhumano</i> , Santander/ Madrid, Grupo de Comunicación Loyola (Sal Terrae/UPCO), 2018, 648 págs. Teodoro Izarra	127
LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA LANDA (eds.): <i>Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas</i> , Logos Verlag Berlin, Berlín, 2017. José Antonio Cabrera Rodríguez	130
CLARA RAMAS SAN MIGUEL, <i>Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx</i> , Madrid, Siglo XXI, 2018, 304 pp. César Ruiz Sanjuán	135

Política editorial y normas de publicación.....	145
Listado de evaluadores externos.....	151

ESTUDIOS

PROBLEMS WITH STRICT EMPIRICISM: PUBLICLY OBSERVABILITY AND EXPERIENTIAL EMPIRICISM AS SEEN THROUGH ALEX ROSENBERG AND GALEN STRAWSON

PROBLEMAS CON EL EMPIRISMO ESTRICTO: LO PÚBLICAMENTE OBSERVABLE Y EL EMPIRISMO EXPERIENCIAL INTERPRETADO POR ALEX ROSENBERG Y GALEN STRAWSON

Manuel Armenteros Fernandez¹
Universidad Pontificia de Comillas, Madrid

Recibido 23 Mayo 2018
Aceptado 19 Febrero 2019

Abstract: The use of the word ‘empirical’ in the sciences has created an area of confusion in which it is taken to mean ‘publicly observable’. Although it is understandable, given the success of the sciences, that the use and thought behind the word ‘empirical’ should be used in this manner, this mistake runs into the risk of overstating the reach of scientific enquiry and of denying personal experience altogether. By comparing the philosophies of Alex Rosenberg and Galen Strawson, it will be argued that private experience is an essential component of life that hints at the limitations of public observability.

Key Words: Empirical, Experiential, Rosenberg, Strawson

Resumen: El uso de la palabra ‘empírico’ en la ciencia ha creado una cierta confusión, dado que se suele entender como ‘observable públicamente’. Por mucho que esta concepción de lo empírico haya sido útil en la ciencia, conlleva el riesgo de conferir demasiado poder explicativo a la investigación científica y de incluso negar el valor de la experiencia privada. Mediante una comparación entre las posiciones filosóficas de Alex Rosenberg y Galen Strawson argumentaremos que la experiencia privada constituye un componente esencial de la realidad

1. (marmenteros1328@gmail.com) Actualmente es un doctorando en filosofía en la Universidad Pontificia Comillas en Madrid. Su enfoque es la filosofía analítica contemporánea y en particular el pensamiento de Galen Strawson, Noam Chomsky y Raymond Tallis. Ha publicado en la revista *Pensamiento*, ha hecho traducciones para el filósofo Carlos Blanco y ha asistido a varios congresos vinculados con la filosofía y la ciencia. Tiene un máster en relaciones internacionales del Instituto de Empresa y es licenciado en Estudios Americanos y Relaciones Internacionales. Ha publicado artículos sobre relaciones internacionales en Dominicantoday.com

que pone de relieve las limitaciones de lo públicamente observable

Palabras Claves: Empírico, Experiencial, Rosenberg, Strawson

'A long tradition of use in which the words 'empirical' and 'publicly observable' have been coextensively applied has led to their confusion.' – Galen Strawson

Posing the Problem

The word 'empirical' is commonly used in the sciences to refer to external data, usually within the framework of an explanatory theory. Normally, there would be no problem with the use of a specific word in the sciences, but in the case of the use of the word 'empirical' in relation to sentient beings, there is an important distinction which the philosopher Galen Strawson points out. The word 'empirical' does not *necessitate* ostention to external things, objects or phenomena. Although it is often the case that empirical evidence is accompanied by facts of the world to be available for public inspection, the word empirical does not *entail or necessitate* something to be 'publicly observable' at all. Furthermore, even if something is observable for publication inspection, looking at the external factors of sentient creature or phenomena more generally can be very misleading, inasmuch a degree as possible, it is best to find out what is going on internally in the creature involved, especially if we are talking about human beings. So long as the word "empirical" carries the necessary connotation of 'public observability', confusion will continue to arise when speaking about inner sensations and mental states, and worse still, taking empirical to mean anything which is subject to public inspection can drastically distort the scope of science, as is the case with the philosophy of Alex Rosenberg.

What then, is the definition of the word 'empirical'? The Merriam-Webster dictionary offers the following definitions: "*originating in or based on observation or experience <empirical data>*", *relying on experience or observation alone often without due regard for system and theory <an empirical basis for the theory>*" and *capable of being verified or disproved by observation or experiment <empirical laws>*".¹ Although this definition acknowledges experience as a requisite for empirical research, it is easy to overlook what experience entails, which is not limited to external observation, but to a rich inner mental life. So long as this rich mental life is ignored, problems concerning the status of subjective reports and private experience will continue to linger, especially in cases of strong sensations

such as being in pain, or seeing a loved one, among other types of personal experiences.

One is left with then, essentially, that that which is open to observation, experiment and experience is that which is called 'empirical'. This, initially, would seem to be uncontroversial, for, what else would make sense in trying to construct a reliable and scientific picture of the world? One takes what one sees, and within an explanatory framework, one analyzes the relevant data and puts forth a hypothesis which will then be either duplicated successfully, or not, by other people who go through the same process to see if this hypothesis is consistent with observation, and once this is done numerous times, in most cases, this data can be called 'scientific'. In the case of the use of the word 'empirical', talking about 'observation' and, to an extent that is less clear, 'verification', makes sense. However, to talk about 'experience' fitting into that which is called 'empirical' (as publicly observable) *alone* is rather obscure and would require some clarification.

It may well be replied that 'experience' fitting observation, is needed, is in fact crucial, to remember previous circumstances which can then be used to measure the results of the current experiment. It can also be claimed, trivially, that experience is necessary to make sense of certain regularities within a given experiment. But the following question arises: "how much is one really considering the role of the experiential in our picture of that which we call 'empirical'?" It is one thing for a person to look through a microscope, or to look at mathematical formulations of such and such a theory, after all, it's open to observation by all, and hence can be judged or opined upon by any other normal human being. It's a whole other issue to argue that this is *all* that experience is or should be when trying to give a comprehensive account of 'empirical' (as publicly observable) evidence. In fact, a vast array of human life is forever shut off from public observations of this kind. One could even argue that perhaps the most important aspects of human life, namely inner mental life and mentality is not touched using this criterion. To elucidate this topic further, it will be useful to consider what world view arises if one refuses to acknowledge the existence of rich inner mental states, which can be called 'scientism' in Alex Rosenberg's view and contrast it with a philosophy that acknowledges complex mental life, as is the case with Galen Strawson. After comparing both views, one will be forced to conclude that, a rich mental life is an essential component of human beings that is not properly grasped by

publicly observable methods as they are commonly employed in the hard sciences – particularly physics.

Rosenberg's Observations: Empirical Scienticism

If one assumes that the only valuable evidence one has recourse to is found in empirical, publicly observable science - particularly the most successful of the sciences, physics - then one would be quite close to Alex Rosenberg's view of what counts as an accurate description of reality, which consists of what physics says about it. What makes Rosenberg so sure of physics? He begins by stating that "Everything in the universe is made up of fermions and bosons. That's it." One of the reasons he gives for such a statement is that "Because physics predictions are so accurate, the methods of physics that produced the description must be equally reliable... We have the best of reasons to believe that the methods of physics – combining controlled experiments and *careful observation* with mainly mathematical requirements... are the right ones for acquiring *all* knowledge." (Rosenberg, 2011: 24) If one begins looking at the world carefully, what one finds are trees, and scents and colors and much else of rich phenomenological character, one does not publicly observe atoms in ordinary life – although clearly they can be detected by technology and their effects can be observed. In any case, it would not be unfair to categorize Rosenberg as a type of 'scientistic materialist'.

One may (and should) concede that physics is the most accurate science, but surely things become more obscure if one considers more complex sciences, like biology. While Rosenberg acknowledges that there is more complexity in biology, he is rather succinct when he says that "Physics explains chemistry. And chemistry explains biology. Respiration, reproduction, muscle movement, the nervous system, heredity...all of these components of our biology are now well understood as chemical processes, and these in turn are explained as physical processes." While it is true that some aspects of biology are available for public observability such as reproduction, respiration and other phenotypical aspects, it does not follow that atoms *explain* the inner workings of these very organisms. However, Rosenberg is enthusiastic when he states that "the phenomenal accuracy of its [physics] predictions, the unimaginable power of its technological explications, and the breathtaking extent and detail of its explanations are powerful reasons to believe that physics is the whole truth about reality." There is *much* that falls under the rubric of reality that is not in any obvious and causal manner explained by referencing particles or fields even if they were immediately available for public observation. This, however, is not convincing for Rosenberg as he continues to state that "As for the

rest of reality above the subatomic, all we need to know is what things are composed of and how the parts are arranged in order to explain and predict their behavior to equal detail and precision. That goes for humans too. (Rosenberg, 2011: 25) Notice that what matters for Rosenberg, so far as observation goes in relation to physics and reality more broadly construed is concerned with referencing the (necessarily) publicly observable behavior of things -atoms, chemicals, biological creatures – and not the intrinsic properties that could be found in these various domains of reality.

It would be hard to deny the success of physics and it would be futile to even attempt to minimize how much it has progressed in the 20th century alone. Yet there seems to be a clear problem in Rosenberg's account of all of reality. If physics so far observed is the most accurate account of the nature of total reality, what can be said about the mind? After all, if one lacks a mind, it would not be possible to come up with equations that could predict the observable behavior of particles. If there is one thing that should be even more certain than publicly observable experiments, it should be immediate private experience, the qualitative feel of one's own conscious mental state. This much should not be doubted given elementary experiential facts about lived reality. Rosenberg however, would disagree. Rosenberg essentially equates experience, the qualitative feel of consciousness as 'introspection' and considers it to be illusory and of little use in discovering the nature of the reality. In these respects, Rosenberg is somewhat cautious when he states that "Of course we think. No one denies that. It's just that thinking is nothing like what conscious introspection tells us it is." When people have thoughts, about trees or cities, the situation should be straightforward, one is thinking about a particular city such as Paris. One has Paris in one's mind and the thought is related, is referring to some aspects of the city, this is what empirical experience (as opposed to publicly observable experience) feels like.

The opposite view, a view which denies experiential empiricism goes like this: "We believe that Paris is the capital of France. So somewhere in our brain is stored the proposition, the statement, the sentence, idea, notion, thought, or whatever, that Paris is the capital of France." The thought of Paris, then is stored in one's brain and not in one's mind, but it so happens that, according to this view, people's brains are not thinking *about* Paris at all. After all, the observable evidence is that "...in my brain there [are] dozens or hundreds or thousands or millions of neurons wired together to store the thought that Paris is the capital of France." So instead of taking thoughts, the most immediate aspect of experience to be about things in the world, Rosenberg chooses to focus on the observable neurons in one's brain to talk about a set of neurons trying to refer to things in the world. "How can... the Paris neurons in my brain- be about, denote, refer

to, name, represent, or otherwise point to... the agglomeration of Paris?... How can one clump of stuff anywhere in the universe be about some other clump of stuff anywhere else in the universe- right next to it or 100 million light years away?" Simply posed, the question asks how can configurations of neurons in the brain be about some experiential object in the world? In ordinary life, there is no problem thinking *about* Paris or any other city, regardless of where one is in the world. In mental life, all kinds of thoughts refer to all kinds of things and people have no trouble talking about these experiential-empirical matters. Things become complicated however, if one assumes that thoughts just are neural networks "The Paris neurons aren't *about* Paris in the same way, for example, that a picture postcard... is *about* Paris. They don't in any way look like the Arc de Triomphe or the Eiffel Tower or the Place de la Concorde." (Rosenberg, 2011:174-175) This much is obvious, though he rhetorically asks "They [neural patterns] don't have to look like Paris to be *about* Paris. Right?"

Rosenberg proceeds to argue that it makes no sense for a set of neural patterns to be about Paris by claiming that these very Paris neurons refer to another set of neural patterns which "...is both about the Paris neurons and about Paris." But this type of argument leads to a regress in which neurons about Paris refer to another set of neurons which are about the first set of neurons and about Paris, which leads to another set of neurons which is about both sets of neurons which are about each other and Paris, and so on down an infinite line. The ideal solution, under this publicly observable lens would be for "...a clump of matter, in this case the Paris neurons, that by the very arrangements of its synapses points at... another clump of matter outside the brain." The problem with this is that "...there is no such physical stuff. Physics has ruled out clumps of matter of the required sort. There are just fermions and bosons and combinations of them. None of this stuff is just, all by itself, *about* any other stuff." (Rosenberg, 2011: 179) Besides being confusing and hard to follow, there are simply no good reasons to think that the world of experience need be constrained by that which is publicly observable. What options are left if one is to examine what counts as evidence for anything? One route is to claim, alongside Rosenberg, using publicly observable behaviorist lines that "...knowing... that Paris is the capital of France is just having a set of neurons wired up into an input/output circuit." (Rosenberg, 2011:185) Putting aside the questionable hypothesis that the brain is a computer²,

2. Raymond Tallis points out one elementary mistake made by those who think brains are a computer is due, in large part to sloppy language and epithet use: "...machines are described anthropomorphically and, at the same time, the anthropic terms in which they are described undergo a machine-ward shift. These same terms, modified by their life amongst the machines, can then be re-applied to minds and the impression is then created that minds

which is far from being self-evident, all this talk relating to neurons not being about Paris (or anything else) boils down to “[w]hat’s really being “learned” is the exquisite coordination of so many packages of neural connections that the behavior it produces looks like it’s the result of thoughts being about things in the world. That is especially how it looks like to introspection [experience].” (Rosenberg, 2001: 185) In this view, all there is, is behavior that *looks* like aboutness when in reality any aboutness is illusion: “...it’s got to be an illusion since nothing physical can be about anything. That goes for you conscious thoughts as well.” (Rosenberg, 2011: 193) Neuroscience has radically advanced in the 20th century³, and much about the brain is now known that was previously shrouded in mystery. However, it is one thing to claim that neurons in your brain form a necessary part in any experience about anything in the world, to claiming that all that happens when one publicly observes anything is simple behavior reacting to Paris or dogs or trees. After all, how is it possible to claim any scientific discovery whatsoever to be true if the instruments people use to arrive at such theories rely on the very experiential aspects of consciousness that are claimed to be illusory? In other words, how is it possible to reach reality through illusion? This view is only tenable if one subscribes to the view that the only true and real aspects of the world are those which are open to public observation as well as experimental treatment. The other option to this publicly observable scientific view is one which takes first person accounts as the most definite certain aspects of existence and can be termed ‘experiential empiricism’. It will be explored through the philosophy of Galen Strawson and will be contrasted with Rosenberg’s claims.

Realistic Reality: Galen Strawson

Contra Rosenberg’s assertion that physics fixes all the facts, and is thus the most secure of our knowledge, Galen Strawson states that, in the case of ‘experience’ (introspection in Rosenberg’s terms) “It is part of reality. It is as real as a rock. The experience of an experiencing being is everything about what it is like to be that being, experientially speaking, from moment to moment as it lives its life.” (Strawson, 2010:3) Experience

and machines are one.” Furthermore, Tallis points out that “To cross the machine/mind barrier, it is not sufficient to make the mind machine-like; one must do so using terms that have already unobtrusively mentalized machines.” (Tallis, 2004: 35.) For more information on the topic see *Why the Mind is not a Computer* by Raymond Tallis.

3. In fact, over the last decades neuroscientific research has tried to find ways to objectively studying subjective experience, see Blanco (2017: 96), for a broad overview of the significant advances made in this field.

in this case is taken to be everything available to the mind at any moment, ranging from hearing a song, to reading a sentence or tasting an apple. Not only is experience as real as rock, according to Strawson, but he also states that "...As a real physicalist, I hold that the mental/experiential is physical" However "... when I say these words I mean something completely different from what many physicalists have apparently meant by them. I certainly don't mean that all the characteristics of what is going on, in the case of experience, can be described by physics and neurophysiology, or any non-revolutionary extension of them. That idea is crazy. (Strawson, 2008: 56). In the domain of emotions, thoughts, sensations and other such related mental phenomena, it is extremely difficult to think of a way in which public appeal to physics would explain essentially private phenomena. One can say that atoms and particles are involved in mental phenomena, but it is a far stretch to claim that these particles *explain* mental phenomena in any relevant and illuminating manner. Differing radically from Rosenberg, Strawson claims that "...experiential phenomena 'just are' physical, so that there is *a lot more* to neurons than physics and neurophysiology record (or can record). No one who disagrees with this is a real physicalist in my terms." (Strawson, 2008: 56) Experiences, as viewed by Strawson are private phenomena and private phenomena are not available for public observation. Those who think that physics will describe the brain completely are making a category error.

As Strawson points out "When aspiring materialists consider the living brain... they often slide into supposing that the word "brain" somehow refers only to the brain-as-described-by-current physics. But this is a mistake, for it refers... [to] the living brain as a whole, the brain in its total physical existence and activity." But this view misses (at least) half the picture because "Realistic – real – materialists must agree that the total physical existence and activity of the brain of an ordinary, living person, considered over time, is constituted by Experiential phenomena ['introspection'] (if only in part) in every sense in which it is constituted (in part) by non-Experiential phenomena characterized by physics." (Anthony & Hornstein, 2003. 52). Thus, to get a full understanding of the brain, the publicly observable aspects of the brain with neurons, synapses and interlocking brain regions is simply not enough to understand everything the brain does, on the contrary the brain-as-described-by-physics leaves out experience from this picture altogether. One can say that consciousness is an illusion, or is wrong about what it represents, but to leave out experience at this level of analysis is missing out on most of reality. Strawson suggests an intuitive manner that may help in thinking about experience "[a] good way to convey what it is to be a real realist about experience is to say that it's to continue to take colour experience or taste experien-

ce... or experience of pain, or of an itch, to be what one took it to be wholly unreflectively – what one knew it to be in having it – before one did any philosophy, e.g. when one was five.” (Bayne & Montague, 2014: 288) People clearly communicate private experiences, and people understand each other when someone says “I felt pain” or “I saw a red car”. However, communicating through language should not be confused with the actual first-person experience, which remains essentially private.

In Strawson’s view, the whole of reality, including (but not limited to) things that can be publicly observed, must include ‘experience’ – but experience is not something that is open to public observability the way the behavior of particles or even of people are available for public inspection. In fact, it can be stated that the most essential aspects of experience do not require any reference to public observation at all. But how can this be possible? People routinely judge other people’s emotions and mental states based on observable behavior. Clearly then, observable behavior is essential for an account of mental experience. Although it may initially seem counter-intuitive, Strawson provides a thought experiment that shows that reference to public observability is not essential to understand experience. This thought experiment could also, at the same time, hint at the limits to which science may not explain. It may not be possible to get a quantitative account of qualitative mental states. But before developing this conclusion, it is time to examine Strawson’s hypothetical alien race the “Sirians.”

Strawson’s Sirians

To take one example – which could be multiplied many times over attaching different sensations – Strawson asks people to consider the hypothetical alien race the Sirians. “The Sirians are a red-skinned alien race who turn white once a year when their moon is full. This phenomenon, call it X, is a taboo subject for them, and it is talked about as little as possible. Even to think about X is held to be wrong, and no one would admit to doing it. And yet they all do it.” For purposes of illustration one is presented with an alien species completely compatible with known physical laws as well as natural selection, which just so happens to have one particular subject matter ‘X sensation’ – which is considered a forbidden topic. It is either rude or disgusting to talk about X in a public situation. So far, this situation presents no problems to the notion of public observability. Once a year, empirical observation could demonstrate a causal connection between a full moon, and the Sirians turning white and there are no further complexities so far. However, this X phenomenon “has a price: whenever the Sirians think about X, they subsequently experience

very severe pains in the head. And this happens only after they have thoughts about X, for they are not subject to any other sort of pain sensation.” Furthermore, “they have no word[s] for them [X sensations].” (Strawson, 2010:226) Because, as mentioned before, this is not an appropriate topic for conversation. Now that a private experience is taken into account, X sensation, which is roughly equivalent to ‘pain’ for human beings, the view of empirical as being ‘publicly observable’ becomes problematic. One can see a change in colour, but one cannot necessarily see effects from changes in particular thought patterns. “...S sensations have no other-observable typical *cause* and no other-observable behavioral *effects*. As for the cause, thinking about X is a *purely mental performance*, a matter of dwelling on something in imagination, and there is nothing is particular that sets it off.” (last italics mine.) Purely mental performances and associated acts of mental activity are dismissed by Rosenberg: “there is no mind distinct from the brain.” (Rosenberg, 2011: 147) But appeals to the errors of conscious thought in perception does not deny the reality of these experiences. Particularly problematic from an empirical-as-publicly-observable framework is that, in the case of the Sirians “As for the effects, the Sirians never talk about S sensations [Part of X feeling] , nor do they behave in any characteristic nonverbal way on experiencing S sensation. No instinct prompt them to move in any way.” Similar to a human being as “[w]e tend to be less inclined to move our heads when we have a headache”. But people may move their heads when they have a headache, and there is no necessary publicly observable characteristic that can be pointed to when one had a painful headache.

So far in Strawson’s account of the Sirians, there may be situations in which one may have an experience, X, to which there is no behavioral data available. If there can be inner accounts of experiences such as X or Y, how can there be thoughts about them, if matter cannot relate to matter, as Rosenberg claims? If what Rosenberg says is true, one would have to side with a variety of scienticism and claim that in aboutness “The process of illusion building finishes off when the neural circuits in the brain have been trained by operant conditioning to respond appropriately to noises other people make...” (Rosenberg, 2011: 203) Nevertheless, Strawson replies to such an argument by “...even if there were a necessary connection between being in pain and being disposed to engage in some sort of (avoidance) behavior, it would not follow that there was a necessary connection between being in pain and being disposed to engage in *publicly observable* behavior, so that the one thing could not exist with the other.” Furthermore, he adds that “The way to avoid S sensations after thinking about X might not involve any publicly observable behavior. It might be discovered that the way to do it was to think about Y before thinking about

X.” (Strawson, 2010: 236) And thought, of X or Y only entail mental activity and not empirical as publicly-available data.

Another option would be to side with Strawson and argue that “... I think it is obvious that the connection between pain [and other sensations] and (observable) behavior is, strictly speaking a contingent one, and that one can see this as soon as one puts aside one’s philosophical training for a moment. The connection is contingent because pain can exist in the complete absence of any (observable) behavior... It does not have to have any observable causes or correlates or effects or expressions in order to be pain. It does not have to have any function in order to be pain.” (Strawson, 2010: 240-241). Under this argument, matter can be about matter, and no deep mystery is involved. The problem of ‘public observability’ becomes transparent only when the scientific method over-reaches its epistemic domains, which admittedly, are not clearly delimited⁴.

Views on the Brain

For Rosenberg the human brain is more complex than a rat’s, but only by a matter of degrees “In the human hippocampus (and the rest of the cortex too), there are vastly more neurons to be changed, even more than in the rat hippocampus. But the basic process is the same.” One should not be surprised to hear such statements, if one takes experience to be “a trick”. It then only follows from empirical-defined as publicly observable that the brain is some type of computer, and that complex interactions can be explained within a relatively straight-forwards computational method: “Neuroscientists have already begun to discover how information is distributed within large sets of neuron circuits in the brain. These large set are composed of vast numbers of small sets of neurons with extremely specialized abilities. These small sets of neural activities have specific response patterns because they are very highly tuned input/output circuits.” Since the mind (as opposed to the brain) is viewed empirically-as-publicly observable and assumed to be a computer, and since “introspection” (or Strawson’s ‘experience’) tricks us almost all the time, it only follows that quite complex behavior such as recognizing one’s mother can be explained in the

4. Susan Haack points out that “...the fact is the term “science” simply has no clear boundaries: the reference of the term is fuzzy, indeterminate, and, not least frequently contested.” However Haack adds that “This is not to say that we can’t, in a rough and ready, distinguish between the sciences and other human activities, including other human cognitive activities... at first approximation... science is best understood... as a kind of inquiry... [and we] need to acknowledge that the work we pick out by the word “science” is far from uniform or monolithic.” (Haack, 2013: 112) It’s also far from clear that there can ever be such a thing as a “science of experience”, unless one denies experience an clings on to the idea that the mind is the brain, and that the science of the brain will reveal everything about the so called mental.

following manner: “By the time your brain has fully developed, there are actually a set of neurons whose synapses have been wired together so that the only thing they do is respond to the visual input of your mother’s face, with some neural output that leads to mother-recognizing behavior like saying “Hi, mom” when you see her face.” (p.183). The conclusion to this line of thinking, is practically inevitable “The brain is a computer whose “microprocessors” – its initial assemblies of neural circuits – are hardwired by a developmental process that starts before birth and goes on after it. Long before that process is over, the brain has already started to modify its hardwired operating system and acquire data fed in through its sensory apparatus. What happens to it doesn’t differ in any significant way from what happens to [IBM’s] Watson.” (Rosenberg, 2011: 189) In other words, the idea here is that one looks at a lump of matter like the brain and one *assumes* it does almost the same things a computer like IBM’s Watson can also do. This may be plausible if one denies that first-person experience is a trick, as Rosenberg claims “Scientism shows that the first-person POV [point of view] is an illusion.” (Rosenberg, 2011: 194)

Things look quite different if one approaches the brain assuming what is already given, that experience, the most obvious material fact of people’s existence, is real. Consider Strawson’s approach when looking at the brain from a *publicly-observable perspective* “For what, expressed in common-sense terms, does physics find in the volume of spacetime occupied by a brain? Not a sludgy mass [or concrete stuff], but an astonishingly (to us) insubstantial-seeming play of energy, an ethereally radiant vibrancy. It finds, in other words, a physical object, which, thus far examined is like any other.” However, far from suggesting that “physics tells us everything we need to know about the nature of reality.” (Rosenberg, 2011: 17) Strawson states that “All this being so, do we have any good reason to think we know anything about the non-mental physical... that licenses surprise – even the mildest surprise – at the thought that the Experiential [introspection] is physical?” I do not think so... the ghost in the machine is special, but it is certainly a machine, *and the machine, like the rest of the physical world, is already a bit of a ghost – as ghostly, in Russell’s view, “as anything in a spiritualist séance”*. (Anthony & Hornstein, 2003:70) (Italics mine). Not only is matter, deep down, far from resembling anything concrete, it has *ghostly properties*, some of which people are directly acquainted with in simply having thoughts the way they do when living ordinary life on a daily basis. There are no good reasons to believe that appeals to public observability of the brain shows that thoughts are “tricks” which are “illusion[s] that we actually have thoughts about the mind...” (Rosenberg, 2011:218). If there is no reason to be surprised that not only are thoughts real physical phenomena, but also that en non mental matter can give rise

to thought, what does Strawson say of philosophers like Rosenberg, who deny the reality of the mental? Strawson states that “It is an extraordinary suggestion, and what is most striking about it in the present context is that it constitutes the most perfect demonstration in the history of philosophy of the grip of the very thing that it seeks to reject: dualist thinking.” (Anthony & Hornstein, 2003: 71) In other words, those who maintain a publicly observable perspective towards empirical research are engaged in dualism. But how can this be given that Rosenberg maintains that physics fixes all the facts? “The eliminativists make the same initial mistake as Descartes – the mistake of assuming that they understand more about the nature of the physical than they do...” But things are even worse for these eliminativists because “...their subjugation to dualist thinking is far deeper than Descartes’s. They are so certain that the physical excludes the Experiential that they are prepared to deny the reality of the Experiential in some (admittedly unclear) way...” This for Strawson constitutes “the most ridiculous claim ever made in philosophy.” (Anthony & Hornstein, 2003:71)

Appealing to matter as what is open to observation leads to the denial of the most obvious, and what should also be uncontroversial, fact of existence: the reality of experience. The problem, for Rosenberg and others who deny the reality of “introspection” or “experience” is not that they have any solid evidence for these claims, for the evidence given is weak and only obscures the reality of experience, but rather that the claim people don’t have thought’s “about” anything is that such ideas rest on the “*intuition* that the mental or the Experiential is utterly different in nature from matter. But this intuition lacks any remotely respectable theoretical support... The truth is that dualism has nothing in its favor... and it has Occam’s razor... against it.” (Anthony & Horstein, 2003: 75). Rosenberg would deny charges of dualism and would likely claim that Strawson is the one who is committing himself to dualism because Strawson believes that experience is the most obvious and indubitable fact of human existence. One is left pondering the question, is public observability the best criterion for what constitutes the realm and reach of the empirical? If one believes that physics, as it currently stands, “fixes all the facts”, the answer would obviously be ‘yes’ and this is because physics has been so successful in explaining the laws of the universe that there is no reason to expect that it won’t explain or reduce ‘mental phenomena’ some time in the future. Those who believe, with Strawson, that appeals to public observability leave out a whole vast array of emotions, sensations and rich mental life would say ‘no’, because personal experience is a *prerequisite* for public observability in the first place. They would also claim that “Physics is one thing, the physical is another.” (Anthony & Hornstein, 2003: 49) These are different

epistemic domains. In fact, Strawson, quotes Russell, who points out that “We know nothing about the intrinsic quality of physical events except when these are mental events that we directly experience.” (Anthony & Hornstein, 2003: 56). Although Strawson think Russell puts the point too strongly, in that Strawson thinks that the structure physics describes are part of its intrinsic nature, Russell’s main argument is undeniable and can even be reformulated in the following manner: People know nothing about public observability except insofar as it is experiential. Experience thus cannot be reduced to ‘illusions’ because then the publicly observable results attained would be equally illusory, if not more so.

Conclusion

Charges or discussions about who is a dualist and who is not a dualist, however, is not the main concern of this paper. What has been attempted here is to show how restricting the use of the word and concept of ‘empirical’ to mean ‘public observation’ leads to an impoverished view of the extent of human mental life. To claim that “physics fixes all the facts” or that thoughts aren’t *about* anything is to fall into the mistake of thinking that the ‘empirical as publicly observable’ explains all the phenomena in the universe. The reality of the situation seems to be the exact opposite. If thoughts aren’t *about* anything how can one then defend the view that observable physics, chemistry and biology are about anything either? Appeals to the explanatory success of physics, chemistry and biology in this case lack foundation because the initial aspect that brought these sciences into life, first person private experience isn’t *about* physics, chemistry or biology. The empirical viewed as publicly observable also has to explain why thoughts are so often correct, instead of them occasionally being illusory. People talk about thoughts and talk about what these thoughts are *about* without any difficulty, if these are illusions or tricks, empirical-as-publicly-observable science must be able to account how people are able to talk about the Paris, or one’s mother and refer to these specific entities. It would be difficult to believe that ordinary people have almost essentially the same hallucinations countless times a day. Finally, empirical viewed as publicly observable must be able to explain how private sensations like love, laughter or pain apparently arise as internal mental phenomena in behavioral, observable terms. The problem Strawson raises with the Sirians seems to indicate that private sensations need not have any external observable behavior at all. Public observability would have to find a way to explain how something that feels painful or unpleasant privately is not really *about* anything painful, because painful things must be cashed out by observable behavior.

All the demands listed for public observability and for thoughts being *about* things do not arise if one takes experience to be a fundamental fact of

human existence. If one should seek to avoid the arguments made by Rosenberg, all one has to do is to broaden one's view of what the empirical actually encompasses. The concept and word empirical is more clearly articulated by the term 'experiential-empiricism'. Under experiential empiricism, experience remains the fundamental epistemic anchor to both oneself as well as the world. Furthermore, experiential empiricism has no problems in adopting public observability and thus science can proceed without any impediments. As Strawson suggests, sometimes the best way to view reality is to ignore philosophy and to take what one sees and what one hears as what they are when one was a child. Of course, with the advent of science it is now known that reality, deep down, is different from the way it is represented in the mind, but this does not in any way imply that what is represented in the mind is false: it is only the way reality is viewed by human beings. Public observability and experience need not clash after all. In fact, when they are combined, as they are for every person in the world, scientists and philosophers are given the only two tools required to understand the world, private experience and observable (and repeatable) experiments. The latter allows for amazing discoveries in science, the former gives people an infinitely rich mental life which can help people contemplate science, and much, much more.

(Endnotes)

1 "Empirical." Def. 1, 2, 3 www.merriam-webster.com. Merriam Webster (n.d). January 30, 2017. Different dictionaries have virtually identical definitions. See the Cambridge and Oxford dictionaries definitions of the word 'empirical' online for more examples. None of these definitions take into account inner mental states, which should be the object of study for issues pertaining to the mind, and not merely based on public observability.

Bibliography:

- Antony, L. & Hornstein N. (Eds). *Chomsky and His Critics*. Blackwell. 2003
- Blanco Pérez, C. (2017). "Philosophy, neuroscience, and the gift of creativity," in *Argumenta Philosophica: Revista de la Encyclopaedia Herder*, ed. E. Herder (Barcelona: Herder), 95–108.
- Bayne, T. & Montague, M. *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. 2014
- Haack, S. *Putting Philosophy to Work*. Prometheus Books. 2013.
- Rosenberg, A. *The Atheist's Guide to Reality*. W.W. Norton. 2011
- Strawson, G. *Mental Reality*. Bradford Books. 2010
- Tallis, R. *Why The Mind is Not a Computer*. Societas. 2004

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA IDEA HUS- SERLIANA DE SACRIFICIO PRÁCTICO

SOME REMARKS ON HUSSERL'S IDEA OF PRAC- TICAL SACRIFICE

Celia Cabrera (CONICET / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)¹

Recibido: 16 de Julio 2018

Aceptado: 16 Febrero 2019

Resumen: Las reflexiones de Husserl sobre el sacrificio ponen en el centro de la escena el carácter dilemático de la vida ética y ofrecen una vía para comprender los conflictos ante los que nos sitúa la responsabilidad por nosotros y por los otros. El artículo se concentra en los análisis tardíos de Husserl sobre este tema, esclarece su relación con los conceptos de “amor ético”, “vocación”, “deber absoluto” y “auto-olvido” y aborda el fenómeno desde la doble perspectiva presente en los análisis de Husserl: el sacrificio en la elección entre valores absolutos y el sacrificio por el Otro y la comunidad.

Palabras clave: Edmund Husserl; Ética; Empatía; Amor; Sacrificio

Abstract: Husserl's reflections on sacrifice bring to the fore the dilemmatic character of ethical life and the conflicts that we face regarding self-responsibility and responsibility for the others. The paper focuses on Husserl's late analysis on this topic, enlightens its relation to the concepts of “ethical love”, “vocation” “absolute ought” and “self-forgetfulness” and approaches the phenomenon from a double perspective present in Husserl's analysis: the sacrifice in the decision between absolute values and sacrifice of one's self for the other and the community.

Key Words: Edmund Husserl; Ethics; Empathy; Love; Sacrifice

1. (celiacabrera@gmx.com) Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). El tema de su investigación doctoral ha sido la ética de Edmund Husserl y su relación con el problema de la ecología.

1. Introducción

La orientación de la ética de E. Husserl hacia el fenómeno del amor ético alrededor de la década de 1920, le permitió situarse de modo crítico ante su formulación temprana del imperativo categórico, según la cual el deber puede ser determinado de manera objetiva mediante un cálculo axiológico neutral válido para todo sujeto.² Este giro en su pensamiento dio lugar a nueva concepción del deber y de los valores relevantes para la ética, más específicamente, a la distinción entre los valores del amor y los valores de la absorción, es decir, aquellos valores que cualquier sujeto podría captar de manera objetiva en una situación determinada. Lo propio de los valores del amor es el carácter individual y absoluto de la demanda que nos imponen, experiencia que Husserl ilustra apelando al deber absoluto de la madre con su hijo. Así, “la ética del amor” supone un desplazamiento desde la exigencia formal de validez dirigida a un sujeto anónimo que compara valores, hacia la tematización de un “llamado” (*Ruf*) de carácter afectivo y personal. En la medida en que los valores absolutos del amor están ligados a la identidad personal y se relacionan con el deber absoluto de cada individuo, los análisis de Husserl sobre este tema ponen en el centro de la escena el carácter dilemático de la vida ética y ofrecen una vía para comprender los conflictos ante los que nos sitúa la responsabilidad por nosotros mismos y la responsabilidad universal por los otros. Así, su filosofía ofrece una interpretación del surgimiento de dichos conflictos inherentes a la vida ética y reconoce abiertamente los sacrificios a los que el sujeto se enfrenta en su relación consigo mismo (en la realización de su deber absoluto) y en su vínculo con los otros sujetos.

Como veremos, el sacrificio (*Opfer*) es tematizado por Husserl como sacrificio de sí mismo en el sacrificio de un valor absoluto y también como contraparte de la identificación afectivo-volitiva con el Otro propia del horizonte ético. Esta actitud de sacrificio por el Otro es también caracterizada en algunos manuscritos como un “auto-olvido” u “olvido de sí mismo” (*Selbstvergessenheit*). A partir del análisis de textos de la ética tardía de Husserl, en el presente trabajo intentaremos esclarecer el significado preciso y el rol del sacrificio práctico y el “olvido de sí mismo” y los motivos por los cuales ellos tienen, para él, el carácter de una exigencia de la dimensión ética. Con la finalidad de ilustrar la forma de unión intersubjetiva propia del horizonte ético del amor nos referiremos, asimismo, a las reflexiones de Husserl acerca de una segunda forma de empatía propiamente ética asociada a un “hundirse (*Hineinversenken*) en el otro” que se distingue del

2. Para una presentación general de la ética husserliana véase Melle, U.: “The Development of Husserl’s Ethics” en *Études phénoménologiques*, 13-14, 1991, pp. 115-135.

“trasladarse (*Hineinversetzen*) en el otro” inherente a la empatía objetivante. Esperamos, de este modo, contribuir a una comprensión de la ética husserliana como un abordaje que reconoce e incorpora en su análisis las tensiones que surgen en las elecciones a las que nos enfrentamos en nuestra vida e intenta, sobre la base de este reconocimiento, dar sentido a la posibilidad de cada sujeto conducir éticamente su vida.

2. El sacrificio de sí mismo en el sacrificio de un valor absoluto. Surgimiento del tema en la ética de Husserl.

En un texto de noviembre de 1931³ Husserl aborda la temática del sacrificio en relación con el conflicto ético al que da lugar la elección entre valores absolutos. Sin embargo, no se trata de un tópico que haya estado totalmente ausente en su pensamiento en años anteriores. Ya en un texto de 1909,⁴ Husserl se refirió al tema del sacrificio en términos de una renuncia a un valor infinito, a la tragedia de la voluntad, y se preguntó en qué casos es posible hablar de sacrificio en la elección y en qué condiciones se puede afirmar que se trata de un sacrificio realmente moral. Con todo, en ese contexto el tema no tuvo el rol que le ha sido asignado en textos posteriores.

Como adelantamos, en los textos elaborados a partir de la década de 1920,⁵ Husserl comienza a tomar distancia de su primera formulación del imperativo categórico, tal como había sido presentada en las lecciones de Göttingen (1908-1914). Allí, la llamada “ley de absorción” conduce a la idea de un bien superior y la corrección de la voluntad depende de un proceso de comparación de alternativas que aspira a establecer cuál de ellas posee mayor valor. En este contexto, la ley de absorción sienta las bases para establecer qué opción tiene un valor superior: solo aquella opción que absorbe el valor de toda otra posee valor práctico absoluto. Así, querer algo que en un campo de posibilidades dado posea menor valor es incorrecto;

3. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. (ed.), *Husserliana XLII*. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013, pp. 458-468.

4. Se trata del texto complementario N° 6 “Ethik und Moralphilosophie. <Die Aufopferung von Werten und die Tragik des Opfers>” en Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., pp. 420-421.

5. Éstos son fundamentalmente los artículos *Renovación del hombre y la cultura*, preparados en 1922/23 para la revista japonesa *The Kaizo* (Husserliana XXVII), las lecciones *Introducción a la ética* de 1920-24 (Husserliana XXXVII) y manuscritos de investigación, de los cuales algunos han sido publicados en la sección IV de Husserliana XLII. También se debe mencionar el curso *Einleitung in die Philosophie* de 1919/1920 (Husserliana Materialien IX), donde Husserl plantea explícitamente sus críticas a su apropiación temprana de la ética brentaniana y la necesidad de modificar, o bien abandonar, el paradigma de sus primeros cursos.

queremos correctamente cuando elegimos la realización del valor que no puede ser absorbido por otro valor. Tomando como eje esta ley, en las *Leciones sobre ética y teoría del valor* Husserl formula el imperativo categórico del siguiente modo: “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!”⁶

Sin embargo, un tiempo después, Husserl advertirá que en una elección entre valores absolutos no tiene lugar la absorción de lo bueno por lo mejor, como prescribía su formulación temprana del imperativo. En este contexto, concluye que un valor que proviene de la individualidad de la persona y de lo valorado no puede nunca ser absorbido por otro valor, sino sólo sacrificado (*geopfert*) y que, en este caso, “la elección fundamenta un conflicto interno irresoluble”.⁷ Ahora bien ¿Cómo surge el conflicto y en qué medida puede hablarse aquí de sacrificio? Debemos recordar aquí el concepto husserliano de “vocación” o “misión” (*Beruf*) y su vínculo con el amor ético. Mediante la noción de “vocación” Husserl expresa la idea de que cada sujeto tiene su proyecto ético de carácter personal, que subordina todos sus deberes relativos. Así, por ejemplo, en *Renovación*, se refirió a la decisión de poner la vida al servicio de un determinado ámbito de valores como una vocación fundada en un “llamado” (*Ruf*) que proviene del amor y a los valores vocacionales como valores que emanan del amor de la persona.⁸ La vocación establece un deber absoluto (*absolute Sollen*) que otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción, y el deber absoluto determina un ámbito de valores del amor a cuya realización comprometemos cada una de nuestras decisiones. Al sostener que los valores absolutos no pueden ser absorbidos por otros valores, nos referimos a que no conforman una jerarquía y, de este modo, no admiten gradaciones. Los valores absolutos son valores a los que adherimos completamente, que no pueden ser comprometidos sin comprometer nuestra identidad personal. Decidirse por una vocación y por un reino de valores del amor es decidir quienes *somos*, no solamente qué *hacemos*. Ahora bien, lo central es que la vocación y el deber absoluto sitúan al sujeto ante la responsabilidad de tomar ciertas decisiones que no pueden ser resueltas apelando a la ley de absorción. En este contexto, Husserl considera que lo que es una “necedad” (*Torheit*) para el entendimiento que compara valores, es decir, lo que según la regla de la absorción no podría nunca ser

6. Husserl, E.; *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., p. 142.

7. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 466

8. Cf. Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXVII*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 28.

considerado como “lo mejor”, puede ser aprobado y convertirse en objeto de gran honor.⁹

El conflicto ético, entonces, surge en virtud de que cada individuo puede tener más de una vocación y, por tanto, más de un deber absoluto. En nuestra vida nos comprometemos con más de un ámbito de valores, y todos ellos son absolutos en la medida en que constituyen quienes somos. Este compromiso con múltiples vocaciones explica que en ocasiones nos enfrentemos a dilemas que requieren un sacrificio del que no podemos escapar. En suma, el deber absoluto nos sitúa en una posición que requiere absoluta responsabilidad por nuestra vocación y los sacrificios que requiere. Uno de los ejemplos presentados para ilustrar el dramatismo al que da lugar tal situación pone en primer plano el deber del padre con su hijo. En referencia al sacrificio de Abraham, dice Husserl:

Abraham sacrifica a su hijo para ser obediente a Dios. Si Dios hubiera aceptado el sacrificio, la conciencia de haber hecho lo que debía ser hecho no hubiera abolido el conflicto permanente para toda la vida, que consiste en que el “valor absoluto” de la vida del niño para Abraham es algo que él debe promover, la crianza y el cuidado de su vida confiados a él no podrían ser abolidos y la renuncia a esta “obligación”, es decir, el aniquilamiento de este valor en la realidad es y permanece siendo un desvalor que Abraham asumió como sacrificio. Permanece ahora como una carga en el alma¹⁰

Estas reflexiones sobre el sacrificio de Abraham no versan sobre la pregunta (o, más bien, sobre la sospecha) acerca de si el “llamado” en cuestión es realmente divino o si proviene, por así decirlo, del mal. En otras palabras, no se trata aquí de realizar un análisis psicológico de la angustia o de la fe de Abraham sino de ilustrar el dilema planteado por la situación en la que dos valores absolutos entran en conflicto, en este caso, el amor al hijo y el amor a Dios. Este aspecto ha sido asimismo advertido por S. Loidolt, quien sostiene que “si bien la ética tardía de Husserl está impregnada de elementos cristianos, la refinada cultura de la constante auto-sospecha y el concepto de mal (radical) no pertenecen a ella”.¹¹ Lo que se intenta poner de relieve es solamente el hecho de que hay casos en los que la elección ante la que nos hallamos no puede de ningún modo ser *exitosa*; que tratándose de valores absolutos no hay posibilidad de resolución del dilema por medio del cálculo y comparación de alternativas. Se trata de una tragedia cuyo desenlace siempre será negativo, siempre nos hallaremos ante una pérdida cuyos efectos serán perdurables. El conflicto deriva precisamente del carácter “incomparable” e “inconmensurable” de

9. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 390

10. *Ibidem.*, pp. 466-467. Véase también *Ibidem.*, p. 347

11. Loidolt, Sophie, “Ist Husserls späte Ethik existenzialistisch? Überlegungen zu Texten der *Grenzprobleme* (Hua 42)”, en *Journal Phänomenologie*, 36, 2011, p. 41.

los valores absolutos en juego. Al hablar de “inconmensurabilidad” o “incompatibilidad” (*Unverträglichkeit*) nos referimos a que se trata de valores que en una situación dada no pueden ser realizados de modo simultáneo. Por su parte, el carácter incomparable de los valores de los que se trata, alude a que, como hemos ya mencionado, no puede determinarse que uno de ellos sea mejor que el otro, no hay una regla objetiva que nos indique cuál es la mejor opción en cada caso.

En resumen, ante tales conflictos es imposible obtener conformidad total, pues sea cual sea la elección uno de los valores será sacrificado. De este modo, Husserl se opone a la idea según la cual es posible obtener una satisfacción en el sacrificio, es decir, a la idea de un “sacrificio feliz”: «el sacrificio no produce alegría, por mucho que una alegría posteriormente pueda acallararlo, por ejemplo, en la victoria cuando se ha realizado un sacrificio por la patria». ¹² Lo mismo vale para la situación en la que una madre durante una hambruna quita a otra persona el alimento para saciar el hambre de su hijo y evitar su muerte, situación que plantea de modo dramático la pregunta por el sentido y el alcance del amor al prójimo. ¹³ Claramente, hay formas en las que puedo intentar evadir la tragedia mediante algún tipo de auto-justificación por mi decisión. Con todo, esta no es más que una forma de evadir la responsabilidad verdadera que nos cabe por la decisión que tomamos. Pues enfrentar la tragedia del sacrificio es inevitable.

El carácter trágico de la situación salta a la luz de modo especial cuando consideramos que el sacrificio de un valor que es absoluto para mí equivale a un sacrificio de mí mismo. En la medida en que el valor que sacrifico involucra algo que me define y me compromete como el que soy (pues esto es precisamente lo que lo convierte en un valor absoluto), la renuncia a él deriva en un conflicto conmigo mismo y equivale a una pérdida de mí mismo:

El bien al que se renuncia, que se sacrifica, es y continúa siendo un valor del amor, un valor para mí; y como individualidad personal en tal elección estoy en contradicción conmigo mismo. Al sacrificar un bien, me sacrifico a mí mismo y el dolor del sacrificio es insuperable.¹⁴

Por necesario que pueda ser el sacrificio de un valor absoluto del amor, siempre traerá consigo la tristeza por la pérdida de algo irremplazable y la conciencia de “pecar contra sí mismo” (*sich versündigen*). Husserl sostiene que en el sacrificio de un valor absoluto por otro valor pecho contra mí mismo incluso cuando tal preferencia sea absolutamente debida. En

12. *Ibidem.*, p. 466.

13. Cf. *Ibidem.*, pp. 466-467.

14. *Ibidem.*, p. 415

la necesidad que cabe a todo hombre ético de decidirse por un ámbito de valores absolutos y en su enfrentamiento a la necesidad de sacrificarlos se anuncia un carácter trágico de la existencia humana que impregna muchos de los textos de Husserl de este periodo:

Tragedia del conflicto personal: no sólo debo renunciar a un “bien”, privarme de un placer, sino que cuando en caso de incompatibilidad me decido por uno de ellos, pecco contra un deber absoluto. La preferencia puede ser «evidente» y ser algo absolutamente debido, y sin embargo debo pecar contra mí mismo: para actuar conforme al querer de lo superiormente justo (*um höheren Rechtes willen*), debo hacer algo que es, sin embargo, injusto para mí.¹⁵

3. Sacrificio, irracionalidad y heroísmo.

El dilema ante la elección de valores absolutos y el tema del sacrificio se inscriben en el marco de las reflexiones de Husserl acerca del sentido de la vida en un mundo en el que los determinantes fácticos amenazan la posibilidad del hombre de alcanzar sus metas. Esto es, expresan la tensión existente entre las metas humanas y todo lo que agrupa bajo el rubro de “lo irracional”, a saber, el azar, la enfermedad, la irrupción de la violencia, la necedad, el egoísmo, etc. Los motivos por los que este tema cobró mayor relevancia en su filosofía a partir de la década de 1920 están innegablemente unidos al contexto histórico: la tragedia de la guerra y la crisis personal a la que lo llevó la relación con su entorno durante el ascenso del nazismo¹⁶ lo llevaron a poner en jaque su “optimismo antropológico” y a cuestionar más radicalmente la idea de una teleología en el sentido metafísico tradicional (es decir, su rol constitutivo) para enfatizar su rol normativo.

Husserl se ha referido a la vida humana como algo que se halla siempre rodeado de un “horizonte oscuro de falta de sentido”¹⁷ y se ha preguntado qué ocurriría si la voluntad libre no fuera más que una apariencia, en sus palabras: “si yo fuera un juguete de fuerzas ciegas que rigen mi vida y el mundo entero y producen en mí la ilusión de un libre poder obrar”.¹⁸ Debido a que la incertidumbre respecto de la finalidad de las acciones se alza como obstáculo entre el ser humano y su búsqueda de sentido, cabe preguntarse ¿qué sentido tiene la opción por la vida ética?

15. *Ibidem.*, p. 352 (nota 3). Esta idea según la cual el sacrificio de un valor absoluto del amor implica una pérdida de sí mismo fundamenta la presunción de que la fuente del “llamado” del amor es la interioridad del “yo verdadero”.

16. Cf. Husserl, E.: *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, Schuhmann, K (ed.), *Husserliana Dokumente III*, Dordrecht: Springer, 1994, pp. 492 y ss.

17. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit. p. 304; 309

18. *Ibidem.*, p. 306

En uno de los textos más importantes sobre este tema, “Valor de la vida, Valor del mundo”,¹⁹ Husserl se pregunta por la correcta actitud del ser humano que aspira a la felicidad en un mundo cuyo sentido es interferido por diversas formas de negatividad. El punto de partida es la constatación del innegable hecho de que nuestras acciones son acompañadas de cierta inquietud que responde a una inseguridad general de la vida: nunca tendremos la certeza de que nuestros esfuerzos tendrán como correlato una acción exitosa; la vida feliz es un caso límite difícilmente alcanzable que consiste en el cumplimiento total de nuestras expectativas. Sin embargo, no sólo fallamos a menudo en alcanzar nuestras metas, sino que incluso nos ponemos metas que no superan un examen crítico y que no nos pueden satisfacer. Bajo estas consideraciones, Husserl sostiene en otro texto que generalmente el hombre vive una vida infeliz.²⁰ Con todo, ni la inseguridad general de la vida, ni aun la constatación certera de la propia muerte, deben menoscabar la posibilidad del hombre de conducir éticamente su vida. Actúo racionalmente desde un punto de vista práctico si me esfuerzo hacia lo mejor posible sin excepciones, y ni el azar, ni lo contingente, pueden atentar contra el sentido que esta orientación hacia lo superior confiere a mi acción. Nuevamente, Husserl pone como ejemplo el carácter absoluto del deber de la madre: una madre podría saber que mañana sobrevendrá un diluvio que anulará todos los valores y pensar que, aunque eso suceda, es mil veces más seguro que no debe abandonar a su hijo, que su bienestar es un valor absoluto que se debe proponer como fin, tenga el mundo sentido o no.²¹ Lo que se halla en la base de esta idea es la convicción de que las expectativas pueden cumplirse, y de que yo puedo buscar lo mejor en un mundo circundante previsible. Así, la sobrevaloración de las posibilidades que es rechazada desde el punto de vista teórico debe ser recuperada en el ámbito práctico a modo de exigencia. En esto radica, en efecto, el heroísmo de la razón práctica: en una concepción de la voluntad humana que *debe* dirigirse a la realización de aquello que es digno de ser realizado aún cuando su cumplimiento parezca imposible: “Si tengo la mínima posibilidad real de que el mundo se ‘ajuste’ a los fines humanos debo tomar la suposición como una certeza y comportarme según eso”.²² En

19. *Ibidem.*, pp. 297-347

20. Husserl, E.: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*. Goossens, B.,(ed.), *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 44

21. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 310.

22. *Ibidem.*, p. 317. Esta concepción heroica de la voluntad implica algunos cambios respecto del modelo temprano de fundación de los actos volitivos: Mientras que en los textos tempranos la voluntad se halla necesariamente fundada en la posibilidad efectiva de realización de lo deseado, en los años veinte Husserl cuestiona esta fundamentación en favor de una voluntad que quiere incluso lo que sabe imposible.

síntesis, el reconocimiento de que nuestra experiencia sufre decepciones no conduce a una aceptación pasiva del destino. Por el contrario, puede ser el punto de partida de una deliberación, una motivación para la reorganización de nuestra vida según un ideal de la razón, incluso cuando todo indique en la dirección contraria.

Como vemos, el tema del sacrificio es una de las formas en las que Husserl expresa el enfrentamiento entre el ser humano que aspira a actuar éticamente y la posible carencia de sentido de la existencia. Este enfrentamiento pone en primer plano un momento en el que aparece un “sin embargo”, una confianza en que “todo se dirige al bien, y al final todo va a estar bien”.²³ Ahora bien, para comprender esto debemos recordar que además de seguir nuestra vocación individual estamos también llamados a elegir la mejor vida que podamos vivir. La vocación establece las condiciones para juzgar las decisiones en función de un ideal regulativo que pretende abarcarlas a todas y cada una de ellas a lo largo de nuestra vida. En este sentido, la vida vocacional liga al sujeto consigo mismo, proyecta una meta para sí y lo compromete a su realización. Sin embargo, nuestro deber absoluto se extiende más allá de la vocación individual. El deber absoluto no sólo define quién es cada uno y lo compromete con la responsabilidad de alcanzar una coincidencia consigo mismo (es decir, la concordancia de cada acto con el ideal de sí mismo) sino que lo sitúa también en la comunidad y lo enfrenta, al mismo tiempo, a su responsabilidad respecto de los otros sujetos. Por este motivo, a pesar de la singularidad de las nociones de “vocación”, “llamado” y “deber absoluto” no sería lícito sostener que, para Husserl, seguir una vocación nos conduce a una posición de aislamiento respecto de los Otros, como podría sospecharse en una lectura heideggeriana de los conceptos de “llamado” o “conciencia ética”.²⁴ Por el contrario, para Husserl, no hay ninguna posibilidad de autorrealización y de autenticidad por fuera de la relación con los Otros. Sobre esto afirma elocuentemente: “Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y desvalores. *Pero este universo ético no es algo privado*. Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran una conexión universal única, con la que cada sujeto está relacionado”.²⁵

Volveremos más adelante a referirnos con mayor profundidad a la singularidad de la vocación y el vínculo con los Otros. Por el momento basta tener en cuenta que el sacrificio no sólo expresa el conflicto del suje-

23. *Ibidem.*, p. 242

24. Sobre esto véase, por ejemplo, Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 250

25. *Ibidem.*, p. 391. Las cursivas son mías.

to consigo mismo, sino que es también un rasgo de la relación ética con el Otro. Este otro aspecto del sacrificio práctico, que aparece como contraparte del carácter positivo²⁶ de la acción ética correspondiente a la identificación afectivo-volitiva inherente al amor, adquiere la forma de un “auto-olvido” (*Selbstvergessenheit*). En lo que sigue nos dedicamos a esclarecer el sentido peculiar de este “auto-olvido” práctico-afectivo y a profundizar los motivos que lo convierten en una exigencia de la dimensión ética.

4. El sacrificio como forma de auto-olvido (*Selbstvergessenheit*).

Comprender las razones por las cuales el auto-olvido caracteriza la conducta auténticamente ética requiere un análisis profundo del sentido del concepto. Husserl advierte que la noción de auto-olvido es ambigua y se dedica a esclarecer sus distintos sentidos.²⁷ En primer lugar, deben distinguirse dos posibilidades: su sentido teórico y su sentido práctico-afectivo. En sentido teórico, puedo tener por tema al Otro y olvidar mi propia vida en tanto ella queda fuera del campo de la atención. Lo característico de esta primera forma del olvido de sí mismo es que corresponde a una relación con el Otro a través de un comportamiento empatizante que no implica una *praxis*. Estamos aquí aún en el nivel de un *cuasi vivir en el otro* en el que me intereso por él pero, sean cuales sean mis esfuerzos, la coincidencia de mi vida y la suya se establece en el modo de lo imaginario. Vivo su alegría y su tristeza *como si yo estuviera allí* pero no lo hago efectivamente, pues su *praxis* no es la mía, yo no desempeño en ella ningún rol efectivo. Husserl sostiene que la mera empatía es experiencia de lo ajeno y así como cualquier otra experiencia es ciertamente mi ocupación (*Beschäftigung*), pero no es mi *praxis*. No obstante, la experiencia de la empatía es el fundamento del tener al Otro como tema práctico para ayudarlo en la realización de su meta. Es decir, este “vivir-con” la vida del Otro en sentido teórico constituye la condición de posibilidad del olvido de sí mismo en un sentido distinto, a saber, aquel que se sitúa en el orden la vida práctica y afectiva. En el mismo manuscrito Husserl señala que en la dimensión práctico-afectiva es posible distinguir, a su vez, tres niveles del auto-olvido: en el primer caso, el interés propio no desempeña ningún rol. Este es el caso en el que me decido a favor del Otro cuando se encuentra en una situación en la que corre peligro sin reflexionar sobre el perjuicio que tal acción podría provocarme. En el segundo, el sujeto tiene una conciencia te-

26. Esta distinción entre un carácter positivo del amor que radica en la identificación afectivo-volitiva entre mi vida y la del otro y un carácter negativo que correspondería al auto-olvido ha sido señalado por R. Toulemon. Cf. *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, pp. 247-248.

27. Este tema se encuentra desarrollado en el Ms. A V 24, (1932-1935), pp. 28-29.

mática del propio interés, pero no lo toma en consideración en su decisión, si aparece ante la mirada, puede ser excluido sin más, no tiene nada que decir. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión, de modo que hay un conflicto en el que la inclinación en favor del interés del otro entra en tensión con mi interés personal y demanda una actitud consciente y voluntaria de sacrificio.

El sacrificio por otro sujeto en sentido ético auténtico – esto es, como un “acto de vida” (*Lebensakt*) motivado por el amor- correspondería al caso límite del tercer tipo de auto-olvido. Esto significa que no se trata de un acto ocasional, como el de la persona que acude a salvar a quien está en peligro. En contraste, los actos de amor ético en los que el sujeto deja de lado su propio interés configuran una actitud práctica, un compromiso que debe ser reasumido a cada momento. De acuerdo con Husserl, el amor ético tiende a la permanencia, a convertirse en un hábito a abrirse a los intereses del Otro. En este sentido, la noción de “auto-olvido” permite comprender de manera profunda que la relación de los sujetos en el amor consiste en una unión que se distingue de otras formas de unidad volitiva, en la medida en que no supone solamente dejar de lado el propio interés para *atender* al interés del Otro y *aprobar* sus motivos, sino también en hacer de su interés el mío propio y decidirme en virtud de él. Por este motivo, la unión que tiene lugar en el amor ético es un fenómeno social de nivel superior en el que las operaciones de los sujetos no son meramente yuxtapuestas, sino que se combinan para formar unidades operatorias. En este sentido, los análisis husserlianos acerca del proceso de socialización muestran que, a medida que las relaciones sociales avanzan y configuran unidades comunitarias como personalidades de orden superior abarcativas, el lazo que une a sus miembros entre sí es cada vez más estrecho y estable. Este desarrollo, que va desde los polos individuales hacia su síntesis en unidades más amplias, avanza progresivamente en dirección hacia lo que Husserl denomina el “uno-en-otro” (*Ineinander*) de la relación ética.²⁸ El amor, como la forma más elevada de expresión de esta relación, permitiría dar cuenta de una unidad con el Otro en la que el ego alcanza su máxima profundidad y, a la vez, su máxima apertura.²⁹

Otro punto fundamental sobre el que debemos llamar la atención es que la asimilación a la alteridad que caracteriza el “olvido de sí mismo”

28. Cf. especialmente Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165-225.

29. “El yo es un polo, pero no un punto vacío. No es un substrato de propiedades muerto y vacío, sino un centro yoico de acciones, que tiene él mismo sus profundidades yoicas, y esto significa que es un centro yoico profundamente implicado y profundamente operante, que se

en la entrega ética amorosa, es equiparada por Husserl a una forma particular de empatía, que implica un nivel ulterior respecto del “trasladarse (*Hineinversetzen*) dentro del Otro” en el que, de acuerdo con él, tenemos aún al Otro de modo objetivo. En un importante texto Husserl se refiere a este tema:

La empatía admite en general una doble manera de tener frente al Otro: comprenderlo como Otro, pero tenerlo objetivamente, y en la otra vida co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse, desvanecerse en su ser, y, por tanto, eventualmente aspirar en su aspiración vital. Luego puedo, por ejemplo, retornar nuevamente a mí mismo y en el nivel del propio existir, hacer, procurar, actuar, permanecer en mi propia vida y nexos vitales de efectos, pero ahora, al mismo tiempo, a partir del estar hundido en su ser, del estar entregado a él y, de este modo, del desvanecerse en él, manteniendo esta unidad y, en vez de vivir en él, vivir para él (...) cuidar de él. Lo que en la coincidencia con él siento como su necesidad, como necesario para él, lo realizo. Actúo para él en su servicio, no efectúo su voluntad como sirviente, pero actúo, no a partir de mi propia necesidad vital, sino a partir de la suya; ella es tomada en la mía, como lo es en general en toda auténtica solicitud (*Fürsorge*). Esta exige, en cuanto auténtica, siempre el hundirse-en-el-Otro (*sich in den Anderen hineinversenken*), el vivir en el olvidado de sí mismo y, así, en esta “coincidencia”, experimentar sus necesidades vitales -en la empatía.³⁰

El rasgo característico de este modo de empatía reside en trascender el conocimiento del otro para atenerse a sus necesidades vitales como si fueran las propias. Esta forma de empatía es equivalente a un “hundirse (*Hineinversenken*) en el otro” en cuanto deja fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés. Naturalmente, esto no significa que la unión implicada en el amor elimine la representación inherente a la empatía para captar al Otro de un modo directo. El amor, incluso el más íntimo, no suprime la dualidad de las personas, no hace que yo me convierta en el Otro. En efecto, Husserl sostiene que en la relación amorosa con el Otro “el amante no se pierde en el amor, sino que de un modo especialmente elevado vive como yo en el amado”.³¹ Lo que se elimina, así, no es la diferencia entre los sujetos sino solamente la doble motivación volitiva.

En resumen, esta dirección hacia el Otro es la condición para atenerse a su interés hasta el grado de una actitud consciente y activa en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del Otro y decidirse por ellas. La distinción de una forma de empatía propia de la dirección amorosa en la que el Otro no es tema de mi aten-

entrega cada vez más desde sí mismo, que se despliega cada vez más con carácter yoico, y que, en el despliegue, se consagra a su objeto“. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 358

30. *Ibidem.*, p. 468

31. *Ibidem.*, p. 346

ción como objeto (*Objekt*) sino como “yo que me hace frente” (*Gegen-Ich*), co-sujeto o compañero, pone de relieve el particular modo en el que amor da lugar a esta unificación personal. En este sentido, Husserl afirma que la fenomenología:

muestra cómo, en el auténtico amor al prójimo, el otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el otro es como yo cómo hace frente (compañero), y cómo en el amor tiene lugar trascendentalmente una unificación personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizada.³²

El interrogante que surge de modo inmediato es por qué debo preferir el interés del Otro al mío propio considerando que en cierto sentido “soy para mí el más cercano”.³³ Si se tratara de valores sensibles o hedonistas no habría ningún motivo válido para preferir al Otro por sobre mí mismo. Los valores sensibles que puedo disfrutar de modo directo son parte de mi esfera primordial y, en este nivel, el valor que se realiza en el Otro no es superior ni tampoco igual a aquel del que tengo una experiencia originaria. De acuerdo con Husserl, esto le otorga al egoísmo una fuerza de la que el altruismo carece, pues ¿por qué debería ser mejor que un sabor agradable se realice en la boca del Otro que en la mía?³⁴ No obstante, la situación es distinta cuando nos situamos en el ámbito de los valores personales del deber absoluto -podemos decir también, en el ámbito de la ética-, ámbito en el que reina “la ley del amor”. Aquí, “en cuanto el Otro me es dado como un sujeto de su deber personal, es necesario que simpatice con él, que lo ame, es mi deber absoluto promoverlo en tanto tal sujeto”.³⁵ Cada *alter ego* debe valer para mí como el que el es para sí mismo y como centro de la misma comunidad de comprensión y al sentido del “nosotros” es inherente una “capacidad del intercambio identificante” que debo atribuir también a los otros.³⁶ Luego, si yo reconozco a mi vida valor absoluto, debo atribuir tal dignidad a mi vida concreta tal como es en su dependencia y unidad respecto de la vida de otros sujetos.

Las reflexiones presentadas hasta aquí han intentado poner al descubierto los rasgos particulares de la relación amorosa con el Otro que

32. *Ibidem.* p. 433 La expresión “Gegen-Ich” podría ser traducida también como “contra-yo” e incluso como “alter ego”. Nuestra versión retoma la propuesta de N. Depraz, quien ha traducido al francés la expresión “Gegen-Ich” como “le moi qui me fait face”. Cf. Husserl, E., *Sur l'intersubjectivité Vol. I*. Depraz, N (trad.) Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 408.

33. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 333

34. *Ibidem.*, p. 337

35. *Idem.*

36. Cf. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 208.

justifican que podamos hablar de una unidad afectivo-volitiva en el nivel ético del vínculo intersubjetivo. Como hemos señalado, esta unidad tiene como contraparte una actitud de sacrificio y auto-olvido. Según nuestro análisis, estas nociones permiten dar cuenta de una nueva forma de empatía equivalente a un “hundirse en el Otro”, que permite atenerse a sus necesidades y hacer de ellas las propias. De acuerdo con Husserl, el amor expresa en su forma mundana la unificación trascendental con el Otro en una experiencia afectiva y exclusivamente ética en la que es llamado a procurar su bienestar yendo, así, más allá de la actitud axiológica de comparación de valores. En este sentido, en el nivel ético se puede hablar de una nueva forma de empatía que se distingue de aquella orientada hacia el mero conocimiento del Otro mediante una “presentificación empatizante” (*einfühlende Vergegenwärtigung*), una empatía en la que “nos trasladamos dentro del que quiere éticamente y queremos con él”.³⁷ En este marco, las reflexiones sobre el sacrificio no deben ser interpretadas como si significaran que el sujeto debe *buscar* deliberadamente ocasiones para sacrificar la propia vida, sino como el modo en el que reconoce que atenerse a las necesidades del otro, aún a riesgo de sacrificar la vida, puede constituir un acto de amor ético universal. En efecto, para Husserl, quien se sacrifica “por un auténtico amor al prójimo, pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida (*Lebensakt*), al cual debe amar y querer absolutamente”.³⁸ En este caso, a diferencia de lo que sucede en el sacrificio de sí mismo entre valores absolutos, el sacrificio no significaría una pérdida de sí mismo, sino más bien una suerte de afirmación de sí como ser humano auténtico.

5. El sacrificio y la realización personal en el amor ético. La vida verdadera.

Las últimas afirmaciones pueden resultar a primera vista llamativas, pues nos enfrentan aún a las preguntas: ¿en qué sentido preciso el sacrificio puede ser considerado como un comportamiento ético? y ¿por qué el sujeto alcanzaría su “vida verdadera” al sacrificar su vida por otro sujeto?

En este punto, es necesario precisar el significado de algunas nociones de la ética tardía que hemos mencionado, especialmente la noción de amor ético y su vínculo con el deber absoluto y la noción de ser humano auténtico y vida verdadera o auténtica. Anteriormente dijimos que en sus escritos tardíos Husserl se refiere a menudo al deber como un llamado que se presenta al sujeto mediante el amor. Ahora bien, el amor es un fenómeno

37. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 246.

38. *Ibidem.*, p. 439.

no complejo que presenta distintas formas y niveles. El amor ético no es un fenómeno natural. Aunque el amor arraiga en la naturaleza y se presenta originariamente en la forma del instinto, en su forma auténticamente ética requiere una transformación de los instintos y del orden natural. El amor ético se basa en el amor personal e implica una respuesta al otro sujeto como un ser que aspira (*strebende*), que se esfuerza por actuar éticamente; supone tomar en mis propias manos su aspiración volitiva, hacer de su meta también la mía. Esta concepción del amor como un sentimiento que nos abre a los otros y a la exigencia de ayudarlos en la realización de sus deberes absolutos lo asemeja a la noción cristiana de *caritas*.³⁹ Es en este contexto que se pueden encontrar afirmaciones de Husserl acerca de la realización de una identidad de carácter personal, a la que se refiere asimismo con las expresiones “yo verdadero” (*wahres Ich*), “yo auténtico” (*echtes Ich*), “ser auténtico” (*echtes Dasein*), “existencia auténtica” (*echtes Existenz*) y “persona auténtica” (*echte Person*).⁴⁰ El amor es, en este marco, un fenómeno clave pues permite la expresión de la individualidad de la persona y su tarea ética. Así, del mismo modo en que la tarea ética personal coincide con una búsqueda tendiente a la realización de ese yo verdadero –que abre un ámbito de valores absolutos y otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción–, la tendencia ética hacia el otro en el amor se dirige a motivarlo a realizar esa misma búsqueda. El amor, luego, no solo atañe a la expresión de la individualidad de la tarea ética del ego y el llamado a realizarla, sino que supone asimismo un interés activo en el acercamiento del Otro a su “yo verdadero”. En este último sentido, como vimos, el amor ético requiere *Selbstvergebenheit*. Ahora bien, otra de las características en virtud de las cuales el amor ético en el que piensa Husserl coincide con el amor cristiano es que se trata de un amor no excluyente, sin excepciones, un amor de tendencia universal. En efecto, el objetivo final de la teleología de la intersubjetividad es que el amor se convierta en un entramado que abarque la vida ética de cada sujeto. De este modo, Husserl postula un tipo de amor que es infinito, absoluto y universal; un amor dirigido a la humanidad, que constituye la forma última que adquiere el deber absoluto. El amor ético, entonces, no solo está dirigido al bien del alter ego concreto, y a la realización de su “verdadera vida” sino también al bien de la humanidad, y a la

39. Cf. *Ibidem.*, p. 174

40. Cf., por ejemplo, Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*, cit., p. 297.

realización de la “verdadera vida” de la humanidad, lo que es llamado el ideal de una “humanidad auténtica” (*echter Humanität*).⁴¹

A la luz de esto, es posible comprender con mayor profundidad el pensamiento de Husserl sobre el sacrificio como caso límite que regula la relación con el prójimo: yo *debo* amar a esta humanidad que se esfuerza libremente por dirigirse hacia el bien con un amor tan infinito que “no puedo pensar nada que pueda amar más”⁴², pues si contemplo la posibilidad de tal vida -una vida *absolutamente motivada* por el amor- no puedo decirme por otra cosa, ya que esto implicaría actuar contra mí mismo. Unas líneas antes de afirmar el valor ético del sacrificio por el otro, Husserl se refiere al hombre que no vive en esta dirección de la voluntad:

Si vivo en esta dirección de la voluntad, vivo en la voluntad hacia mi verdadera vida y, como miembro de la humanidad, vivo en la voluntad dirigida hacia una verdadera humanidad en desarrollo, de este modo esta voluntad es motivada absolutamente (...) ¿No se resuelve de este modo el problema de la muerte, así como el problema del destino, de la infelicidad de todo tipo, del envejecimiento, de la enfermedad paralizante, de todas las irracionalidades? Elegir el bien absoluto significa: superar la muerte y el diablo. Quien abandona lo bueno cae en cierto modo en la muerte, porque vive una vida que no puede amar, más bien, que debe odiar absolutamente. Comete suicidio - vive como si justificara el suicidio y lo cometiera consecuentemente.⁴³

Al dejar de lado el amor por la humanidad, el hombre se hunde en el egoísmo y esto constituye una forma de alienación respecto de una vida auténticamente humana. Como sostiene James Hart, sería “un suicidio continuo porque los patrones destructivos de la vida, que tienden a ser agresivos, auto-defensivos, y a perpetuarse a sí mismos suprimen el esfuerzo por despertar hacia una vida de amor universal. Es la ley del sí mismo lo que es violado aquí. El auto-anestesiamento causado por el egoísmo (...), el debilitamiento de la vitalidad mental a través del creciente rencor, del resentimiento y el odio, etcétera., todas estas son formas de auto-envenenamiento”.⁴⁴ Esto explica que actuar por el bien del prójimo a partir de un amor verdadero, incluso cuando, en última instancia, implique dar la vida por él, sea un acto en el que se afirma la verdadera vida propia y de la humanidad. Naturalmente, las situaciones a las que nos referimos no son situaciones que necesariamente debemos atravesar en nuestras vidas, y no considero que, de acuerdo con Husserl, el sacrificio sea *en sí mismo* ético.

41. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 439 y Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 29 ss.

42. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 439

43. Idem.

44. Hart, James, *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics, Phaenomenologica* 126, Netherlands, Springer, 1992, pp.344- 345

camente valioso si no tiene como finalidad al bien de los demás hombres. Lo relevante es que si nos encontramos ante tales situaciones, y actuamos a partir del amor, ese sacrificio tiene valor ético. O podemos decir también: el caso límite del amor ético es guiar la vida por la disposición a sacrificarnos por el bien del otro.

6. Conclusiones

Para finalizar, enfatizaremos algunos puntos importantes que se desprenden del análisis presentado. En primer lugar, se puede observar la importancia de una especial actitud volitiva ante el reconocimiento del valor de un acto que tiene una motivación ética absoluta. Quizás sea útil aquí hacer una breve referencia a la concepción husserliana de la voluntad, que se funda sobre la posibilidad de realización de algo deseado y que, si es verdaderamente racional, desea aquello realmente digno de ser deseado.⁴⁵ Esto es, si aprehendo el valor absoluto de una acción -como en este caso, en el que es motivada por el valor absoluto de la vida del otro-, *debo* desearla y si está en mis manos realizarla, *debo* elegirla. Por este motivo, Husserl se refiere a un “actuar contra sí mismo”, que tiene lugar cuando la preferencia del propio bienestar se antepone al mandato de amar al prójimo.⁴⁶ En este sentido, podemos observar, en segundo lugar, el vínculo entre esta decisión y la propia realización del sujeto como ser humano auténtico: ser fiel a mí mismo significa asumir la responsabilidad por los otros, comprender que todos los deberes absolutos de todos los sujetos pertenecen al círculo de mi propio deber absoluto:

Soy un ser humano auténtico (*echtes Ich*) cuando puedo quererme a mí mismo tal como soy – absoluto (...), <cuando> he elegido mi ser como aquel al que quiero apodícticamente. Me he elegido y puesto a mí mismo como absolutamente debido. Soy fiel a mí mismo cuando me configuro como absolutamente debido y, con ello, también a mi mundo circundante. Soy infiel a mí mismo cuando actúo irresponsablemente y vivo, de modo general, irresponsablemente.⁴⁷

En efecto, la diferencia entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo se desdibuja cuando el amor a sí mismo es amor al valor de sí mismo (*Selbstwert*), es decir, cuando expresa la valoración y la afirmación de la

45. “Parece, en primer lugar, ser una ley de esencias: si reconozco que puedo querer algo que deseo, entonces “debo” quererlo (*wollen*)”. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 431

46. Cf. *Ibidem.*, p. 333

47. *Ibidem.*, p. 487-488.

propia vida, pues solo puedo valorar mi vida auténticamente en su conexión con la vida de los otros.

Finalmente, estos señalamientos pueden contribuir a esclarecer por qué, para Husserl, el amor universal a la humanidad y la entrega al prójimo no contradicen la dimensión de singularidad enfatizada a través de las nociones de “deber absoluto”, “vocación” y “llamado”, un difícil aspecto que requiere mayor justificación. ¿Qué podemos decir sobre esto? Anteriormente hemos mencionado que la singularidad del llamado del amor no implica aislamiento, y que es eso precisamente lo que expresa el amor como mandato ético. Mencionamos también que el amor es un fenómeno de apertura. Lo que abre, precisamente, es la singularidad del sujeto, en el sentido de que vuelve accesible su camino ético personal, el simple hecho de que un valor puede significar mucho más para una persona que para otra. Sin embargo, hemos visto asimismo que el amor nos abre también a los otros sujetos en cuanto fuentes de valores, a las personas en cuanto valores superiores que tengo el deber de promover.⁴⁸ Así, si bien, “el cumplimiento de mi deber personal es *solo para mí* una experiencia originaria”,⁴⁹ la actitud ética hacia el otro me sitúa en el plano de la exigencia, del deber de ponerme en su lugar y promoverlo en su desarrollo ético. Esta relación con el otro ha sido caracterizada por Husserl como una forma ética de la empatía. Pero se trata aquí de una noción de empatía que, al igual que los conceptos de “ser humano” y “vida verdadera”, tiene un sentido normativo, no descriptivo.⁵⁰ Ser un ser humano es *convertirse en ser humano*, es estar teleológicamente orientado hacia ello, devenir sujeto ético. Y si me he convertido en sujeto ético descubro que: “<todos los sujetos> son para mí también co-sujetos, en cuanto sujetos en mi campo de cuidado ético: su bienestar y su dolor me conciernen: e, inversamente, el mío le concierne a ellos, *en la medida en que han captado el sentido de su norma*”.⁵¹

En resumen, la apertura a la responsabilidad por los otros no es un dato, sino un imperativo ético. Con la apertura de la mirada de cada sujeto

48. Debemos señalar aquí que el valor de la persona (valor del amor) tiene un lugar superior en el orden jerárquico de los valores espirituales .

49. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 337).

50. Según entiendo, esta distinción entre la dimensión descriptiva y normativa del análisis permite comprender que incluso si consideramos que el modelo de la empatía constituye una forma deficiente de dar cuenta del acceso al *alter ego* -como lo ha hecho gran parte de la tradición fenomenológica posthusserliana, crítica de Husserl en este punto, por ejemplo, Scheler, Sartre, Heidegger, entre otros- ello no impide que en el plano de la ley moral cobre fuerza la *exigencia ética universal como imperativo* de amar al prójimo. Sobre las críticas de la fenomenología posthusserliana a la empatía y su tratamiento en Husserl véase: Zahavi, D.: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens: Ohio University Press, 2001, pp. 123-159

51. *Ibidem.*, p. 438. Las cursivas son mías.

hacia el círculo de los otros sujetos surge la conciencia de una praxis ética intersubjetiva dirigida hacia el desarrollo de una humanidad éticamente despierta. El comienzo de este camino es el despertar de la autoconciencia ética de cada sujeto -el amor expresa precisamente esto- pero *llama* al mismo tiempo a cada hombre a expandir este círculo hasta abarcar todos los llamados absolutos de todos los sujetos. Las reflexiones de Husserl sobre el sacrificio por el Otro no expresan más que esta exigencia de la razón práctica, que interpela al hombre con el despertar de la autoconciencia ética.

Bibliografía

Hadreas, P.: *A Phenomenology of Love and Hate*. Hampshire: Ashgate, 2007.

Hart, J.: *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics, Phaenomenologica* 126. Netherlands: Springer, 1992.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

---, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

---, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. (ed.), *Husserliana XLII*. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013.

---, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXVII*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989.

---, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Melle, U. (ed.), *Husserliana XXVIII*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

---, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Peucker, H. (ed.), *Husserliana XXXVII*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

---, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, GooSENS, B., (ed.), *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

---, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Jacobs, H. (ed.), *Husserliana Materialien IX*. Dordrecht: Springer, 2012.

---, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, Schuhmann, K

(ed.), *Husserliana Dokumente III*. Dordrecht: Springer, 1994.

---, *Sur l'intersubjectivité Vol. I*. Depraz, N. (trad.). Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

---, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Serrano de Haro, A. (trad.). Barcelona: Anthropos, 2002.

Iribarne, J.: *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

---, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

Loidolt, S.: "Ist Husserls späte Ethik existenzialistisch? Überlegungen zu Texten der *Grenzprobleme* (Hua 42)", en *Journal Phänomenologie*, 36, 2011, pp. 34-44.

Melle, U.: "The Development of Husserl's Ethics" en *Études phénoménologiques*, 13-14, 1991, pp. 115-135.

Toulemont, R.: *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

Walton, R.: *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula, 2015.

Zahavi, D.: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press, 2001.

LA COMPRENSIÓN DEL ZWISCHEN EN CUANTO A SU TENSIVIDAD EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

THE UNDERSTANDING OF THE ZWISCHEN IN TERMS OF ITS TENSENESS IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY.

Juan Pablo E. Esperón¹ (USAL, UNLaM, ANCBA, Investigador del CONICET). Buenos Aires, Argentina.

Recibido: 5 de Agosto 2018

Aceptado: 28 de Noviembre 2018

Resumen: Este artículo se inserta en el marco teórico de las controversias actuales y contemporáneas en torno a la discusión de las categorías heideggerianas. El mismo tiene por objetivo exponer el sentido de las nociones de acontecimiento y diferencia, ya que estas nociones presentan un carácter problemático, pues no pueden ser fundamentadas sino que resultan fundadas sobre el abismo. En las conclusiones, presentamos un marco conceptual apropiado para pensar al acontecimiento y la diferencia a partir de la interpretación del *Zwischen* respecto a su estatus tensivo.

Palabras clave: Heidegger, Zwischen, Acontecimiento, Diferencia.

Summary: This article is inserted in the theoretical framework of current and contemporary controversies around the discussion of the Heideggerian categories. It aims to expose the meaning of the notions of event and difference, since these notions have a problematic character, because they can not be substantiated but are founded on the abyss. In the conclusions, we present an appropriate conceptual framework to think about the event and the difference based on the interpretation of the *Zwischen* regarding its tensive status.

Keywords: Heidegger, Zwischen, Event, Difference

1. Juan Pablo E. Esperón (jpesperon@hotmail.com) es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

1. Introducción

La noción de diferencia ontológica (ontologische Differenz) y acontecimiento (Ereignis), en la filosofía de Heidegger, se muestra como suelo fértil para debatir, al menos, una cuestión capital en la filosofía contemporánea. Nos estamos refiriendo aquí, al problema que el sistema hegeliano había dejado, al suponer que la filosofía ha llegado a su culminación y se ha convertido en ‘saber absoluto’, incluyendo la totalización del saber que comprende al conjunto de la historia y su sentido; pues Heidegger rechaza decididamente esta alternativa impuesta por la coyuntura histórica y afirma la posibilidad de pensar la realidad de otro modo, cuyos rasgos distintivos son la contingencia y el devenir. De este modo, para Heidegger la noción de acontecimiento relacionada a la diferencia y a la contingencia posibilita fundar la realidad pero justamente sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto.

¿Pero en qué consiste la *novedad* de esta nueva filosofía? Esta novedad, como sugiere Scannone², hay que entenderla en relación a un doble giro crítico en la historia de la filosofía occidental. El primer giro es el *copernicano*, como crítica de la metafísica de los objetos absolutos. El segundo giro es el giro *lingüístico*, como crítica de la auto-absolutización del sujeto. Esta doble *criticidad* de la nueva racionalidad, permite repensar las categorías clásicas y modernas, en especial las que servían para caracterizar *la instancia última* o *lo originario*, que ya no podrá fungir como fundamento explicativo. Así, la *identidad* es sustituida por la *alteridad* o *diferencia*; la *necesidad*, por la *gratuidad*; la *inteligibilidad*, por la *afectividad*; la *eternidad*, por la *novedad histórica*; y la *universalidad*, por la *unicidad del singular*, así como por el *universal situado*. Scannone, a su vez, deja como pregunta abierta a qué responden *en última instancia* estas categorías, es decir, qué es *lo originario* en ellas. La respuesta que esboza Heidegger entre otros pensadores pareciera ser: estas categorías responden al *acontecimiento*. Se trata de una noción problemática, por cuanto se halla siempre en tensión: el acontecimiento es irrupción novedosa pero es también el acontecer temporal en su devenir; emerge a partir de la diferencia pero se muestra como la relación, inmanente a la diferencia misma; es instancia última de sentido pero también abismo desfondado.

2. SCANNONE, Juan Carlos, “Introducción general: El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en: Juan Carlos Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, p. 8.

2. Fundacionalismo y posfundacionalismo. Fundar sobre el abismo (ab-grund)

El supuesto de esta nueva perspectiva filosófica es, entonces, que la realidad siempre aparece fundada parcialmente debido a su inalienable y radical carácter contingente. Ahora bien, esta cuestión, nos remite como uno de los antecedentes fundamentales a la obra del pensador alemán Martín Heidegger (1889-1976), y en particular a la cuestión de la diferencia ontológica. Cabe aquí preguntarnos pues ¿por qué la cuestión de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger resulta uno de los aportes más importantes a la filosofía del siglo XX y abre innumerables proyecciones al siglo XXI?

Heidegger postula la noción de diferencia ontológica (ontologische Differenz) y la distingue de la diferencia óptica para mostrar la imposibilidad de un fundamento último de la realidad tal como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental; sobre todo, debido a los intentos del estructuralismo, el cientificismo positivista y la filosofía analítica, entre otras corrientes de pensamiento, cuya pretensión de universalismos y fundamentaciones absolutas han resultado fallidas en el siglo XX.

Heidegger hace un análisis muy lúcido a lo largo de toda la historia occidental, comenzando por los antiguos griegos y llegando hasta nuestros días, con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de la historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. A este tipo de fundamentación la llamó metafísica, en cuanto el prefijo *metá* coloca a estos fundamentos en un “más allá” del ámbito físico; en un ámbito trascendente que impide cualquier tipo de cuestionamiento; para luego extraer las catastróficas consecuencias nihilistas que este tipo de fundamentación provoca en esta historia. Por ello Heidegger identifica a la historia de la metafísica occidental con un fundacionalismo onto-teo-lógico.

Para Heidegger, la metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura esencial del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente,

a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Entonces, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *desvío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia. Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente* (diferencia ontológica).

Ahora bien, luego del diagnóstico de nuestro tiempo anteriormente mencionado, y apoyado por las lecturas de las obras de Nietzsche, Heidegger se propone sentar las bases para elaborar otro modo de pensar la realidad, diferente al fundacionalismo que impera a lo largo de la historia de occidente; es decir, sienta las bases de lo que nosotros llamamos pos-fundacionalismo. Pues en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos últimos; pues la imposibilidad de justificar con verdades últimas la realidad es un rasgo esencial del carácter contingente de la realidad. Pero también, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico, que impera en nuestra historia.

En suma, el contexto post-fundacional inaugurado por Heidegger y asumido por algunas filosofías del siglo XX y XXI pero también por algunas teorías sociales, culturales y políticas, debe ser diferenciado de los fundacionalismos y los antifundacionalismos. El primero puede definirse como todas aquellas teorías que adoptan fundamentos absolutos y, por lo tanto, incuestionables para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento. El segundo, niega absolutamente la

posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Sin embargo, el posfundacionalismo se diferencia de ambos ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta. El posfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero esta es siempre provisoria y contingente. El prefijo “post” no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo; y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible. Por ello, no debemos confundir al posfundacionalismo con un mero relativismo posmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento; pues la cuestión fundamental que encierra el posfundacionalismo es convertir en problema el estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

En el pensamiento heideggeriano, entonces, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal*, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un *fundar sobre el abismo*, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger “el fundamento funda en tanto que abismo” (*Der Grund gründet als Ab-grund*).³ Para Heidegger el a-bismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar, es decir, el a-bismo está presente en el fundamento como su esenciación (*Wesung*). Pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). El pensador alemán pone en relación estas dos dimensiones del fundar que se relacionan y se diferencian a la vez, pues ambos elementos son constitutivos del carácter contingente de la realidad.

2. Acontecimiento y diferencia ontológica. El estatus tensivo del *Zwischen*

Ahora bien, este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, tiene como categoría central la noción de Acontecimiento (*Ereignis*). Para aproximarnos al sentido filosófico de la noción de acontecimiento debemos tener en cuenta que este nombra, ontológicamente, la escisión,

3. Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege-nichtWerke*’, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., *Veröffentlichte Schriften* (1914-1976), *Vorlesungen* (1923-1944), *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta cita: GA 65: 29. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 41.

que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser, y el ente, al que aquel adviene, configura y determina. El acontecimiento nombra este *entre* (Zwischen) como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y, por ende, la irrupción de los entes. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo, no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales.

En este sentido, el acontecimiento irrumpe intempestivamente y pone en suspenso a la sucesión normal de los hechos. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un nuevo horizonte de sentido, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad. En este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*”⁴. En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo ‘milagroso’, como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un “efecto que parece exceder sus causas”, “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”⁵. Desde esta perspectiva, “la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable”⁶ es la característica fundamental del acontecimiento.

Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento ‘funda’ en cuanto se retrae o se retira; el ‘abismo’ es este retraerse o esta demora por la cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este

4. Žižek, S., *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 16.

5. Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

6. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 18.

modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo pero que produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la 'apertura de un claro' (Lichtung) que es el lugar del acontecimiento (Ereignis). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que aquella noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir el acontecimiento con el lado entitativo de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión entitativa de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece *entre* la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el *entre* (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión entitativa. El *Zwischen* no es un punto dentro en el tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento

sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.⁷

De este modo, Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía*.⁸ Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene de sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como ‘esenciarse’, ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se esencia a sí mismo produciendo el acontecimiento.⁹ Pues “el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)”.¹⁰ Para Heidegger el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Seyn*) y el ente”.¹¹ Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre (*Das Zwischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Seyn*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Seyn*)”¹². Aquí aparece el punto de dislocación en el que se produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa que no puede ser fundamentado ni explicado definitivamente.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero que se retrae a sí mismo. La diferencia mienta “un ‘entre’; y este entre permanece evidentemente en toda metafísica no atendido, no considerado y no experimentado. Pero este ‘entre’ es lo abierto”;¹³ por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este Es gibt Sein, Es gibt Zeit, el Es que da

7. Para un análisis más amplio respecto de la cuestión del fundamento en la filosofía de Heidegger puede consultarse: Esperón, J. P., “El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana”, Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, 2.016, pp. 205-236.

8. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1989. Traducción española: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

9. Cf. GA 65: 7, 13. Traducción española, p. 29.

10. GA 65, 8. Traducción española, p. 25.

11. GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

12. GA 65, 13. Traducción española, p. 29.

13. GA 70, 61, Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p. 75.

ser y tiempo”¹⁴ por ello el “Ereignis ereignet”¹⁵ es decir, el acontecimiento se apropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo, pues esto explica por qué hay que comprender al *Zwischen* en su estatus tensivo en cuanto expresa el movimiento de expropiación y apropiación mencionado anteriormente.

Conclusiones

A partir de lo expuesto se comprende, entonces, por qué Heidegger produce un viraje (Kehre) en su pensamiento respecto a los temas tratados en *Sein und Zeit*.

Heidegger advierte que la estructura trascendental del *Dasein*, que radica en el movimiento hacia la comprensión del ser en su desocultamiento o el comportamiento con el ente cuando aquel se oculta, resulta una interpretación subjetiva y queda reducida a su carácter óptico. Pero justamente la propuesta filosófica heideggeriana consiste en dejar de pensar la realidad a partir de este aspecto; con lo cual se aboca a superar la justificación trascendental. Para ello, resulta necesario, como afirma Walton “de una manera plenamente desubjetivada, contemplar el polo de la donación de modo que ser y ente queden abarcados íntegramente por una estructura unitaria. Esto reconduce a Heidegger al reencuentro con la noción de *Ereignis*”.¹⁶ Esta estructura trascendental y de donación fenoménica resulta ser un movimiento de oscilación, pues lleva al ser y al *Dasein* a lo que tienen de propio en una transpropiciación y cooperterencia mutua. Este movimiento oscilante acontece en un *Zwischen* que debe ser pensado tensivamente; según el cual, el *Dasein* proyecta posibilidades en un horizonte de sentido. Pero para concretar la proyección, el *Dasein* requiere la yección o lanzamiento del ser. Nuevamente recurrimos al aporte de Walton que sostiene que:

Un cruce entre la yección apropiante del ser y la proyección apropiada del *Dasein* configura una dimensión por la cual se desoculta el despliegue de la verdad del ser. Así, la yección es delimitada y articulada en una custodia por parte del *Dasein*, que a la vez se apropia de sí. Pero la proyección puede no apropiarse de la yección, de modo que la verdad del ser se oculta, el *Dasein* no implementa su pertenencia al ser, y acaece el abandono del ente por el ser.

14. GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

15. GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

16. Walton, R., “Palabras preliminares”, en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. BIBLOS, Bs. As., 2017, p. 17.

La oscilación entre la yección apropiante del ser y la yección desapropiante, con las que se corresponden la proyección apropiada y la proyección desapropiada, se manifiesta como el conflicto entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser”.¹⁷

Este movimiento configura la estructura trascendental tensiva del *Ereignis*, en cuanto balanceo entre el desocultamiento y el ocultamiento de la verdad del ser; pues la apropiación y expropiación como estructura trascendental del *Ereignis* da cuenta también de su donación fenomenológica ya que el ser se despliega en cuanto su verdad.

En suma, el acontecimiento en Heidegger no es fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido o alguna causa o fundamento que lo explique. “No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa”¹⁸. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamentar. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, ‘se da’ (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje¹⁹ y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del sentido; también para habitar el mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido; ya que *Da-sein* es fundamentalmente *Da*, el cruce o ‘entre’ en donde el ser y los entes; los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra se cruzan y confluyen. En este sentido, el *Da* es el ámbito de encuentro y choque entre ser y entes, es el claro (die

17. Walton, R., “Palabras preliminares”, en Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. BIBLOS, Bs. As., 2017, p. 17-18.

18. GA 13, 247.

19. La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

Lichtung) que ilumina las cosas pero ocultándose. *Die Lichtung* no es un escenario donde se suceden y muestran los entes sino el acontecimiento (Ereignis) del descubrimiento de los entes y el encubrimiento del ser. Y en él está presente la *diferencia ontológica* como la distancia irreducible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica, como así también el de la verdad del ser, no es producto de una diferencia del entendimiento, en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico, en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia, así entendida, define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *A-létheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (Lichtung) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es una estructura trascendental que explica la constitución del sentido, por un lado; y por otro lado, es una estructura de donación fenoménica, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al ‘entre’ (Das Zwischen) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (Unter-Schied).²⁰ Para Heidegger en la “intimidad del ente y el ser”²¹ reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (Zwischen) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (das Selbe) juego. El ‘entre’ (Das Zwischen), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (der Unter-Schied), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su vez, el ocultamiento del ser.

20. Inter-cisión. Es la es-cisión entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución descubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

21. GA 65: 46. Traducción española, p. 54.

El 'inter' (Das Zwischen) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.²²

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como proyección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el 'ahí' (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: "el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de experimentar este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*"²³.

De este modo, en la noción de *Ereignis* se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (*Wahrheit des Seyns*): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), sino como donación del ser que acaece en su verdad (*Temporalität*), esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventura en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta de que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida "subjetivo" para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis de este despliegue del ser con el *Dasein* en un tiempo ori-

22. Cfr. GA 11, 71. Traducción española, p. 141.

23. GA 11, 45. Traducción española, p. 85.

ginario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo.

Para concluir, el *Ereignis*, entonces, no puede ser considerado como una estructura objetiva, o mejor aún, como una estructura que pueda ser objetivada, pues el acontecimiento no puede ser explicado por causas previas, a la vez que se sustrae de toda posibilidad de representación ya que este se siempre se sustrae como fenómeno; pues, el acontecimiento se dona como fenómeno pero él mismo no es un fenómeno. El *Ereignis* puede ser comprendido como un movimiento tensivo por el cual el ser se esencia y se dona como acontecimiento y como sentido. Pues el acontecimiento dispone y destina una constelación de sentido para el hombre. De este modo, el acontecimiento es, para Heidegger, un *acaecer* espacio-temporal que en su estatus tensivo y diferencial se dona a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar. Pues es, de algún modo, *la reunión en la mismidad* entre el ser y el hombre lo que acontece como acontecimiento. Esta donación del ser como destinación hacia el ahí del ser (*Da-sein*) que convergen en un mismo lugar a la vez que difieren radicalmente, es el acontecimiento.

Una dificultad que este planteamiento presenta es que el acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que es inherente a él; pues, ¿cómo sería posible el conocimiento del acontecimiento?

Otro problema central que detectamos en el intento heideggeriano de sentar las bases de una nueva fundamentación filosófica es el lenguaje del que disponemos para ello, porque ¿cómo postular una nueva forma de fundamentación para la filosofía y las ciencias si las categorías que disponemos para ello son elementos constitutivos de esta misma lógica (onto-teo-lógica) que se pretende superar? Como consecuencia directa de este planteo podemos desprender algunos problemas subsidiarios de esta cuestión: ¿cómo podría ser postulada una ciencia sin fundamento o, mejor dicho, fundada sobre el abismo?; por otro lado ¿cómo integrar la verdad como desocultamiento al programa de esta nuevo modo de pensar?; y tam-

bién ¿qué lógicas de investigación se debieran postular para una ciencia fundada en la diferencia?

Bibliografía

Textos fuentes:

Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, 'Wege-nichtWerke', editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición.

GA 11. Traducción española: *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

GA 14. Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.

GA 65. Traducción española *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

GA 70. Traducción española: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

Textos complementarios:

Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2008

Basso Monteverde, L., *La unidad de la diferencia*, Ed. BIBLOS, Bs. As., 2017.

Caputo, D. J., *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014.

Esperón, J. P., "El problema del fundamento, la verdad y sus límites en la tradición filosófica occidental a partir de la lectura heideggeriana", Jorge Alfredo Roetti y Rodrigo Moro (compiladores), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*, colección Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, ed. College Publications of London, Londres, 2016.

_____, "Fenómeno religioso y nihilismo: delimitación onto-teo-lógica de la metafísica y apertura de nuevos horizontes para una originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Heidegger y Nietzsche", Scannone, J. C., Walton, R., Esperón, J. P. (editores), en *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, editorial BIBLOS, Bs. As., 2015.

_____, "Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad", en AISTHESIS, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas dependiente del Instituto de Estética de la Fa-

cultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile, Año XXVII, número 59, 2016.

_____, *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar*. Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015.

_____, “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010.

Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As., FCE, 2009, p. 29 y ss.

Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

ENSAMBLE Y CONTINUIDAD EN LOS PROTO PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA DE 1794 Y LA DE 1804

ASSEMBLY AND CONTINUITY IN THE PROTO PRINCIPLES OF SCIENCE OF KNOWLEDGE 1794 AND 1804

Nazahed Franco Bonifaz¹
Universidad de Guanajuato

Recibido 9 de octubre 2018

Aceptado 3 de diciembre 2018

Resumen: Las siguientes consideraciones giran sólo sobre una finalidad: demostrar en Fichte el ensamble que existe en los principios, y sólo en ellos, de dos versiones de su doctrina de la ciencia. El escrito tiene en mira dar cuenta de la unidad interna en las dos versiones del sistema científico y la continuidad existente de carácter externo en la doctrina misma; se diferencia así el concepto de doctrina y de sistema o ciencia. Por otro lado, la unidad interna se encarga de justificar la diferencia, semejanza e igualdad entre los conceptos *Thathandlung* (1794) y ser absoluto (1804). Al esbozar en líneas generales cómo se ensambla y continua tanto la doctrina como el sistema en las dos versiones científicas aquí expuestas se pretende dar una visión global del concepto de la doctrina de la ciencia.

Palabras clave: *Thathandlung*; ser absoluto; contenido; forma; intelección genética.

Abstract: The following considerations revolve only on one purpose: to demonstrate the correlation that exists just in the principles of two versions of the doctrine, the *Science of Knowledge*. The written paper aims to give an account of the internal unity in the two versions of the scientific system and the existing continuity of external character in the doctrine itself; thus, the concept of doctrine and system or science is differentiated. On the other hand, the internal unit is responsible for justifying the difference, similarity and equality between the concepts *Thathandlung* (1794) and absolute (1804). By outlining in general terms how the doctrine and the system are assembled and continued in the two scientific versions presented here, it is intended to give a global vision of the concept of the *Science of Knowledge*.

Keywords: *Thathandlung*; being absolute; content; form; genetic intellection.

1. (nazahed@hotmail.com) Mtro. en Filosofía por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Doctorante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, México.

a) <Ninguna proposición es posible sin contenido o sin forma>². Esa afirmación constituirá mi hilo conductor, sobre ella se moverá toda la siguiente conceptualización, mediante ella se demostrará el ensamble que existe en los proto-principios de la Doctrina de la Ciencia de 1794 (FDC) y la de las conferencias pronunciadas en 1804 (DC1804). Para comprender cabalmente la anterior expresión es menester considerar ante todo que, con insistencia del propio Fichte, lo único que presupone su filosofía es la unidad absoluta = verdad-una, inmutable, inconcebible. Pues bien, esta presuposición considerada desde ella misma no es una proposición lógica sino una proposición fundamental o un axioma (*Grundsatz*), una *Thathandlung* (acción-hecho, 1794), o bien es ser absoluto, vida absoluta (1804), a tal presuposición le corresponde ya no una forma empírica como al caso de las proposiciones sino una absoluta. La pregunta que se alza en nuestro horizonte y se impone como problema a primera vista es ¿La *Thathandlung* es igual al ser-vida absoluto? Y si la respuesta es negativa ¿En qué difieren, y en esta diferencia, semejanza o igualdad cómo se entrelazan ambas en el caso de que un ensamble sea posible? Para determinar su igualdad o diferencia y posible correspondencia es menester volver la vista a los principios del FDC, pero volver la vista quiere decir no sólo ir a la consulta del manuscrito mismo sino de la vuelta del ver intelectualivo formal hacia uno mismo. El autor del presente escrito defiende que al *hacer* lo que dice Fichte (las series de las intelecciones intelectuales de distinta clase) se puede demostrar rigurosa y perfectamente que el *decir* anunciado en el FDC y la DC1804 puede expresarse y relacionarse de manera diáfana -sin contradecir al filósofo- por medio del esclarecimiento en algunos puntos oscuros de la explicación científica mediante la siguiente división general, reflexión y conceptualización:

I

El ensamble interno en la Doctrina de la ciencia de 1794 con la de 1804: la ciencia/sistema

I. Exposición general de los principios de la Doctrina de la Ciencia de 1794:

2. <Aquello de lo que se sabe algo, llámese contenido, y lo que se sabe de ello, la forma de la proposición>. CDC, 22

b) Fichte dice: <haz lo que yo te digo, y pensarás lo que yo pienso>³; el método del FDC es un hacer efectivo de la intelección, la reflexión filosófica es la intelección absoluta o intuición intelectual; todo lo que sabe la Doctrina de la ciencia -la forma de ésta- se sabe en la medida en que se hace la intuición intelectual, pero ésta no se sabe como tal sino que se hace, lo que quiere decir que el contenido de la forma de la ciencia es la actividad del hacer efectivo de la intuición intelectual. Se dice que se sabe de la intuición intelectual en cuanto que es indemostrable, en la medida en que es lo absoluto; así, sólo se sabe de la intuición intelectual por haberla hecho y jamás por tener un concepto de ella, esta intuición es pura actividad y el primer principio incondicionado⁴. Si la intuición intelectual es lo absoluto entonces es indemostrable; lo demostrable, al contrario, supone disyunción y diferencia entre ser y pensamiento en la que se funda el decir formal de esta o aquella característica del absoluto (incluso el decir que lo absoluto es indemostrable), haciendo de él, por tanto, un no-absoluto. Todo lo demostrable en la forma de la Ciencia es el saber absoluto y en cuanto Ciencia no es lo absoluto (se distingue absoluto y saber absoluto únicamente en la abstracción); sólo se sabe del absoluto por haber hecho la intuición intelectual siendo ésta indemostrable, así, la forma de la intuición intelectual como forma absoluta difiere (insistimos, sólo en la abstracción) y funda la forma de la Ciencia. En una palabra, al absoluto = intuición intelectual le corresponde contenido y forma absolutos, a la Ciencia una nueva forma⁵. Demostrar que la forma de la Ciencia se funda sin contradicción en la forma y contenido de lo absoluto y pese a su distinción demostrar su unidad es tarea del FDC. Querríamos aquí tratar solamente la adecuación de contenido-forma en los tres principios del FDC (dejando de lado la Doctrina teórica y la práctica) con el contenido-forma del principio absoluto de la DC1804.

c) El camino hacia la toma de conciencia del filósofo de la intuición intelectual del yo conlleva al menos tres pasos: 1) en el mundo de los hechos el yo empírico está condicionado y referido a un no-yo en una relación de reciprocidad y síntesis; abstraer en el pensante todo lo pensado, en el yo todo no-yo, abstraer lo intuido en el intuyente por medio de un acto *libre*,

3. Ver CDC, 59

4. Ver IntroDC, 83

5. <Todo principio en la doctrina de la ciencia tiene forma y contenido: se sabe algo; y existe algo, de lo que se sabe eso. Ahora bien, la doctrina misma de la ciencia es sin duda la ciencia de algo; pero no es ese algo mismo. Según esto sería ella en general, juntamente con todos sus principios, forma de un cierto contenido existente antes de la misma> CDC, 41

a saber, el de la posibilidad de comenzar a realizar el acto de la abstracción intelectual por medio de la acción referida a todo lo que no es yo (toda determinación fáctica) es el primer paso requerido para la realización de la intuición intelectual; por ser un acto libre, todo dogmático -en el sentido en que lo usa Fichte- estará cegado y condenado por toda la eternidad a contemplar pasar las sombras de la caverna si sigue aferrándose y ofreciendo su libertad a un no-yo independiente del yo. 2) Una vez puesto en marcha el primer paso el objetivo es rendir cuenta de lo que ya no se puede rendir cuenta, esto es, aquello donde la escisión entre ser y pensamiento o yo y no-yo queda anulada, la captación trascendental sin concepto de lo absoluto es así una acción (paso 1) referida a una acción (puro intuyente), un actuar referido a un actuar: un puro hacer del yo 3) para saber de esta experiencia pura sólo queda realizar un *contraste* respecto de todo aquello que no es yo mediante el recuerdo de haber hecho la intuición absoluta. En 1794 Fichte no habla de método ascendente y descendente para la intelección de lo absoluto como en DC1804 y posteriores, pero bien puede hacerse la observación que el paso del 1 al 2 es ascendente, el paso del 2 al 3 por medio de 1 es descendente.

d) Para obtener o intuir el primer principio incondicionado es menester partir de la multiplicidad de las determinaciones fácticas (paso 1) con el fin de elevarse a la verdadera reflexión del filósofo o la captación trascendental sin concepto de la unidad absoluta. Fichte parte de $A = A$ (principio lógico problemáticamente aceptado y demostrado al final del sistema cuando se vuelve al punto de origen) y deduce que en la forma de este principio (entre el si A entonces A) es necesaria una conexión absoluta puesta sin otro fundamento = X (capacidad de la cantidad en general, como se verá más adelante)⁶. X es también el hecho supremo del yo empírico y es puesta por el yo, pues es el yo el que juzga, siente, piensa etc. Fichte dice que el Yo soy absoluto pone X como una ley, por tanto, la forma condicionada de $A = A$ es puesta por X, a su vez puesta por la acción = Y (Yo soy); por esta razón Fichte afirma que A es (o tiene contenido) sólo porque es puesto por el Yo absoluto (Y). Se pueden hacer así las siguientes observaciones: 1) por la consideración de la forma $A = A$ puede distinguirse además -por reflexión- la posición de Y que pone X, el Yo soy que se pone a sí mismo como ley en la esfera formal de la cantidad; 2) el contenido $A = A$, por otra parte, sólo es posible por el hecho de que A es puesto por el Yo absoluto

6. En efecto, en el primer principio no hay cantidad, pero la igualdad del sujeto A idéntico con el predicado A es empírica, esto es, hay divisibles idénticos, un X que les otorga identidad. Si bien la cantidad aparece cuando se reparte la realidad en yo y no-yo, aquí el yo empírico se parte y se pone él mismo en el predicado yo por medio de X.

3) el paso 1 de la intuición intelectual no da cuenta de lo que podría denominarse -aunque Fichte no lo haga en el FDC- *génesis formal ascendente de identidad* $A = A$ ⁷. Esta última observación quiere decir ante todo que: hay inexplicabilidad de la justificación genética que permite a X ser puesta por Y, es decir, no queda explicado por qué X siendo en la esfera de la cantidad (ninguna esfera es absoluta al poseer profundidad) es puesta por Y absoluta, así la elevación formal ascendente de identidad $A = A$ hasta Y por medio de X no es inmediata por cuanto media X entre Y y $A = A$, la justificación de la mediación como ley y cantidad que permite la unidad de $A = A$ queda irresuelta en 1794⁸.

e) Lo anterior puede ser profundizado de la siguiente manera: en la ascendencia formal de $A = A$ hasta la acción originaria y absoluta Y no se da cuenta de la génesis ascendente $A + Y$. Ahora bien, además de que la Ley (X) sea lo puesto absolutamente y sin diferencia de Y, (expresado en el primer principio incondicionado como $yo = yo$) X (*Thatsache*) en la distinción abstracta respecto de Y (*Handlung*) es también ley dada *a priori* al sujeto-empírico -por el sujeto-absoluto- que permite que el objeto representado sea un algo por representar y no un representante.⁹ En este sentido la ley es dada por Xe al sujeto empírico Ae, es decir, $Ae = A = Xe$. La génesis formal ascendente de identidad puede resumirse así: $Ae = A$ en la medida en que son iguales a Xe y puestos absolutamente por éste, a su vez, puesto por Y: $Xe = Xe$, $Ae = Xe$, $Y = Xe$, luego $Ae = Y$ en Xe; así también con lo puesto idéntico de Ae en su predicado A: $Xe = Xe$, $A = Xe$, $Y = Xe$, luego $A = Y$ en Xe. De manera que la génesis formal ascendente de identidad debería demostrar la síntesis de $Ae + Y$ y de $A + Y$ ($Ae = A$ en Y); pero Fichte se ha limitado a *determinar* de este modo la forma ascendente pero en modo alguno ha *demostrado* en el FDC porqué Xe es puesto por Y y considerado igual a éste cuando Xe es constitutiva de la esfera de la cantidad o divisibilidad (algo aparentemente no absoluto como he dicho en [I, d])¹⁰.

f) Fuera de la consideración ascendente formal de identidad $Ae = A$ y atendiendo al puro primer principio $yo = yo$, el yo es absoluta ley que pone absoluta ley; en este sentido $yo = yo$ no es ni Y ni X (éstos son en parte

7. Tampoco Fichte nombra aquí a este proceder intuición intelectual, sino reflexión abstracta.

8. Sobre esta X y su doble papel ver el punto [l, m]

9. Ver FDC segundo principio. Aquí no hay objeto todavía, se trata de la ley que hace que un representado sea tal y no su contrario, es un acto de constitución del yo, no se alude al objeto mismo.

10. Fichte muestra cómo la lógica formal es por la acción trascendental, pero sólo determina, en ascenso, cómo la cantidad es puesta por la acción Y.

absolutos) sino impenetrabilidad de la evidencia, yo = yo es un incognoscible e inconcebible = Z¹¹.

g) Z es el primer principio incondicionado (ejecutado en el paso 2 de la intuición intelectual) es *Thathandlung*, es un autoponerse absoluto, se pone a sí mismo porque es, y porque es se pone. Fichte denominara a esto Yo puro absoluto, que no es en modo alguno subjetividad ni objetividad sino la unidad absoluta de ser y saber que no se reduce a éstos, éstos sólo son por la unidad o el autoponerse absoluto. Si el Yo absoluto no se pone a sí mismo podría no ser, si el sujeto absoluto *Handlung* no se pusiera a sí mismo absolutamente en su predicado *Thatsache* entonces éste podría no ser; *Thathandlung* se expresa como yo = yo; identidad absoluta en contenido y forma, es decir, realidad y saber absolutos; es porque es, se pone porque se pone. Así, yo = yo es absoluta indemostrabilidad. Desarrollarlo con palabras sería infructuoso por cuanto que sólo se sabe por haber hecho la intuición de la unidad absoluta. La obtención de la indemostrabilidad absoluta yo = yo (Z) es la *primera* abstracción llevada a cabo en la intuición intelectual de la Doctrina de 1794.

h) La *segunda* abstracción¹² es emprendida en el FDC para obtener la forma del principio lógico $A = A$ ¹³. Esta abstracción puede nombrarse *génesis formal descendente de identidad* y consiste en lo mismo que la ascendente pero en su versión de descenso; ambas son además empíricas y condicionadas. Pero esta segunda abstracción no es posible sin haber ya dado como determinado y no demostrado que en $Ae = A$ hay un Xe puesto por Y. Lo que quiere decir que aquí no hay interrogación ulterior que verifique por qué Xe es capacidad de cantidad y ley en general al haber ya omitido su justificación en la génesis formal ascendente de identidad como he indicado [I, d-e]. Pero esto no quiere decir que la génesis formal descendente de identidad $Y + Ae$ e $Y + A$ quede sin demostración como la génesis formal ascendente $Ae + Y$ y $A + Y$: dado que en la génesis formal ascendente quedó indemostrada la posición absoluta de Xe por medio de Y, en la génesis descendente Xe no recibirá la demostración exigida por la ascendente y la tarea descendente del FDC se limitará a dar cuenta de la

11. La intuición intelectual es un conocimiento o saber activo de sí, pero es impenetrable a la evidencia de todo saber fáctico, luego, incognoscibilidad absoluta fáctica.

12. Las series de abstracciones o las distintas intuiciones intelectuales que se nombran de ahora en adelante no son la misma intuición intelectual del primer principio (*Thathandlung* trascendental) sino las distintas clases deducidas de aquella (*Thathandlung* deducida en principios en parte absolutos).

13. Ver FDC, 48, FSW, I, 99

síntesis formal descendente $Y + Ae$ e $Y + A$, esto es $Y + Ae = A$ por medio de Xe . Sólo al final del sistema, si es perfecto, puede ser demostrada $Ae = A$, y con ello la síntesis $Y + Ae = A$; asunto que no ocurre con la génesis formal ascendente al reposar en la falta demostrativa ya indicada. Según esto, la segunda abstracción consiste en abstraer el contenido determinado de yo soy, es decir, en abstraer el determinado yo empírico¹⁴, para atender la pura forma entre “sí” Ae “entonces” A , la forma de la identidad o la inferencia formal de identidad que proviene de la identidad del ser-puesto en el ser (yo soy); se tiene así mediante la abstracción del contenido determinado del Yo soy la forma de la inferencia necesaria de identidad. También puede abstraerse el contenido de la posición absoluta del primer principio (yo = yo, descrito en [I, g] y se obtiene por su abstracción, y sólo por ella y diferenciable en ella -porque en sí no difiere en nada la acción originaria- un Y que se pone idénticamente en Xe . Por la segunda abstracción se reflexiona (en la forma de la Ciencia) sobre un Yo soy (Y) que se pone a sí mismo en Xe sin diferencia; y por abstracción del contenido o realidad de la identidad determinada del yo empírico se obtiene la identidad $Ae = A$, y el yo ($Y = Xe$) que pone un Ae es idéntico a aquello en lo que Ae pone, es decir, a un A predicado.

i) Cuando se abstrae la forma determinada de la identidad (un Ae que se pone a sí misma en A) se obtiene el modo absoluto de acción de esa identidad o la categoría de realidad: *tercera* abstracción del intuir intelectual¹⁵. Por el primer principio todo lo que es en el yo posee realidad pues él es realidad absoluta en cuanto *identidad absoluta (como contenido absoluto)*, así todo aquello a lo que aplique el principio $Ae = A$ tendrá realidad: $Y = Y$ (categoría absoluta de realidad).

j) Al igual que el principio lógico de identidad $Ae = A$, se acepta de manera problemática -hasta la consumación del sistema donde será demostrado- el principio $\neg A \text{ no} = A$; esta proposición se deriva de la primera, lo que quiere decir que la forma del oponer supone la forma del poner. El segundo principio es incondicionado en su oponer formal pero condicionado en su materia: hay un acto absoluto y sin fundamento más alto, es decir, la acción originaria $= Y$ que pone absolutamente sin otro fundamento la oposición $\neg A$. La acción Y es acción originaria de identidad y de oposición desde el punto de vista formal de la Ciencia. La acción Y pone absolutamente un $\neg A$ en A predicado de $Ae = A$, así $Ae = \neg A$; en la medida en que $\neg A$ se opone a un A se dice que el segundo principio es condicionado: $\neg A$

14. Ver FDC, 48, FSW, I, 99-100

15. Ver FDC, 48, FSW, I, 100

es lo que no es A (materia). La *cuarta* abstracción consiste en abstraer el contenido del juicio determinado $\neg A$ no = A para atender a la pura forma de la inferencia del ser opuesto: categoría de negación¹⁶. Puede representarse así: $Y = \neg A$ absolutamente¹⁷.

k) La *quinta* abstracción de la intuición intelectual abstraerá el contenido determinado del yo = yo es decir, el yo empírico para atender la pura forma condicionada del principio lógico de oposición $\neg A$ no = A.

l) El tercer principio del FDC es incondicionado en su contenido. La limitación o cantidad es la unidad de yo (Ae) y no-yo ($\neg A$):

<limitar algo significa: anular no total, sino parcialmente la realidad del mismo por negación (...) Este concepto es el Xe buscado; y entonces por la acción Y tanto el yo como el no-yo son puestos absolutamente como divisibles>¹⁸.

Pero compréndase que son puestos absolutamente como divisibles por una *Ley pura* por sí que pone la cantidad o divisibilidad; es el contenido absoluto de Y, tal es la *sexta* abstracción = Xe¹.

m) En su forma, el tercer principio es condicionado y está compuesto por dos proposiciones que requieren de la forma del poner (identidad) y del oponer (negación). Por medio de los dos principios anteriores (el de identidad y el de negación) se tiene *formaliter* que 1) el no-yo ($\neg A$) es puesto en la medida en que en el yo (Y) es puesto un yo (Ae) al que puede ser opuesto 2) el yo predicado del sujeto empírico (A) no es puesto en el yo (Ae) cuando el no-yo ($\neg A$) es puesto en él¹⁹. Ambas proposiciones se contradicen. Los contrarios yo y no-yo que deben unificarse están en lo condicionado o la conciencia empírica:

<tanto el yo (Ae) como el no-yo son productos de una acción originaria del yo (Y); y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del yo (Y), de la posición del yo (Y) por sí mismo>²⁰.

La *séptima* abstracción se obtiene mediante la suspensión del contenido determinado (yo = no-yo, Ae y $\neg A$) para <considerar sólo la simple

16. Ver FDC, 54, FSW I, 106

17. No se trata de la actividad de la intuición intelectual sino de la que es en parte absoluta en cuanto a la forma, la posición de una negación absoluta, pero condicionada en contenido.

18. FDC, 57-58, FSW I, 109

19. Ver FDC, 55, FSW I, 107

20. FDC, 56, FSW I, 108. Los paréntesis son míos.

forma de la conciliación de los opuestos por el concepto de divisibilidad²¹: el principio de fundamento, yo (Ae) en parte = no-yo y revés. Los opuestos son idénticos por el yo (Xe²) -fundamento de relación-, y los idénticos son opuestos entre sí en un Xe² formal -fundamento de distinción-. En una palabra, el tercer principio en su forma condicionada es síntesis de la ley cuantitativa = principio de fundamento que funda todos los juicios posibles:

<la forma del sistema se funda en la síntesis suprema (Xe² y sus respectivas síntesis hasta llegar al perfeccionamiento sistemático en el retorno al punto de partida por medio del mundo moral); *el que* en general deba haber un sistema, se funda en la tesis absoluta (Y)>²².

Se observa por último que aquí no hay tampoco génesis formal ascendente de la ley absoluta cuantitativa Xe puesto que Xe es puesta como contenido absoluto e indemostrable, es determinada y no demostrada tal como se indicó en [I, e].

n) Corolarios:

1) Se *postulan* cuatro elementos incondicionados -indemostrables por ser incondicionados: i) el primer principio incondicionado yo = yo absoluto en forma y contenido (primera abstracción) [I, f-g], ii) el contenido absoluto o categoría de realidad Y = Y obtenida por la abstracción de la forma del juicio determinado de identidad (tercera abstracción) [I, i], iii) la forma de oposición absoluta o el acto formal absoluto de negación del segundo principio Y = ¬A (cuarta abstracción) [I, j], iv) el contenido absoluto del tercer principio o la posición indemostrable de la ley absoluta Y = Xe¹ (sexta abstracción). Se deduce, por tanto, que la categoría de realidad y la categoría de negación en cuanto incondicionados no son más que la forma (negación) y contenido (realidad) absolutos del primer principio yo = yo; de esto se sigue que ambos postulados incondicionados constituyen el primer principio incondicionado pero una, la realidad, se postula desde la abstracción del juicio formal determinado, la otra, la negación, desde la abstracción del contenido determinado del juicio de oposición. Por ambos se abstraen todo contenido y forma empíricos. Por otra parte, en el tercer principio Xe¹ es contenido absoluto del yo, pero Xe¹ expresa la ley del poner de la forma y contenido absolutos. La *Thathandlung* se pone absolutamente en un absoluto producto (*Thatsache*) que no se diferencia del productor (*Handlung*), en este sentido lo absoluto es Y = Y + Y = ¬A + Y = Xe¹, sin tomar en cuenta la abstracción y deducción empírica de cada postulado se

21. FDC, 60, FSW I, 112

22. FDC, 64, FSW I, 116

dice entonces simplemente $yo = yo$, en sí mismo uno, $yo = yo$ o absoluto = Z [I, f].

2) Se *derivan* -por deducción- tres elementos condicionados de los postulados incondicionados: i) la forma de la inferencia formal de identidad empírica (segunda abstracción Y en $Ae = A$) [I, d-e], ii) la materia o contenido condicionado del segundo principio Y en $\neg A$ no = A (quinta abstracción) [I, k], iii) la forma de la conciliación o síntesis de los opuestos $yo = no-yo$ por medio del fundamento de relación Xe^2 (séptima abstracción) [I, m].

3) El FDC demuestra la síntesis formal de $Y + Ae = \neg A$ por medio de Xe^2 o la forma de la cantidad (principio de fundamento) de la cual surgen síntesis teóricas y que no será sino en lo práctico donde quede demostrado las deducciones de los principios incondicionados. El FDC es primordialmente práctico.

4) El FDC carece de demostración genética formal ascendente y se limita a la demostración fáctica-formal descendente de la síntesis $Y + Ae = \neg A$ por Xe^2 , pero no rigurosamente de Z o contenido (Y) y forma ($\neg A$) y la ley del poner absoluta (Xe^1) del $yo = yo$ absoluto e impenetrable a la evidencia: Z ($Y + \neg A$ mediante Xe^1), ésta es tarea de la DC1804.

II) Ensamble de proto-principios del contenido y forma entre “*ser absoluto*” y “*Thathandlung*”:

a) i) La síntesis formal de la ley cuantitativa del tercer principio del FDC que hace posible los juicios sintéticos *a priori* es en el absoluto Z , ii) puede haber intelección en el absoluto en la medida en que la síntesis formal de la ley cuantitativa es dada al yo empírico y en modo alguno al $no-yo$, pero es aplicada al yo y $no-yo$. Por ahora aténgase sólo la proposición ii. Esta proposición dice que <el yo es la manifestación de lo absoluto, y sólo en él puede ser inteligido>. Absoluto = unidad única absoluta. La DC1804 emplea un método deductivo de tipo ascendente que va de la intelección de los elementos más simples para ir derivando de ellos, dialécticamente, sus componentes empíricos complejos hasta la elevación de la *intelección genética*. Se parte de la multiplicidad y se deduce la necesidad de la unidad-verdad absoluta. Las conferencias I-IV constituyen los prolegómenos a la doctrina de la ciencia donde se esclarece sólo su concepto²³; ahí se entiende mediante una demostración *a priori*, es decir, por el puro patentizarse de modo inmediatamente cierto, (algo que es cierto simplemente porque se patentiza como cierto) que el *saber puro* es la evidencia *a priori*, que ella debe ser distinguida en su forma y contenido: lo patentizado inmedia-

23. Ver DC1804 46, FSW X, 93

tamente cierto como cierto “que es así” y no de otra manera (forma) y “lo que es” propiamente la unidad cualitativa del absoluto o el saber puro²⁴ (contenido). La forma del saber originario expresa una existencia externa fáctica; el contenido es la esencia interna, “lo que es” esa unidad cualitativa del saber, originaria y constructora. La forma del saber o la intelección de que el saber puro es la evidencia fáctica (la unidad del yo empírico y ser-no-yo) debe aún construirse efectivamente en su esencia interna cualitativamente inmutable y rendir cuenta de su contenido mediante el *hacer* de la intelección absoluta. Esto quiere decir que el método ascendente se da sobre una superación dialéctica de distintos miembros que se oponen y que, por eso mismo, presentan rasgos de disyunción -la no-unidad- que verifican que aún no se ha arribado a la intelección genético-absoluta, viéndose a sí mismo en esta insuficiencia el yo filosofante trata de superar estas intelecciones fácticas de disyunción. Aquí comienza el escalonamiento científico. Lo absoluto tiene así dos clases de exteriorización correspondiente a su vida: externa en la objetivación de lo absoluto y en el proceso de ascenso fáctico-genético que tiene sentido sólo para el filósofo; e interna en la existencia-interna y exteriorización del ser-absoluto que es sin condición alguna válida universalmente para todo yo²⁵. La evidencia que se penetra en la intelección filosófica es la que se hace a sí misma y se construye por sí misma sin que el yo sea el creador de ella o sin condicionarla a su reflexión disyuntiva. El ver en la evidencia por método ascendente es un penetrar en el contenido del saber, que consiste en que al desmembrar todos y cada uno de los miembros de disyunción de los que puede descomponerse se penetra en lo que se hace a sí mismo sin *mi* intervención; el camino ascendente hasta el ser absoluto está mediado por un quedar sobrecogido y un dejarse arrastrar por la evidencia haciéndose a sí misma²⁶. El penetrar en la evidencia no es propiamente un penetrar como si al yo se le presentara en el pensamiento, en este sentido lo absoluto es impenetrable a toda evidencia, pero se penetra en lo absoluto cuando ella se construye a sí misma y se intuye a sí misma arrastrando al yo disyunto como su *proiectum per hiatum irrationalem* en el que aquél se manifiesta²⁷. El acto de ver formal en el ascenso es para Fichte un anular radical y efectivo de todas las configuraciones posibles de la forma en que se manifiesta el absoluto, en general como partición entre un pensamiento efectivo y una conciencia de

24. Ver DC1804 63-64, FSW X, 109-111

25. Ver DC1804 102-103, FSW X, 149-150

26. El método consiste en superar diversos idealismos y realismos superados por la evidencia fáctica y no absoluta.

27. Ver DC1804 152, FSW X, 202. La relación absoluta, la quintuplicidad sintética del entendimiento es determinación de la unidad pura y simple, pero no la unidad misma.

ese pensamiento, en su más alta forma de manifestación como relación absoluta entre en-sí y no-en-sí²⁸. En la actividad y el ejercicio especulativo puesto en obra como anulación de las configuraciones disyuntas del absoluto es en lo que consiste la intelección genética, *hecha* sólo por cada uno de *nosotros*. Es decir, <nosotros vivimos justo inmediatamente en el acto de la vida; por tanto, somos el ser mismo uno e indiviso>²⁹. No se trata del nosotros del yo desfasado de sí. En la medida en que la intelección genética ocurre en *mí*, intuyo que yo soy el ser o lo absoluto³⁰. El ser o lo absoluto = yo puro absoluto (Z). A esta intelección se llega por la abstracción continua de los elementos disyuntos encontrados y develados, por tanto, dejados atrás y considerados sin validez en sí, abandonados incondicionalmente por una evidencia que se hace a sí sin la intervención del yo disyunto -no del yo absoluto- mediante un realismo puro que consume el sistema, un realismo puro que da cuenta del *contenido* genético de las intelecciones todas *hasta* llegar a la intelección genética del *actus essendi-esse in mero actu* o la unidad absoluta que en tanto que *es* absolutamente *vive* absolutamente y viceversa, todo en el interior de sí³¹.

b) De acuerdo al corolario [I-n 1] puede seguirse deduciendo: si Xe^2 o la síntesis condicionada formal de la ley cuantitativa (fundamento de relación en el que se funda la forma del sistema [I, m]) es en el absoluto Z, y si la misma síntesis formal de cantidad se da siempre a un representante o yo empírico (Ae) entonces es en este yo determinante donde puede buscarse un mundo de lo inteligible junto con su fundamento inconcebible = Z. De esta manera, $Y = Y$ o *categoría de realidad en sí* misma, por sí, desde sí misma, sin abstracción de su deducción empírica $Ae = A$ como se presenta en el FDC, es un inconcebible = Z que no es por tanto *ni categoría*

28. Ver conferencias DC1804 XIV y XV

29. DC1804 156, FSW X, 207

30. Por eso Fichte puede decir que: <Si el ser está contenido en la vida absoluta que le es propia y si no puede nunca salir de ella, entonces es precisamente un yo encerrado en sí mismo y no puede ser en absoluto nada distinto; y, asimismo, un yo encerrado en sí mismo es el ser; y donde es el ser es el yo, y el yo es el ser> DC1804 157, FSW X, 20.

31. Cabe destacar que a la intelección genética se llega no por un realismo ni un idealismo cualquiera sino los descubiertos por la doctrina de la ciencia; la intelección pura es con la que culmina el método ascendente, con la que se accede a la Verdad, consiste en una superación constante entre realismos e idealismos que al quedar penetrados todavía por un dato fáctico se abandonan hasta culminar en la intelección pura ni real ni ideal hecha efectivamente por cada uno de "nosotros". No un nosotros fáctico sino uno = al yo puro absoluto = unidad absoluta: <el ser puro y simple, como unidad absoluta encerrada en sí misma, la cual sólo puede acontecer en el interior de sí misma, y más precisamente en la inmediatez de su propio acontecer o vida; (...) esta unidad sólo es posible que acontezca totalmente justo allí donde tiene lugar un acontecer, una vida, y no acontece fuera de su mismo acontecer; ella acontece, pues, como yo absoluto> DC1804, 161, FSW X, 213

ni realidad como tal, en este sentido $Z = Y$; mientras que en el método ascendente de DC1804 se busca la unidad absoluta pura y simple *mediante el contenido real* de las intelecciones de superación fáctica continua hasta la suprema intelección considerada desde ella misma de manera absoluta, por tanto *sin ser real o ideal*: $Z = Y$. Primer ensamble que consiste en que de la consideración pura de Y , lo que es en el FDC algo en parte absoluto (realidad pero no negación absoluta), es en DC1804 el ascenso real a lo absoluto. No quiere decir que Y es sin más igual a Z , más bien, Y en sí misma, tomada como absoluto y no en parte absoluto, es Z .

c) Se dijo que lo absoluto es identidad absoluta de contenido y forma, pero éstos no son sino conceptos que ayudan para inteligir el absoluto de manera genética (doctrina de la verdad) sin que sea lo absoluto contenido y forma propia y distintivamente; el método descendente (fenomenología o teoría del fenómeno) se basa y es posible por el ascendente y es investigación aparte. Aquí se demuestra el principio genético del *hiatus* (relación absoluta del en-sí y no-en-sí) que en tanto acto en general de proyección se le demuestra su principio genético, pero en tanto *hiatus irrationalis* sin poder rendir cuenta de su fundamento se dice que es aprincipial³². En el método descendente se observa que la relación fáctica del *hiatus* se expresó siempre de una manera problemática, este elemento se encuentra en la intelección: <Si el ser es construido, como efectivamente se nos manifiesta [en el ascenso], entonces se construye simplemente por sí mismo>³³, entre el “si” y el “entonces”. Fichte pide que en este punto se haga una intelección nueva e *ideal*, se trata ahora de la intelección inmediata de la autoconstrucción problemática³⁴, esta es la primera tarea de la fenomenología, preguntarse por la validez que pueda, pese a todo, tener la conciencia en su más alta expresión (proyección *per hiatus*). La problematicidad de “si” el absoluto se construye o inteligie “entonces” lo hace por sí mismo, expresa una exigencia, ésta <expresa la completa afundamentalidad externa [apricipialidad o vida externa o *hiatus irrationalis*] y la simple presencia de una fundamentación interna por sí misma³⁵> como soporte, autogeneración, y sostén de sí misma (así se obtiene el elemento

32. Ver DC1804 170, FSW X, 219

33. DC1804 166, FSW X, 215

34. Se insiste que esto ideal es contrapuesto a la intelección ascendente real, pero distinción hecha sólo desde el campo fenomenológico; la doctrina de la verdad como génesis pura no es real ni ideal.

35. DC1804 178, FSW X, 228

categorico de la exigencia y se abandona la problematicidad; el ser interno absoluto y la exigencia poseen las mismas propiedades).

Llegados a este punto se concluye de manera realista -pues es regla impuesta por el método ascendente- la intelección ideal descendente, y se confirma que hay dos génesis, una como acto de ver intelectual con contenido inmutable y determinado en sí y para sí (categorico), y la génesis del acto de ver intelectual como acto de ver formal (objetividad problemática)³⁶. Lo que hay demás después de la abstracción de la disyunción es la *razón original o Luz pura* sin intervención de la conciencia fáctica, así el “ser se construye simplemente a sí mismo”; ser absoluto = Razón o Luz (Z).

Después Fichte argumenta que la legitimidad y verdad de presuponer una exigencia categorica o génesis del acto de ver formal inmutable (razón) le viene de su posibilidad efectiva, se presupone una creación absoluta efectivamente = luz:

<nosotros mismos éramos inmediatamente en la luz, hemos confirmado, en nuestro ser inmediato y en lo que hemos hecho, la verdad de lo que hemos dicho (...) ejercíamos lo que decíamos y decíamos lo que ejercíamos>³⁷.

Queda superado así el desfase entre lo real e ideal, la razón en sí, como absoluto, *no es real ni ideal* sino sólo el camino de autoconstrucción que conduce a ella. Se tiene la luz pura por sí (génesis del acto de ver intelectual inmutable -postulado) y la luz cualitativa (génesis de la objetividad disyunta -lo problemático) o determinante o creación que son uno y lo mismo³⁸: la luz o el acto absoluto de ver intelectual acompaña a la creación o determinante de la luz: la luz penetra en la génesis autoengendrándose.

Pero no sólo eso, “la luz predica de sí misma”, se proyecta *per hiatum* (factum) por una ley que “es proyectada según la ley”³⁹ (ley de la misma legalidad); la ley de proyección ocurre por la ley absoluta. La ley se pone a sí misma y es incondicionada. En la luz o razón o saber o Yo puro se da la forma de la objetividad, pero también el saber en cuanto ley es absoluta; esta disyunción interna sólo es superada cuando se muestra que <no la podemos construir [la ley] si ella misma no se construye, pues, pre-

36. Ver conferencias XVIII y XIX

37. DC1804 193, FSW X, 244

38. <No se trata de una disyunción entre dos cosas, sino solamente entre dos puntos de vista sobre una sola y la misma cosa> DC1804 208, FSW X, 259

39. DC1804 231, FSW X, 281

viamente a nosotros y en nosotros (...) que es la misma ley la que nos pone y la que se pone en nosotros⁴⁰. Ley = Z.

d) La categoría de negación (forma absoluta) $Y = \neg A$ del FDC considerada en sí misma, por sí misma sin la abstracción condicionada del principio de oposición $\neg A \neq A$ como sucede en 1794, es un inconcebible = *Z ni real ni ideal* que sólo es posible inteligirlo por un proceso racional de tipo descendente mediante una presuposición y posición absoluta de una exigencia categórica o de una intelección absoluta del ver absoluto = Luz, Razón, por tanto, $Z = \neg A$. Segundo ensamble. Aquí sucede lo mismo que en primer ensamble, no se dice que la acción en parte absoluta $\neg A$ es lo absoluto Z, sino que sólo al ser considerada en sí misma es igual a Z.

e) Por último, la ley del poner absoluto como pura ley absoluta $Y = Xe^1$ [1, 1] considerada en sí misma, mediante sí misma y como *condición* previa de la síntesis condicionada de cantidad Xe^2 , es decir, como pura ley, es un inconcebible $Z =$ ley pura del poner absoluto, luego, $Z = Xe^1$. Tercer ensamble.

f) Se observará que el FDC tiene por fin demostrar la identidad de las oposiciones dadas por la síntesis formal suprema = Xe^2 o principio de fundamento en la esfera de lo práctico [corolario I-n 3], así, podría reprocharse que a la doctrina le pertenecen al menos dos formas absolutas, la práctica del FDC y la de DC1804, pero más bien y siguiendo las palabras de F. Duque, en el FDC se trata de *armonía y conciliación*, en DC1804 de rigurosa *unidad*⁴¹. i) La *Thathandlung* que va en dirección a la identidad práctica es armonía con el absoluto, en el despliegue descendente sintético hasta la practicidad. ii) Pero la *Thathandlung* como primer principio incondicionado es = ser absoluto considerado él mismo, en sí mismo en tanto unidad e identidad absoluta. iii) Se diferencia la *Thathandlung* del ser absoluto en la medida en que el concepto de la *Thathandlung* demuestra los fundamentos del ámbito teórico y cuyo fin es mostrar la armonía en lo práctico mientras que el ser absoluto inicia e inspira al discípulo a ejercer la única intelección absoluta para derivar una Fenomenología de ella. Cabría decir, hay una *Thathandlung* trascendental, y de esta acción se desprende la deducción inmanente del FDC, considerada puramente en sentido trascendental, sin deducción de ningún principio en parte absoluto y en parte no, es igual al ser absoluto de DC1804 iv) Poseen igualdad ambos conceptos en cuanto que postulan un mismo y único absoluto = Z. v) No obstante, estos conceptos en cuanto conceptos no son sino conceptos que no llegan a expresar lo absoluto, la intelección *se hace*. vi) Con la precedente exposición no he querido restar mérito al salto tan grande y diferente que

40. DC1804 234, FSW X, 285-28.

41. Duque 1998: 232

hace Fichte entre su primera y su segunda etapa de pensamiento, más bien, demuestro que su pensamiento gira sobre un tema, lo absoluto y su relación con lo finito, y que en su primera etapa tiene las bases que desarrollarán consecuentemente lo que serán sus principios totales, pues, como dice Fichte, en 1794 no es que estuvieran incompletos los principios sino que faltaba una explicación más elevada y rigurosa.

g) Corolario:

Por [II, b-d-e] se concluye que si lo absoluto es igual a sí mismo entonces $Z = Z$, pero Z se encuentra constituido por contenido (Y) y forma absoluta ($\neg A$) indistinguibles en lo absoluto, en este sentido $Z = Z$, $Z = Y$, $Z = \neg A$, por tanto $Y = \neg A$ en Z cuya ley del poner absoluta es un Xe^1 , Z pone por Xe^1 un Y y un $\neg A$ absolutamente y sin diferencia entre la ley por la que se pone, el ponente y lo puesto pura y simplemente como absoluto Z y sólo diferenciables en la *forma de la ciencia* (más precisamente aquí como método o autoconstrucción ascendente (Y) y descendente ($\neg A$), ambos hasta ser = Z), no en la *doctrina misma*.

II

La continuidad externa en la Doctrina de la ciencia: la doctrina

Lo central y peculiar es que la doctrina de la ciencia misma es de lo que tratan siempre sus variadas versiones científicas, puesto que siempre tratan de ella las versiones jamás logran definirla, es decir, que no llega a haber una versión sistemática definitiva de la doctrina de la ciencia dada la distinción entre versión científica y doctrina. La doctrina de la ciencia misma no es nunca = a los sistemas o versiones hechas en Jena, la de Erlangen o de Berlín. No obstante, en lo anterior se han ensamblado dos versiones de la doctrina de la ciencia, si esto es así ¿No es acaso una contradicción y un ir en contra del espíritu de la doctrina de la ciencia, al hacerlo, no decir nada acerca de ella convirtiéndose así todo lo anterior en una falsa exposición y, como suele decirse, en letra muerta? Esta contradicción sólo puede resolverse considerando que si Fichte jamás abandonó el pensamiento trascendental entonces la exposición de la doctrina de la ciencia se dirige siempre a un sentido específico de la doctrina de la ciencia misma: lo absoluto y su manifestación-saber. La exposición de lo absoluto no puede ser definitiva pues lo absoluto no admite la pasividad del concepto, la exposición debe ser variable. En general el discurso de la doctrina de la ciencia tiende a despertar en el discípulo el sentimiento de la libertad liberándolo de las creencias populares, sobre todo la de la creencia en las cosas externas, en la realidad independiente del yo o del realismo dogmático.

En la medida en que la anterior exposición derivada (la tratada en el punto precedente) de una exposición original de la doctrina de la ciencia (la de Fichte) trata de verificar un dato nuevo y dar un sentido variable para hacer más comprensiva la exposición original, a la exposición derivada le corresponde por necesidad el ser un complemento original de la exposición original, reavivando así el espíritu de aquella que se expone mediante una exposición no repetitiva sino constructiva. La construcción expositiva que puede ser aportada a la doctrina de la ciencia puede ser: 1) Original: i) en la más alta forma de consideración constructiva se encuentra la aportación del maestro quien, habiendo ya dominado el sentido de la verdadera ciencia escribe sus especulaciones dinámicas y variables bajo un manto de continuidad en formas de demostraciones que pretende dar un fin específico al alumno, sea iniciarse o introducirse en el camino de la ciencia trascendental afrontando una pedagogía y didáctica, o dar a conocer las denominadas ciencias particulares de la doctrina de la ciencia como la del estado, la religión, la moral, la naturaleza, o bien en elaboraciones originales de las distintas exposiciones de la doctrina de la ciencia, sea como doctrina de la verdad, como fenomenología, o como fundamentación general. 2) Derivada: i) como aclaraciones a las exposiciones originales del maestro, es decir, en la complementación faltante de los principios pero cierta y consecuentemente derivada de la propia exposición, la tarea en cuyo caso es demostrar los datos faltantes o lograr unidad en los puntos fragmentados mediante las demostraciones derivadas de x exposición original a la manera en que Lauth escribe *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*, sistema de la naturaleza del propio Fichte que no se encontraba edificado como tal. ii) En el posible ensamble y continuidad directa de determinadas exposiciones originales de los principios con la finalidad de tematizar la coherente unidad de una visión que se concentra en resaltar que dado que la exposición original de la doctrina de la ciencia se dirige siempre a un mismo contenido, el de lo absoluto en sí mismo y en su manifestación, la exposición derivada de la misma tiene necesariamente -aunque no por ley ni en cada exposición de la doctrina- que rendir cuenta del ensamble interno que existe, en caso de que exista y así se demuestre, en una determinada cuestión de a o x versiones expositivas. Esto es lo que se ha tratado de hacer aquí. iii) En el sacar a la luz los malos entendidos o las críticas desacertadas, tanto las que se fabrican contra una determinada exposición de la doctrina como de las que se dedican a anular el doble punto de vista esencial de la doctrina de la ciencia entre la doctrina misma y la ciencia o el sistema explicativo doctrinal no tanto por su intención de dirigirse contra tal distinción sino por omitirla u ocultarla por completo. Si se toma en consideración el único presupuesto que Fichte pedía para su filosofía, el de la absoluta

Verdad-Una, se evidencia que muchas de las más grandes herejías contra este idealismo -del tipo como la que comienza Hölderlin y sigue Hegel para formar la perspectiva que hoy quizá predomina, por ejemplo- reposan sobre la terquedad de refutar este presupuesto y principio absoluto fichteano mediante una discusión y argumentos reflexivos lo que, no obstante, es ya de antemano precipitado y deliberado si se considera que del absoluto no puede decirse nada, así como tampoco es posible transmitir la intuición por la que Fichte considera que es posible su intelección efectiva como acto consumado, pleno e incondicionado del hacer; del absoluto en-sí mismo -aunque este “en-sí” sea otro concepto más y no tenga nada que ver con el absoluto- no se dice ni se comunica, se hace y se sabe por haberlo hecho. Por otra parte, el dirigir una refutación en contra de una exposición de la doctrina de la ciencia resulta contraproducente al adversario en la medida en que él no pueda advertir que su ataque a x exposición no equivale a todo el sistema y presuponga que la exposición x tiene una finalidad específica, en suma, un problema con un método específico y que otras exposiciones tendrán otras finalidades y maneras de expresión con sus respectivos conceptos fundamentales. Así y todo, para quien desee superar en sus principios a este idealismo trascendental tendrá que habérselas con las más variadas especulaciones sistemáticas y hacer primero lo que el maestro exige que se haga para comprenderle.

Los conceptos distintos y las diversas exposiciones de la Doctrina de la ciencia más que a una deficiencia por parte de Fichte corresponde más bien con su programa científico, a saber, que cada Doctrina de la ciencia -el sistema mismo- trata de suscitar en el lector y el alumno su libertad constituyente para que él mismo pueda ejercer efectivamente por sí mismo la intelección fundamental ya absoluta de la que se habla, la que por ser incomunicable, intransferible, inconcebible, sólo puede ser puesta en marcha por el propio espíritu de cada quien y, en caso de ser explicada científicamente, serlo según la libertad conceptual -sin perder por ello el rigor- del yo filosofante⁴². Si la Doctrina de la ciencia expone lo absolutamente vivo que es lo absoluto, un sistema de la vida, éste no puede reposar en conceptos petrificados y permanentes sino vivos y dinámicos⁴³.

42. <Yo mismo me impongo el trabajo de captar en palabras lo supremo y les impongo a ustedes el de comprenderlo en su forma meramente pura> DC1804, 151, FSW X, 202

43. Ver Zöller, G. “*Sistema y vida: el legado filosófico de Fichte*”, Revista de estudio(s) sobre Fichte, 12, 2016

Bibliografía:

Duque, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, ediciones Akal.

Fichte J. G. (2005) DC1804 *Doctrina de la Ciencia. Exposición de 1804*, Traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona

Fichte J. G. (2005) FDC *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*. Traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona

Fichte J. G. (1984) IntroDC *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Trad. J. Gaos. Madrid

Fichte J. G. (1963) CDC *Sobre el Concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. Bernabé Navarro. México

Zöllner, G. (2016) *Sistema y vida: el legado filosófico de Fichte*, Revista de estud(i)os sobre Fichte, 12

EL ESPLENDOR DE LA FORMA. H.U. VON BALTHASAR: UNA PROPUESTA METAFÍSICA

THE SPLENDOR OF FORM. H.U. VON BALTHASAR: A METAPHYSICAL PROPOSAL

Manuel PALMA RAMÍREZ¹
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Recibido: 7 de diciembre 2018

Aceptado: 2 de mayo 2019

Resumen: ¿Es posible describir una metafísica en la obra de H.U. von Balthasar? El artículo que sigue propone una lectura ontológica del monumento cultural del pensador suizo desde tres claves importantes: el ser y los trascendentales, en la particular ordenación que Balthasar les dar; la cuestión de la diferencia y la forma en la perspectiva de la belleza.

Palabras clave: Balthasar, metafísica, forma, diferencia, belleza.

Abstract: Is it possible to describe a Metaphysics in the writings from H. U. Balthasar? This paper proposes an ontological review of the big cultural monument from the Swiss philosopher, from three important keys: the human being and the transcendence, following the particular order given by Balthasar, the question of the difference and the form from the beauty perspective.

Keywords: Balthasar, metaphysics, form, difference, beauty.

1. **Manuel Palma Ramírez** (manuelpalma.es@gmail.com), sacerdote de la Archidiócesis de Sevilla. Estudió Filosofía en Sevilla, París y Roma. Doctor en Filosofía en la Pontificia Università Gregoriana (2011) y Licenciado en Teología (2006), por cuyo *curriculum* obtuvo el Premio extraordinario fin de carrera. Profesor de Metafísica en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, del que es director (2018)

Introducción. Metafísica y crisis de la Ontología moderna

La propuesta que se desarrollará a continuación, con pretendida fidelidad con los escritos de Hans Urs von Balthasar, trata de exponer las notas fundamentales del proyecto metafísico del pensador suizo. La primera cuestión que se impone es lógica: ¿hay acaso una metafísica en la obra de Balthasar? Es decir, ¿ha llegado este autor a proponer un itinerario ontológico propio? Y de ser así, ¿dónde se asienta ese recorrido a través del ser? ¿Cuáles serían los puntos de apoyo de esta metafísica? En el título propuesto se apunta el «splendor de la forma» como criterio de lectura. Entonces, ¿es la forma el eje de su propuesta ontológica? Y todavía más, si tomamos la forma como centro, ¿de qué «forma» estamos hablando? ¿Alude Balthasar a la forma, acto supremo de Aristóteles? O, por el contrario, ¿su tesis es la de un esteta que se pierde en la superficialidad y no es capaz de adentrarse en la verdad del ser? Todas estas interrogaciones dejan ya entrever que la de Balthasar es una obra ante la que se han posicionado grandes defensores y, al mismo tiempo, grandes detractores. En cualquier caso, no cabe duda de que tal monumento teológico (y cultural) ha de ser calificado, por unos y por otros, como *grandioso* y *original*.

Aceptando este punto de partida, queda, no obstante, el deber de justificar la ocasión del tema, ¿cómo hablar de metafísica hoy? O mejor, ¿sigue teniendo sentido e interés una propuesta metafísica? Ante estas cuestiones, el propio Balthasar responde con gran realismo y, al mismo tiempo, proponiendo un análisis ciertamente incisivo. Al inicio del primer tomo de *Gloria*, describe cómo los distintos ámbitos del saber han ido dando de lado la belleza, desde las ciencias experimentales a la filosofía e incluso, en último término, la propia teología. La más pequeña de las hermanas del ser ha sido abandonada. Y ahora, siguiendo la imagen de Charles Péguy, ¿quién tirará, con esperanza viva, del amor y de la fe?

La mayoría de las cuestiones que se han bosquejado laten en el trabajo que sigue, apenas delineado de un modo filosófico (aunque no sólo). El punto de partida de este recorrido intentará plantear la propuesta ontológica del autor de Basilea: ¿qué entiende Balthasar por el ser? ¿Cómo articula en su obra la lógica de los trascendentales? ¿Qué lugar ocupa el encuentro entre el ente y el espíritu? ¿Cómo se revela el ente? En este primer aspecto se habrá de tener en cuenta la obra *Verdad del Mundo*, que marca decisivamente su lectura filosófica de la realidad. En un segundo momento, una vez asentados los principios generales de la metafísica, habría que preguntarse por la que Martin Heidegger consideraba patria de la ontología: el problema de la diferencia. ¿De qué modos está presente la diferencia en la obra de Balthasar? ¿Es la diferencia ontológica el punto de llegada de su metafísica? El tercer aspecto habrá de considerar, por úl-

timo, la belleza como elemento central de la recuperación de la metafísica hoy. Y de este modo, serán tratadas la identidad de la forma y las relaciones con ella, que han marcado, a juicio de Balthasar, las diversas épocas de la historia de la humanidad. Este tercer punto desemboca, atravesando la agonía eterna de Cristo, en la forma de la Gloria divina.

1. El ser y los trascendentales. Propuesta ontológica

Y entonces, ¿en qué consiste la propuesta metafísica de H.U. von Balthasar? Su pensamiento sobre el ser se sitúa en la tradición tomista de la distinción entre el existir y la esencia. No obstante, Balthasar usa igualmente el vocabulario de M. Heidegger el cual, a propósito de la verdad (*a-létheia*) habla de revelación del ser. Así, a juicio de Paul Gilbert, lleva la reflexión de origen tomista a una mayor pureza ontológica. De este modo, el inicio de su reflexión se sitúa en la aparición del ente ante la presencia del espíritu, un surgimiento del que el ente guarda en sí mismo la razón y que el pensamiento no agota nunca en sus determinaciones formales, según lo había reconocido el propio santo Tomás de Aquino en su obra *De Veritate*². Este surgimiento del ente, su aparición, es tratada por el pensador suizo de un modo fenomenológico: «todo ente es desde el momento en que puede emerger en el designio secreto de Dios y entrar en la en la existencia concreta en la que está, como esencia que ha llegado a manifestarse, ante la mirada del conocimiento»³.

1.1 La emergencia del ente y su intimidad. Conocimiento como libertad

La revelación del ente al pensamiento, que coincide con su aparición en el mundo de las cosas cognoscibles, significa que el ente ha abandonado su origen cuando se ha dado al espíritu que lo acoge benevolentemente, con una actitud «de compasión», sin defensa⁴. Así, el descubrimiento que representa el esfuerzo del sujeto es, él mismo, una parte esencial del desvelamiento del objeto⁵.

Esta revelación del ente acontece de un modo misterioso, puesto que no significa una completa mostración del ente al espíritu que lo recibe: las cosas no son sólo el objeto de una mostración, sino que permanecen, también hasta el final, como esencialmente secretas. El ente no es por

2. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca 2008, 255

3. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, I. Verdad del mundo*, Madrid 1997, 233.

4. *Ibid.*, 234.

5. *Ibid.*, 65.

tanto pura transparencia, sino «opacidad relativa»⁶. Las cosas se revelan como secretas y solo así, bajo esa forma, se convierten en objeto de conocimiento. El velamiento del ser no es mera ausencia o negación, sino la manifestación de su dignidad de objeto y de su propia libertad. El fundamento de su valor único e intransferible radica precisamente en ser autónomo: el valor del ser-para-sí que le ha sido dado exclusivamente a ellas.

Si las cosas no poseyeran el más mínimo valor propio, tampoco podrían pretender una esfera reservada sólo para ellas, no podrían ofrecer secreto alguno y ni siquiera serían apetecibles para el pensamiento. De hecho, el ente sería entonces, según su esencia, *un objeto para el sujeto*, que carecería enteramente de libertad en su misma mostración, estaría por completo desamparado en su revelación: sería una cosa totalmente carente de derechos, de la que el sujeto que conoce podría disponer según su capricho. Al perder su carácter único e irrepetible, su intimidad, la existencia extraviaría todo su sentido, dejaría, por tanto, de existir el misterio esencial que circunda el ente. Y, afirma Balthasar, el ser, sin misterio, estaría «como prostituido»⁷.

Sin embargo, todos los seres poseen, desde el acto mismo de su creación, una espontaneidad para hacerse exteriores, que reproduce un eco lejanísimo de la infinita libertad mayestática del Creador. La intimidad del ente puede admitir muy diversas formas y grados, que garantizan el carácter único e irrepetible, en cierto modo *solemne*, de cada revelación. No hay ente alguno que no posea al menos una rudimentaria intimidad: esto que se admite en general para los seres vivientes, no deja de ser válido, según Balthasar, para los grados ínfimos del ser: tampoco los seres sin vida son una presa meramente pasiva para el conocimiento, antes bien, en ellos, existen fuerzas en acción que se exteriorizan, que llevan a cabo un movimiento que los desplaza de dentro hacia afuera. Esta dinámica permite ver cómo la realidad no es sólo facticidad y casualidad, sino principalmente una riqueza que desborda a todo saber que la conozca. A ello se refiere Balthasar como «la coquetería del embozo» que domina la realidad de los entes y deja, a quien cree haberla aprehendido, con la sola vestidura de su aparición, al sustraerse de su aprehensión⁸.

6. Cf. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 256.

7. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, I. Verdad del mundo*, 84.

8. *Ibid.*, 86-87.

1.2 El encuentro con el espíritu. Revelación y don

Las cosas poseen su propio valor existencial que no se agota en ser objeto de conocimiento y, aunque no se cierran a este conocimiento, el sujeto cognoscente debe atrapar al vuelo lo que de ellas pueda tomar, sabiendo, no obstante, que la realidad será siempre infinitamente más rica y más grande que lo que él pueda coger de ella⁹.

De este modo, al vuelo, el ser se entrega a la acogida del espíritu. Así, bien podría decirse que todo conocimiento es espiritual, humano, ya que el ser humano está constituido de forma que ningún ente pueda serle extraño –resuena aquí el mandato del Creador: «poned nombre a las criaturas»–. El sujeto puede aprehender cada ente, pero sólo a condición de que el ente íntimamente se le ofrezca: el poder del conocimiento para recibir la revelación de las cosas es ilimitado, pero no así el poder para forzar la revelación. El ente se manifiesta bondadosamente y hace posible el acto de conocer.

El conocimiento deja entonces de ser considerado algo universalmente accesible y se transforma en una realidad libre y personal que determina, tanto de parte del que comunica, como de la parte del que recibe, una actitud totalmente nueva. En el que comunica, la comunicación comienza con una decisión libre de compartir con otro lo que le es peculiar, mientras que la libertad del espíritu consiste en la apertura de lo ajeno que, paradójicamente, lo abre a su propio ser, al autoconocimiento. «Sólo acogiendo lo ajeno y manteniéndose abierto a lo ajeno, sólo entregado a lo extraño y sirviendo a lo extraño puede el espíritu humano reclamar su ser propio»¹⁰.

1.3 El ritmo de la aparición: encuentro y trascendentales del ser

Este encuentro, entre el ente que se entrega y el espíritu que se dispone a su presencia, despierta confianza en el bien y abre hacia una búsqueda siempre infinita: funda la autoconciencia del espíritu y lo orienta a la medida del ser en su totalidad. La verdad sobre un ente singular proporciona, al mismo tiempo, la apertura del horizonte del ser en general¹¹. La doctrina de los trascendentales traba la comprensión de este acto. Los trascendentales son articulados, de hecho, a partir de la experiencia del ente en el que el ser se manifiesta y se vela. La doctrina de los trans-

9. *Ibid.*, 90.

10. *Ibid.*, 98.

11. *Ibid.*, 223.

centadales expresa el don que el ser hace de sí a partir de sí, preparando en el espíritu espacios infinitos para la aventura de la investigación intelectual¹².

En el encuentro, de nuevo, el ser comparece a través de sus trascendentes, forjando una verdadera alianza con el pensamiento. Es clásica la imagen del niño en brazos de su madre que usa Balthasar para hacer ver la pureza de ese encuentro por la que el ser se entrega al espíritu:

el niño está llamado a la conciencia de sí por amor de la madre. El horizonte del Ser infinito se abre a él revelándole cuatro cosas: que él es uno en el amor con su madre a pesar de no ser su madre; que este amor es bueno y, entonces, todo el Ser es bueno; que este amor es verdadero y, entonces, todo el ser es verdadero, que este amor suscita alegría y, entonces, todo el Ser es bello. El Uno, el Bien, lo Verdadero, lo Bello: es lo que llamamos atributos trascendentes del Ser porque superan todos los límites de las Esencias y son co-extensivos al Ser¹³.

Esta metáfora ofrece un acceso nuevo a los trascendentes: «es en el movimiento del ser donde se fundan la verdad, la bondad y la belleza»¹⁴. Los trascendentes son diversos aspectos de ese movimiento y de esa polaridad del ser. A partir de la polaridad del ser, con su diferencia expresiva y constitutiva (*unum*), surgirán las demás manifestaciones del ser: el mostrar-se (*pulchrum*), dar-se (*bonum*) y decir-se (*verum*) del ser. Esta tríada de trascendentes está fundada en el carácter *epifánico* del ser real¹⁵. No en vano, los trascendentes, desde su comprensión filosófica en la Edad Media, son considerados determinaciones universales que pertenecen al ser como tal y que, por tanto, *trascienden* toda especie y categoría, superan todo límite de esencia y son co-extensivos con el ser, de forma que se predicen de todo ente y, como él, son indefinibles¹⁶.

En su obra *Epílogo*, con la que se cierra su *Trilogía* (*Gloria, Teodramática, Teológica*), el pensador suizo remite la estructura de su pensamiento teológico a la articulación de los trascendentes, esto es, «las propiedades del ser, que traspasan todo ente particular» y que «parecieron ofrecer el más apropiado acceso a los misterios de la teología cristiana»¹⁷. Afirma Balthasar: «nuestra estética, dramática y lógica se han construido sobre esta iluminación recíproca». Es decir, de las propiedades trascenden-

12. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 256.

13. H. U. VON BALTHASAR, «Intento de resumir mi pensamiento»: *Communio* (ed. española) 10, IV (1988) 284-288.

14. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, I. Una estética teológica*, Madrid 1985, 543.

15. Cf. J. VILLAGRASA, «La metafísica de H.U. von Balthasar»: *Alpha Omega*, X, n. 3, 2007, 334-337.

16. *Ibid.*, 335.

17. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998, 46.

tales del ser se han resaltado tres: bello, bueno, verdadero. Las cuales, por este orden «desacostumbrado», han conformado la Trilogía¹⁸.

2. Metafísica y diferencias

La doctrina de los trascendentales en la obra de Balthasar requiere, no obstante, la seria consideración de la *diferencia*. La problemática de la diferencia ha caracterizado desde siempre el discurso de la filosofía. Descrita de un modo general, esta problemática considera que los entes, múltiples y distintos entre sí, reenvían espontáneamente unos a otros y se unifican en un principio que no forma parte de la serie de los entes y que, por naturaleza, es universal, superior, y diferente a aquello que unifica.

En su artículo de 2007, *La metafísica de H.U. von Balthasar*, el profesor Jesús Villagrasa pone de relieve hasta qué punto es fundamental el aspecto de la diferencia en la obra del pensador de Basilea, desde la imagen misma del niño en brazos de su madre, al tiempo que separa cuatro tipos de diferencias, sin las cuales no podría entenderse el sentido teológico de los trascendentales. Esta doctrina requiere poner de relieve: la diferencia óptica entre las diversas realidades del mundo, la diferencia ontológica entre el ser y el ente, la distinción real entre la esencia y el ser y, más profundamente, la diferencia entre ser en general y Dios¹⁹.

2.1 Diferencia óptica

La primera diferencia es la que existe entre los entes del mundo, y, de un modo particular, la diferencia interpersonal yo-tú. Ahora bien, «si se toma ser en el sentido de realidad, entonces algo que es realmente no posee una parte del ser real en sí, sino todo el ser entero, aunque junto a él haya otras innumerables cosas reales. Los entes son distintos unos de otros y están separados unos respecto de otros, pero su ser real no es subdivisible»²⁰.

Todo ello aparece claramente en la imagen: *el hijo no es la madre*.

2.2 Diferencia ontológica

Esta consideración inicial, que no parece ofrecer mayor dificultad especulativa, abre a la segunda diferencia: la diferencia ontológica entre el ser y los entes. «El todo de la realidad existe en el fragmento de un ente

18. *Ibid.*

19. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser. Una meditación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona 1994, 295

20. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 47.

finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real»²¹. El ser es acto y como tal se comunica al ente y se da sin cesar, sobre todo al vincular entre sí a los propios entes. El fondo del ser es la comunicación; este fondo es inmediatamente uno con el bien, es decir, con el amor que se da sin reserva y sin motivo²².

No puede negarse que estas reflexiones de Balthasar están influenciadas por Heidegger, ahora bien, según Balthasar el filósofo de la Selva Negra no había delimitado bien la diferencia ontológica entre el ser y los entes, llevando el problema a una indescifrable esfinge ante la cual el hombre no puede vivir ni amar. En otras palabras, Heidegger oculta la Gloria de la Verdad. Para él, al ser sólo se accede por su limitación, ya que el ser se retira y se desvanece en la indeterminación, más en consecuencia, una reflexión sobre la belleza para reconocer en ella la gratuidad esencial, la pura irradiación de lo verdadero y del bien, del ser que apareciendo colma de alegría el espíritu y revela su belleza activa²³.

2.3 Diferencia esse-essentia

La tercera diferencia es un correlato de la anterior. Es verdad que santo Tomás de Aquino no había hablado de diferencia ontológica, aunque no desconocía el problema filosófico de fondo, que, colocado en el interior del ente, el Aquinate no rehuyó. En santo Tomás aparece la distinción real *esse-essentia* que el hombre puede escrutar porque, por su espiritualidad, está abierto al todo, y de este modo también a la «experiencia de realidad», él, «que se sabe fragmentario, en medio de los innumerables fragmentos de ente del mundo»²⁴.

La plenitud del ser, remarca el pensador suizo, sólo llega a ser real en el ente singular; pero el hecho de que el ser (heideggeriano) pueda explicarse sólo en la existencia (espíritu) comprende la dependencia del ser con respecto a lo existente y, de este modo, su no-subsistencia²⁵.

2.4 Diferencia ser-Dios

Esa tercera diferencia, sin embargo, no logra dar razón ni del ser ni de las esencias, ni de la universalidad del ser ni de su no-subsistencia. Esta diferencia reclama una fundación en la cuarta, de carácter teológico:

21. *Ibid.*

22. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, I. Verdad del mundo*, 251-253.

23. Cf. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 261-262.

24. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 48.

25. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, V. Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1996, 568.

la diferencia ser-Dios, o más radical, Dios-mundo²⁶. La pregunta primordial de la metafísica «¿por qué hay algo en vez de nada?», encuentra su respuesta última en la libertad y en el amor de Dios. «La libre profundidad personal del ser absoluto que se da, saca finalmente a la luz el secreto de la creación, la cuarta diferencia. Dios es el absolutamente Otro sólo en cuanto *non-aliud*, no-otro, en la expresión de Nicolás de Cusa»²⁷. Si Dios «libremente crea el mundo y así comunica al mundo, al conferirle su no-necesidad gratuitamente, algo del estilo de su libertad, de su capacidad donante, libre y sosegada, y si esta libertad dadora no merece otro nombre que el de amor: ¿de qué otra “materia” podría entonces “ser” Dios, sino de “amor”?»²⁸

En fin, las cuatro diferencias permiten adentrarse en el misterio del ser. El *esse*, participación primera y ejemplar de Dios, que entra directamente en la constitución de las cosas, y que no es Dios. La elevación de Dios por encima del ser garantiza definitivamente la trascendencia de Dios frente al mundo, cerrando las puertas a todo ontologismo y panteísmo: de igual modo, la inmanencia de Dios en el ser, y a través de este en el mundo, se las cierra también a todo deísmo y secularismo. La doctrina del ser es, para Balthasar, una mediación que permite el contacto entre Teología y Filosofía. Concluye en su artículo el padre Villagrana que el misterio del ser es la fuente de todo el pensar filosófico y religioso de la humanidad en su búsqueda a tientas de lo divino y que dicha búsqueda es ya una respuesta humana a la primera palabra y revelación divina en el ser²⁹.

3. El esplendor de la forma

En una perspectiva estrictamente metafísica, Balthasar hace pasar del ente expresivo a su origen ontológico, el ser. De este modo, conduce a la belleza, es decir, al ser que, apareciendo, colma de alegría el espíritu y muestra su belleza activa. No en vano, Balthasar sitúa al principio de su *Trilogía* los siete volúmenes de *Gloria, una estética teológica*. Su desarrollo arranca con la consideración del *pulchrum*. Así, en el pórtico de esta obra, se hallan estas sugerentes expresiones: «nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza es la última palabra que el intelecto pensante puede atreverse a pronunciar, porque ella no hace otra cosa que coronar, cual aureola de esplendor inalcanzable, el doble astro de lo verdadero y del

26. J. VILLAGRASA, «La metafísica de H.U. von Balthasar», 327.

27. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, V. Metafísica. Edad Moderna*, 574.

28. *Ibid.*, 586.

29. J. VILLAGRASA, «La metafísica de H.U. von Balthasar», 333.

bien y su indisoluble relación»³⁰. A continuación, el gran pensador de Basilea afirma: «esa es la belleza desinteresada sin la cual el viejo mundo era incapaz de entenderse, pero que se ha apartado de puntillas del moderno mundo de los intereses, para abandonarlo a su oscuridad, a su tristeza. Esa es la belleza que ya no es amada y custodiada ni siquiera por la religión». Y concluye: «quien, en su nombre, crispa los labios en una sonrisa, juzgándola como el juguete exótico de un burgués, de éste se puede estar seguro que –secreta o abiertamente– no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera de amar»³¹.

3.1 Belleza y forma: la forma de la aparición

El olvido de la belleza coincide con la crisis de la Metafísica: al perder de vista uno de los trascendentales del ser, los demás se acaban olvidando (la verdad pierde contundencia, el hombre queda perplejo ante el bien) y, el propio esplendor del ser se desvanece³². Aparece entonces en la obra de Balthasar un signo de la doctrina clásica de la conversión con la que Felipe Canciller enfrentó la herejía maniquea de los cátaros mostrando que el ente era bueno y verdadero y que ninguna de estas propiedades puede cercenarse sin dejar de anular también a las demás. «Son inseparables, se inter-penetran, precisamente porque reinan conjuntamente por todo el ser»³³.

Pero, ¿cómo puede ser comprendida la belleza? ¿Cómo es posible, en definitiva, presentar el sentido de este «primer» trascendental del ser? La respuesta la ofrece el propio Balthasar cuando afirma: «todo ente mundano es epifánico, precisamente en la diferencia descrita. El principio se muestra esencialmente en la forma de la aparición... El ente tiene una forma que se muestra como unitaria... La forma de aparición del ente es el modo como éste se expresa,... no sólo a sí mismo, sino a la realidad total presente en él, que remite a lo real subsistente: “los cielos proclaman la gloria de Dios”»³⁴. La forma, por tanto, es, en último término, la irradiación de la gloria del Señor³⁵. Todo ente pone una forma que el ojo es capaz de ver

30. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, I. La percepción de la forma*, 22.

31. *Ibid.*, 22-23.

32. Cf. *Ibid.*, 23.

33. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 46.

34. *Ibid.*, 55.

35. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, I. La percepción de la forma*, 26.

y que suscita la interpretación, aunque, de nuevo, la epifanía precede toda posibilidad de interpretación.

Esta forma es, en el caso del hombre, la expresión de su alma, de manera que no es extraña a él, sino tan íntima que vale la pena identificarse con ella, una forma otorgada desde el fondo del ser, no caprichosa, irrepitable, personal. Se trata, por tanto, de una forma vital, dispuesta y pronta para ennoblecer su propia vida cotidiana. ¿Qué es el hombre sin la forma, que en definitiva, es su propia ley individual? Para vivir en esa forma originaria es preciso haberla vislumbrado, poseer la capacidad espiritual para percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto³⁶.

3.2 El pensamiento de la forma

Hasta tal punto la forma determina la vida de los hombres que es posible establecer una historia de la humanidad desde su relación con la forma. El autor suizo distingue cuatro grandes momentos de la historia determinados por modos concretos de relación con la forma: en primer lugar, las épocas que, enamoradas de las formas originarias de la existencia, intentan imitarlas y expresarlas por doquier; en segundo lugar, las épocas dominadas por la representación (y el deslizamiento hacia formas secundarias); en tercer lugar, las épocas en las que el hombre, por negar las formas, desespera de la dignidad de su existencia y reniega del mundo que destruye su propio ser-imagen; y por último, en cuarto lugar, las épocas en las que se produce la manifestación de la belleza a través de la abundancia de las formas engendradas³⁷.

3.2.1 Imitación de las formas originarias

De acuerdo con el recorrido de Balthasar, el primer modo de relación de los hombres con la forma es la *imitación*.

La noción de imitación está presente desde sus orígenes en la historia de la filosofía³⁸. No es extraño entonces vincular la imitación con la doctrina de la mimesis platónica. Para Platón, la mimesis representa el eje de toda una propuesta gnoseológica: el hombre conoce porque las formas mundanas evocan en su espíritu las formas del mundo divino. Esta categoría expresa, por un lado, el abismo entre el mundo de las ideas (la región ontológica por excelencia) y el mundo físico: entre la idea y su imitación

36. *Ibid.*, 27.

37. *Ibid.*, 28.

38. *Ibid.*

media una distancia que no puede ser salvada, la cual representa además dos grados diversos de ser, dos regiones ontológicas distintas. Así, de un modo evidente, para Platón, el artista es el que imita las formas divinas. Aristóteles había considerado, del mismo modo, la mimesis como fundamento de las artes: «dos causas, y ambas naturales, han concurrido generalmente a formar la poesía. Porque lo primero, el imitar, es connatural al hombre desde niño... Lo segundo, todos se complacen de las imitaciones, de lo cual es indicio lo que es plasmado en los retratos»³⁹. Pero también en la *República*, Platón despliega una organización ideal del estado, es decir, la organización de la política está atravesada igualmente por el deseo de imitar el mundo de las ideas. No en vano, el estado platónico evoca el modelo en el que lo múltiple converge en una unidad justa: se puede observar cómo la idea de justicia genera simetrías entre los distintos niveles de la *psyche* y de los grupos sociales, y también entre los diversos planos de la ciencia y del intelecto⁴⁰. La organización política llega a expresar, de esta manera, los valores más elevados: fortaleza, templanza, prudencia, justicia.

La idea de mimesis, con la que, en el *Fedro*, Platón había designado la relación que existe entre las cosas terrenas y los arquetipos celestes de los cuales son su imitación; alcanza su sentido más elevado en la versión de los LXX en donde el término se toma para referir la forma. En el Nuevo Testamento, además de tener el sentido de imitación (*Rom* 5,14), significa claramente forma: sobre todo en *Flp* 2,7, donde Cristo asume la forma de siervo y se hace semejante a los hombres, de acuerdo con el matiz introducido por el autor de Hebreos: se vuelve semejante a nosotros en lo que respecta a la forma humana (*Hb* 4,15)⁴¹. Por ello, la semejanza (*homoiôma*) que pone en juego la imitación dice mucho más que una mera aproximación abstracta, encierra un elemento formal. De hecho, la teología sobre el bautismo muestra cómo, en el bautizado, la forma-imagen es impresa a partir de la forma originaria que es Cristo. No se trata de conectar sólo externamente el arquetipo y la imagen, sino de afirmar en la ceremonia de la inmersión la muerte y la renovación que experimenta el bautizado bajo la impronta de la muerte de Cristo, objetivamente presente. De acuerdo con la forma de Cristo quedará, por tanto, configurada toda la existencia del bautizado⁴².

Este sentido profundo de la imitación, aunque referida a una realidad irrenunciable para el ser humano, corre el riesgo de desembocar,

39. ARISTÓTELES, *Poética*, 1454b 5-15

40. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 283-284.

41. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, I. La percepción de la forma*, 513.

42. *Ibid.*, 514.

según Balthasar, en el empequeñecimiento y en el vacío, que arrojan al hombre en brazos de la indiferencia⁴³. Una vacuidad que puede alcanzar incluso la vida de la entera forma eclesial, haciendo que deje de ser creíble como institución de Cristo. Así lo constata el propio Balthasar al recurrir al relato del Gran Inquisidor, de F. Dostoievski. En él, Iván Karamazov, el autor de esta sátira espeluznante, presenta el intento de hacer plausible la forma corriente de la Iglesia ante Cristo prisionero, mostrándola como una *falsificación necesaria* y, por ello altruista, de la idea que Cristo tenía de ella. La institución descarga a la inmensa grey de la responsabilidad que ésta es incapaz de asumir, ya que la exigencia del Señor sólo puede ser vivida por los elegidos: la masa no puede pensar por sí misma y, puesto que no puede decidir con plena libertad, la jerarquía decide por ella. Así aparece el empequeñecimiento de una forma que la Iglesia adopta por concesión a las circunstancias, al tiempo que se demuestran dos cosas: lo humanamente plausible que es una religión semejante y cómo ésta se erige en una bofetada en el rostro del auténtico cristianismo⁴⁴.

3.2.2 Representación y formas secundarias

A este modo inicial de imitación, le han seguido épocas marcadas por la representación de la forma. La noción de representación es fundamental en la historia del pensamiento gnoseológico. De hecho, la relación entre conocimiento y realidad es articulada, desde un punto de vista filosófico, bajo las exigencias de validez y de legitimidad. Especialmente durante la Modernidad, lo real es pensado desde la idea, esto es, desde la representación mental de la cosa extra-mental. A pesar de las diferencias en la explicación de la formación de las imágenes o de los conceptos en la mente, las diversas teorías filosóficas de la representación tenían una preocupación en común: la de establecer la correspondencia entre las imágenes y las cosas reales. Ya que las imágenes tienen una semejanza con las cosas, la validez del conocimiento y su valor veritativo se determinan en la correspondencia o adecuación entre el contenido mental en forma de imágenes o conceptos y la cosa extramental.

La principal tentación de esta manera de relación con la forma es la pérdida de contacto con las formas originarias y el deslizamiento continuo hacia las formas secundarias. Antonio Rosmini describe este error como la confusión de la idea con la realidad, que conduce a absorber todas las cosas en la ciencia y en el pensamiento que la produce. Cuando las cosas conservan su relación con las ideas, son iluminadas por éstas, se hacen

43. *Ibid.*, 28.

44. *Ibid.*, 506-507.

cognoscibles. Si la cosa se distancia de la idea mediante la abstracción constante, súbitamente se convierte en un enigma. La filosofía alemana ha considerado lo real dividido totalmente de la idea, de manera que lo real ha devenido imposible. Lo real dividido de la idea es desconocido, pero la forma secundaria que es la idea no tiene en sí lo real, no lo hace surgir, ni lo puede absorber en sí. Lo real existe con la idea, no en la idea, como si fuera un momento de ésta. La idea no puede estar sin lo real⁴⁵.

La antropología que se deriva de esta relación con las formas secundarias es reductiva y, en un cierto sentido ideológica. El hombre, afirma Rosmini, ha sido reducido al solo pensamiento y las ideas, a simples producciones y modos suyos, confundándose así necesariamente con las cosas⁴⁶. Todo se somete bajo este hombre sin límites que se parece al Fausto de Goethe, del que Herder dijo: «queda por saber si el hombre tiene derecho a elevarse a esta región, donde todos los sufrimientos, verdaderos o falsos, le dan lo mismo; donde aunque no deje de ser artista, deja de ser hombre, donde la luz, aunque resplandezca, ya no fecunda nada; y si esta máxima, una vez admitida, no implica la negación absoluta del carácter humano»⁴⁷.

3.2.3 Negación

Esta manera representativa de relación con las formas trae consigo un nuevo contacto ellas: la negación. Negar las formas implica profanar y humillar al ser humano, ponerlo frente al sinsentido de la existencia y la desesperación. El mundo que niega las formas rechaza y destruye, en último término, el ser-imagen del hombre, esto es, lo confina en el vacío.

Pero, ¿cómo será posible salir de esta situación que el propio Balthasar juzga una tarea inhumana? Quizá, afirma el pensador de Basilea, sólo sea posible llevar a cabo una obra tal de una manera cristiana. El pobre humillado del Evangelio, despreciado por todos, oculto para el mundo que, sin embargo, es capaz de irradiar creadoramente sobre el mundo desde su centro. Ese que, soportando el peso de todo, aprende a ver la forma originaria del hombre en la existencia y, con audacia, la que procede de la confianza en el destino de esta forma, pone de relieve la verdad, la bondad y la belleza⁴⁸.

Balthasar concibe esta época de negación como espejo del momento actual: válida para explicar el tiempo presente. Quizá sea Blaise Pascal, al

45. A. ROSMINI, *Introducción a la filosofía*, Madrid 2011, 138-144.

46. *Ibid.*, 136.

47. *Ibid.*, 141.

48. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, I. La percepción de la forma*, 28-29

que el pensador suizo consagra uno de sus estilos laicales⁴⁹, el que mejor representa esa intuición de la Gracia que permite al hombre ser rescatado de la huida permanente de un mundo que lo arrastra sin conciencia hacia la muerte. La aspiración a la felicidad, de la que todos los hombres participan, no es sino una cicatriz y una huella vacía del amor que perdieron, es decir, el signo de la forma que fue negada en el mundo y que vanamente trataría de llenar el hombre con las cosas que le rodean. Sólo Dios puede colmar ese vacío. Entonces paradójicamente el mundo vacío de forma muestra en todo al Dios perdido.

El fragmento de los *Pensamientos* conocido como la «apuesta» (*in-fini-rien*) sitúa al hombre entre lo infinito, que es su verdadera patria, y la nada, que se abre de par en par, puesto que el hombre ha perdido su verdadero infinito, por el pecado original que lo trasladó del orden de la verdad al de las imágenes. Este desgarró interior de lo humano es vinculado a una unidad cuyo significado es la revelación del amor de Dios al hombre: en Jesucristo se reconcilian todos los contrarios. Como hombre y como Dios, Jesucristo es todas las cosas, las sublimes y las abyectas, para santificarlas en sí mismo. Cristo es la instancia omnicomprensiva, es el *mysterium*. Por eso, *la agonía de Cristo dura hasta el fin del mundo*, con un dolor eterno del que se apropia de forma representativa. La huella vacía del amor perdido en el pecador no le permite calcular la distancia que le separa de su autenticidad, de su realidad originaria antes de la negación de la forma.

La figura brota sólo en el instante en que el paréntesis de la unión hipostática, de Dios y hombre, abraza las dos situaciones, superándolas con su comprensión y con su trasvase valorativo. La operación del amor que viene de Dios no sólo confiere sentido, sino que crea forma. El hombre debe conquistarse su eterna felicidad, que es Dios, no por la demostración racional y metódica de su existencia, sino en virtud del ímpetu de su corazón, por la audacia de una apuesta personal, llegando de este modo a contemplar la certeza de la verdad.

3.3 Engendramiento y fidelidad. El esplendor de la forma

El esplendor de la forma aparece, de un modo escatológico, en el último de los modos de relación que señala Balthasar. Es la época en la que la belleza parece manifestarse por doquier a través de la desbordante abundancia de las formas engendradas: envuelve y baña toda la existencia

49. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, III. Estilos laicales*, Madrid 1986, 179-241.

y exige el bien, porque obliga al hombre a permanecer fiel a la sublimidad del contenido vital cuyas formas representa.

La teología cubre su último estadio en el acto de adoración admirativa de la belleza que persiste inescrutable en sus formas. El silencio central que Dionisio Areopagita⁵⁰ considera la Palabra primordial unificadora que está por encima de todas las palabras que tienen sonido. Cuanto más alto vibra su eco, más palabras son necesarias para traducirla. Pero la teología habrá de evitar la pretensión de explicar las cosas hasta el infinito, para, de este modo, respetar en silencio lo escondido de Dios que sobrepasa a los hombres.

La liturgia sagrada es el marco donde Dionisio encuentra la narración del misterio de la Resurrección y el mismo seguimiento de Cristo. La historia entera queda como separada en una forma sagrada y eterna, pues la Iglesia ya no tiene propiamente historia o, mejor, queda transformada en un concierto celeste. No cabe decir que Dionisio elimine el sentido de la historia. La verdad divina se inscribe como un evento en el centro del espacio y del tiempo. Y la unificación del mundo se realiza en la Resurrección, cuyo efecto se prolonga en los sacramentos. Las imágenes sagradas que habitan los sacramentos son el contenido de toda verdadera información. Gracias a ellas alcanza el hombre material una forma según Dios.

La referencia a esta última etapa de la historia no es mera utopía, ya que, en su descripción, Balthasar, esboza cómo ésta se funda en un gozo que no es de este mundo. El acontecimiento comienza con la Encarnación que se anuncia como gran alegría y desemboca en la gran alegría y asombro de la resurrección y de la vuelta al Padre del Hijo de Dios. La dialéctica cristiana entre la cruz y el gozo remiten al misterio en el corazón mismo de Dios⁵¹.

La Iglesia, en cuanto cuerpo y esposa no es nunca el punto central de la forma sobre la que tienen que converger las miradas. Ella es luna, no sol. Reflejo, no la gloria misma. Lo que ella refleja en la noche es la luz de la esperanza para el mundo.

Conclusión

Narra Sören Kierkegaard la historia del mago Virgilio, quien se hizo cortar en pedazos y echar en una marmita para que lo cociesen durante ocho días y poder, mediante este procedimiento, rejuvenecer. De este modo, encargó a uno vigilar que nadie mirara la marmita, aunque el mismo vigilante no pudo rechazar la tentación: era demasiado pronto y, con un grito, Virgilio desapareció bajo la figura de un niño. También yo, sin duda, concluye Kierkegaard, he posado la mirada demasiado pronto en la

50. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, II. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 143-205.

51. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, VII. Nuevo Testamento*, Madrid 1989, 423-436.

marmita, en la marmita de la vida y del desarrollo de la historia y, por eso, no volveré jamás a ser un niño⁵².

Esta historia revela algo del proyecto de la razón omnímoda que pretende, bajo la forma de las matemáticas, el control de la realidad, a la que trata como un experimento. Controla todo, a condición de no mirar nada. Con la curiosidad del alquimista, el proyecto de la razón se desvanece sin haber podido cumplir su objetivo, al que había consagrado su esperanza. Los trozos del mago no pudieron ser reconstruidos, como la realidad diseccionada no puede ser reconducida a una unidad ideal y violenta que sofoca las diferencias. La unidad, propiedad trascendental del ser, quizá con arrugas en el rostro, ha sido sustituida por un juego de magia en el que el sujeto impone mediaciones categoriales e ideas que acaban sustituyendo a la realidad, o, de un modo más dramático, diseccionándola para no ser llevada más a la armonía antigua. Recuperar la belleza implica acoger el esplendor de una unidad que no ha sido impuesta desde fuera al ente en razón de ningún proyecto del sujeto, esto es, ganar para la metafísica un principio de realidad que se entrega como un don y que, con paciencia, el espíritu acoge y hace suya. De la belleza se ha escrito que es el trascendental capaz de reunir en sí todos los demás transcendentales, el esplendor de los transcendentales reunidos. Mientras que la unidad es la identidad del ser consigo mismo, lo verdadero es su identidad con el pensamiento, y el bien su identidad con la voluntad, lo bello es verdaderamente la identidad del ser con el espíritu, pues no es la unidad del ser con una función del espíritu, sino con todo el espíritu⁵³. El carácter trascendental de la belleza añade así a los otros transcendentales una fuerza de totalidad de los que éstos no gozan por sí mismos: lo verdadero es el conocimiento del ser, el bien es su atracción, lo bello es su gozo. Bueno y verdadero, el ser es bello, es decir, el gozo y la felicidad del espíritu. De este modo, la belleza traba las potencias subjetivas del hombre, crea en él un eco del ente unido en sí⁵⁴. La unidad de los transcendentales en tanto que unidad de la verdad y del bien, se da a sí misma una expresión particular esencial en la belleza, que debe tratarse como una propiedad trascendental del ser⁵⁵.

La belleza permite que el hombre, de acuerdo con la imagen de Blaise Pascal, deje de mirar la caza de la liebre con mentalidad de carnicero y disfrute de aquella actividad que le otorga esparcimiento. Es decir, la belleza es capaz de rescatar de la crisis en las que, a juicio de Balthasar, las ciencias

52. S. KIERKEGAARD, *Aut-aut, I. Diapsalmata*, Milano 1976.

53. A. MARC, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Paris 1952, 237.

54. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, 383.

55. E. CORETH, *Metaphysik: eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1964, 2ª ed., 396.

experimentales se adentraron cuando la perdieron de vista y la propia metafísica aceptó, cuando se sometió, vigía ella, al mandato del mago Virgilio, de controlar sin mirar, *more geometrico*. Frente a la facticidad (meras ciencias de hechos, rezaba Edmund Husserl, dan lugar a meros seres humanos de hechos), la belleza garantiza el estupor que da origen al pensamiento filosófico. El vigor de una mirada que, con libertad, pone sus ojos en la realidad y aborta un proyecto que, en el fondo, no era sino el de aquel emperador que se paseaba sin ropas mientras todos mentirosamente laudaban sus inexistentes vestidos. La belleza abre, en el contexto actual, a una mirada libre, que esboza una sonrisa y grita con inocencia: «¡el emperador está desnudo!».

EL ENCUENTRO CON EL PARAÍSO PERDIDO: LOS ACANTILADOS EN LA OBRA DE ANTONIO AGUDO.

MEETING THE LOST PARADISE: THE CLIFFS IN THE WORK BY ANTONIO AGUDO.

Miguel Bastante-Recuerda¹

Universidad de Sevilla

Recibido: 20 febrero 2019

Aceptado: 2 mayo 2019

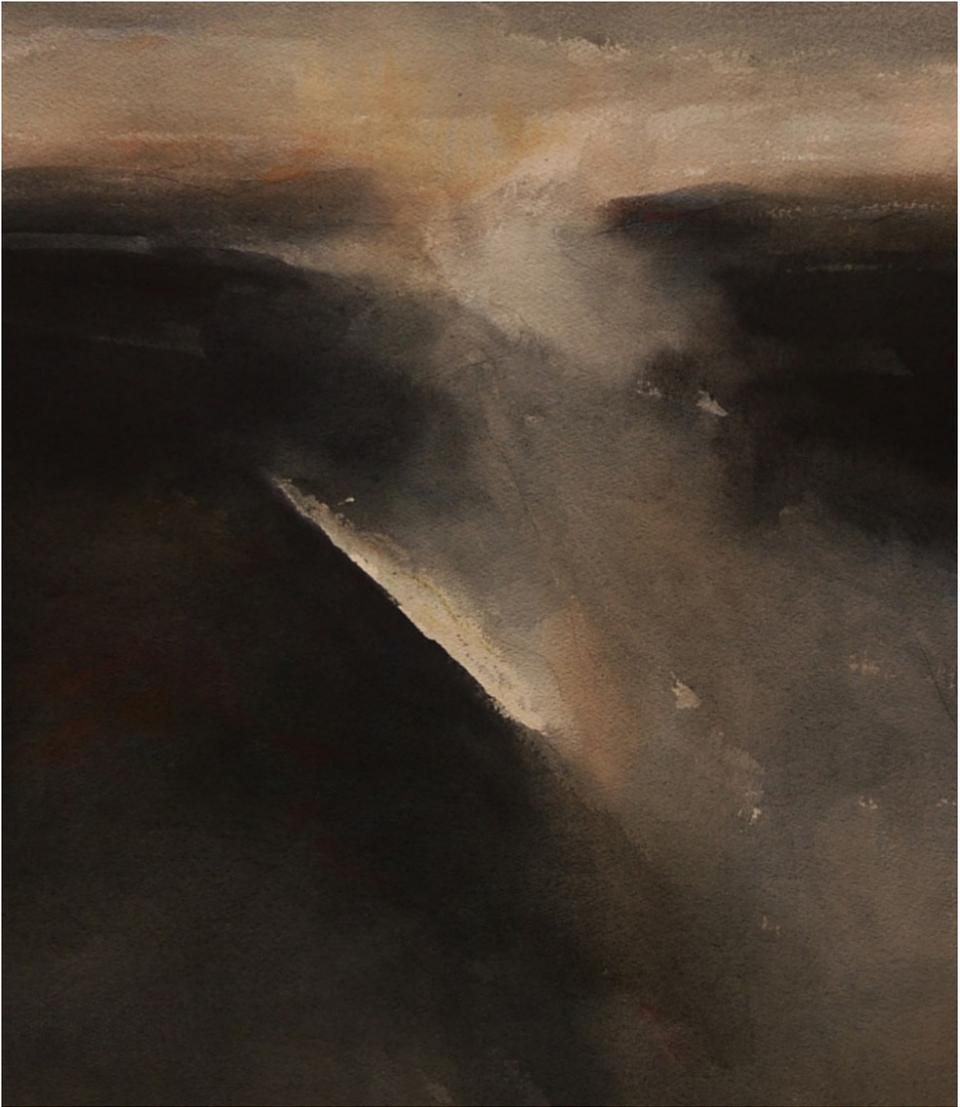
Resumen: El objetivo de este trabajo es hacer una lectura sobre los paisajes de acantilados en la obra pictórica de Antonio Agudo. Un acercamiento a la grandeza de los acantilados desde donde Agudo descubre una nueva visión personal de una naturaleza vigorosa, un Paraíso perdido que encuentra a raíz de sus viajes a las Américas entre Iguazú y la Barranca del Cobre. A través de su proyección artística, representa la nuda realidad, tal y como se presenta ante sus ojos. En resumen, desde una visión holística del paisaje, la experiencia hermenéutica, la lectura reflexiva e incluso lo sublime, van a protagonizar este acercamiento al concepto de acantilado y naturaleza en la obra de Antonio Agudo.

Palabras Clave: Acantilado; paisaje; hermenéutica; arte; sublime.

Abstract: The objective of this article is to lecture on cliff landscapes in Antonio Agudo's pictorial work. An approach to the greatness of the cliffs were Agudo discovers a new personal view of a vigorous nature, a lost Paradise he finds through his journeys to the Americas between Iguazú and Barranca del Cobre. Through his artistic vision, he portrays the nude reality, just the way it presents itself to his eyes. In short, from a landscape's holistical vision, the hermeneutical experience, the reflexive evaluation or even the sublime, will lead this approach to the concept of cliffs and nature in the pictorial work of Antonio Agudo.

Keywords: Cliff; landscape; hermeneutics; art; sublime.

1. (mbastante@us.es) Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Profesor de Ingeniería de Diseño Universidad de Sevilla y Profesor de Master Cámara de Comercio, Sevilla; Licenciado Bellas Artes, Diplomado Arquitectura Técnica y Master en Filosofía y Cultura Moderna por la misma Universidad.



“La Barranca del Cobre”
Acuarela sobre papel
124x110 cm

1. Introducción

El término “acantilado” se refiere a un accidente geográfico generalmente con escarpados y abruptos precipicios. Estos acantilados se refieren, en la obra de Antonio Agudo, a imponentes montañas y cañones de abrumadora geografía. Las transformaciones del propio paisaje y la personal representación que hace Agudo nos plantean una hermenéutica compleja. Sus imponentes acantilados son muestra de una experiencia sublime vivida que, desde su contemplación, plasma en su obra de tal manera que nos despierta sentimientos profundos y nos hace replantear el devenir de nuestra condición humana. Por ello, comprender estos acantilados, como realidad fenoménica, necesita de la interrelación cognoscitiva entre lo objetivo y las emociones. En este sentido, el filósofo y geógrafo francés Agustín Berque, en *El origen del paisaje*, comenta: “descubrir la naturaleza del paisaje, es descubrir nuestra interioridad como paisaje interior”².

Para su comprensión es fundamental afrontar, desde la exégesis interpretativa, una mirada introspectiva que se desarrolle entre los elementos objetivos visiblemente perceptibles y las percepciones subjetivas. De igual manera, una hermenéutica plural nos llevará a una mayor comprensión interpretativa de la obra de Agudo con respecto a los acantilados. Recordar, en este sentido, las aportaciones de Gadamer en su obra *Verdad y Método*, con respecto al concepto de “círculo hermenéutico” de la comprensión. Una relación entre el precomprender y el comprender en el que partimos de unos prejuicios o previos que van creciendo gracias a la pluralidad interpretativa. Desde esta pluralidad debemos posicionarnos como si fuéramos filósofo, artista, geógrafo, historiador y poeta a la vez.

Los acantilados en la obra de Agudo conforman una realidad compleja y como tal no pueden ser comprendidos desde la descomposición de sus elementos y las relaciones objetivas entre ellos. Querer descomponerlo, para hacerlo inteligible, tan solo aumentaría su complejidad y, por ello, debemos afrontarlo desde su totalidad. Desde esta visión holística debemos percibir sus límites desde los cuales, adentrándonos en su interior, aprehender aquellos elementos no visibles necesarios para captar su verdadera esencia.

2. El paisaje de acantilados como objeto de conocimiento

La complejidad del paisaje, como realidad y concepto, ha sido objeto de conocimiento desde la Modernidad hasta el Romanticismo y la Posmodernidad. Es importante matizar, en primer lugar, la diferencia entre

2. Berque, Agustín. *En el origen del paisaje*. Revista de Occidente, 1997, nº189, p. 7-21

naturaleza y paisaje. Cuando hablamos de naturaleza estamos refiriéndonos al mundo natural, al medio en el que nos movemos, aquello que recoge toda la inmensidad e incluso sobrepasa todo límite posible. El paisaje en cambio es una construcción humana que utilizamos para acotar la naturaleza a partir de nuestra percepción del espacio y al servicio de nuestra disposición teleológica. John Wylie hace otra diferenciación entre naturaleza y paisaje: La naturaleza nos absorbe, nos introducimos para sentirla desde adentro, en definitiva formamos parte de ella. El paisaje es diferente, lo contemplamos de lejos, lo miramos, desde la distancia. “¿es el paisaje el mundo en el que vivimos, o es la escena que miramos, desde la distancia?”³.

Pero refiriéndonos a los acantilados y, precisamente a los de Iguazú o la Barranca del Cobre, estaríamos hablando de una naturaleza “salvaje”, un espacio acotado y que Agudo representa en sus obras desde su visión personal del mundo. Un espacio acotado o delimitado por un manto vegetal cubierto por vaporosas aguas y en cuyo interior guarda un tesoro aún por descubrir. En dicho espacio coexisten una lucha o juego dicotómico constante entre contrarios: entre lo visible y lo invisible, entre lo abundante y lo vacío, entre lo emotivo y lo sorprendente, o entre lo borroso o impreciso y lo evidente. Si lo visible se refiere a las formas, los colores y las texturas, lo invisible se centra en la interrelación entre los diferentes elementos y que se encuentran ligadas con las emociones y los sentimientos de quien lo contempla.

Frente a los impresionantes acantilados de Agudo uno queda cautivado y la noción de paisaje se escapa a toda imposición científica. Ni el pensamiento occidental, ampliamente secularizado, puede escapar al concepto de la Edad Media defensora de una fuerza creadora que dependía plenamente de la voluntad de Dios. Obviamente, no en el sentido simbólico religioso de una naturaleza marcada por el pecado original, sino como una naturaleza grandiosa e incluso desconocida que sobrepasa todo conocimiento moderno. Pero tampoco podemos rehusar a los sentimientos y la pasión que experimentamos ante la presencia de esta naturaleza grandiosa y que la razón o la ilustración de la Modernidad pretendieron negar en pleno siglo XVIII. Con la Modernidad y el dominio de la razón, se abandona el concepto aterrador del paisaje. El hombre moderno, ahora sujeto pensante, se hace dueño de todo, incluso de la naturaleza. Pero es la Posmodernidad, con la muerte del sujeto, la que quita toda centralidad

3. Wylie, John. *Landscape*. Oxon, Routledge, 2007, p.1. Apud. Rubio Tenor, M., & Ojeda-Rivera, J. F. (2018). “Paisaje y paisajismo: realidad compleja y diálogos discursivos”, en *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 78, pp. 245–269.

al ser humano, en cuanto al conocimiento se refiere para preguntarse, a partir de ahora, de qué manera puede conocerla.

Hasta el Renacimiento el paisaje tenía una única función: la de acompañamiento dentro de una pintura principalmente narrativa. Era concebido como una especie de escenografía, en la que se ilustraban escenas mitológicas e históricas. Con el Renacimiento, el ser humano empieza a tener una conciencia sobre el paisaje, siendo en la Modernidad donde el artista comenzaría a ser consciente de la narrativa que el propio paisaje podía contener en sí mismo. Volvería el interés por la naturaleza y el paisaje, recuperándola desde su contemplación y la experiencia romántica, sobre todo en aquellos lugares con una gran atracción. Como hecho en sí, son las montañas, los imponentes acantilados, los que despertarían los sentimientos más elevados, un juego entre lo bello y lo aterrador, que atraería al ser humano, desde su pequeñez, en la grandiosidad de la naturaleza. A partir de este momento el artista se convierte en paisajista, deja de ser un artesano imitador de la realidad para exponer, a través del paisaje, un concepto o mensaje. Ya entrado en la Postmodernidad, el artista se siente tan relacionado con el paisaje que trabaja desde y con la tierra, se convierte en un escultor del paisaje, ejemplo de ello es el *Land art*.

3. La experiencia estética de los acantilados.

Desde la contemplación y lectura hermenéutica de los acantilados, en la obra de Antonio Agudo, comprendemos la relación existente entre arte y naturaleza. El artista nos invita a participar de su diálogo a través de sus ojos, de su mirada, y poder entender más allá de la simple apariencia. La mirada del artista consigue ver aquello que otros, en su gran mayoría, no consiguen ver y, por ello, su actitud crítica nos sobrepasa.

En cuanto a los acantilados, como naturaleza salvaje, el ser humano siempre ha experimentado una gran atracción estética, relacionada con la belleza, la cual no se encuentra en la naturaleza misma sino en el sujeto que lo percibe. Por ello Agudo, a través del arte, ha querido representarlo para dejar constancia de su experiencia. Su grandeza o belleza extrema se escapa de toda racionalidad y nos traslada, en ocasiones, a un estado casi de delirio místico. A esta experiencia estética se le conoce con el concepto de sublime y en la época moderna tuvo gran relevancia tanto artística, como cultural e histórica. Una búsqueda de lo sagrado ante una sociedad secularizada en la Europa de los siglos XVIII y XIX, que tuvo gran protagonismo en el Renacimiento, el Barroco y sobre todo el Romanticismo. En este sentido, por su influencia barroca, Agudo, desde una visión más abstracta, aludiendo a lo acuático y lo femenino del mundo, nos presenta estas impresionantes obras de gran formato realizadas en acuarela sobre papel.

Agudo, desde lo más alto de las montañas, como un Friedrich caminado por los picos más elevados, como un caminante sobre el mar de nubes, contempla lo sublime y no deja de escapar el momento oportuno. Desde la necesidad de atraparlo en un recuerdo duradero lo recoge en una serie de magníficas acuarelas para que podamos contemplarlo. En ellas podemos observar la presencia abundante del agua, no solo por su carácter escultórico capaz de modelar grandes gargantas o cañones en el paisaje, sino como generadora de vida, atributo de lo acuático y lo femenino del mundo, arquetipos que Agudo relaciona con el inconsciente colectivo.

Entre las reflexiones de Agudo encontramos las realizadas sobre la Barranca del Cobre y los paisajes de San Cristóbal de las Casas. Su lectura nos ayuda a comprender mejor su percepción y apertura al conocimiento de los acantilados en América:

Yo descubro América y en ella encuentro lo que no encuentro en Sevilla. Encuentro la naturaleza vigorosa, la grandiosidad del paisaje, lo catastrófico del paisaje y el humano como vive en todo esto. Y es posible en el sur de México, Iguazú, y la Barranca del Cobre. No es algo que encuentre y nada más, sino que viene de una búsqueda. Uno siempre busca, no encuentra. No es que viaje a México y me encuentre el paisaje, sino que uno va buscando y es en América que lo encuentro, algo a la vez tan espantoso y tan estupendo.⁴.

4. Análisis de la obra “La Barranca del Cobre”.

Agudo, por su tradición barroca, utiliza para esta obra colores poco saturados y esencialmente oscuros, sobre todo el negro y los colores tierras. Para construir el espacio tridimensional y la perspectiva utiliza grandes contrastes lumínicos, aunque no se centra particularmente en los contrastes cromáticos. El horizonte alto divide la obra en dos partes bien diferenciadas, el cielo y la tierra, situando los diferentes elementos en una composición diagonal descendente que viene desde la parte superior izquierda en profundidad hasta la parte inferior derecha más cercana al espectador.

A nivel iconográfico, esta obra pertenece a la serie de *la Barranca del Cobre*, localizado en la sierra Tarahumara al noroeste de Chihuahua, México. La contemplación detenida frente a la obra nos cautiva y llega a hechizarnos seducidos por la fascinación de lo sublime cuya grandeza, singularidad y belleza extrema, nos lleva más allá de toda racionalidad y nos invita a nuevas reflexiones, llegando en algunos momentos incluso a provocar cierta inquietud por su imposibilidad de asimilación.

Desde un análisis iconológico, observamos el predominio de los colores oscuros, cercanos estos al negro. Estos colores representan lo enigmá-

4. Agudo, A. (Comunicación personal, 21 de Febrero de 2017).

tico y desconocido, pero a su vez aluden a un silencio acogedor y que Kandinsky describiría de la siguiente manera: “El negro suena interiormente como la nada sin posibilidad, como la nada muerta después de apagarse el Sol, como un silencio eterno sin futuro y sin esperanza”⁵. La utilización de colores, principalmente cálidos y con poca saturación, se encuentran asociado de forma directa con la luz. El juego entre colores secundarios e incluso terciarios que van desde los tierras (sienas, ocre y tostados) hasta los negros, aplicados mediante veladuras y aguadas, son por sí mismos, de muy baja luminosidad. Estos colores representan la armonía y la terrenalidad asociada a los ciclos de la vida y la naturaleza, en una estrecha relación con la calidez, la madurez, la estabilidad y la profundidad.

A primera vista apreciamos una atmósfera encerrada entre nieblas y un ambiente umbrío que, de alguna manera, nos causa dolor. Pero si observamos detenidamente la obra podemos apreciar un destello de luz casi blanco que se expande gradualmente en toda ella al más estilo romántico. Es como un hachazo directo en la naturaleza, una herida en la oscuridad para dar apertura a la vida, a la luz de la divinidad y de la creación. Un bofetón a la moral humana implicada con su destrucción pero que a pesar de todo, y como última esperanza, nos deja una apertura, un resquicio para que el artista pueda ‘escarbar’ en ella en su deseo de redescubrirla. De tal manera que este foco de luz se expande en el espacio e influye en nuestras emociones y sensaciones. Una luz que guarda la fuerza de la pintura barroca, pero también es la temática de la obra al más puro estilo renacentista y que por su intensidad de contraste nos recuerda al tenebrismo. Pero todo lo contrario, aunque ese aparente tenebrismo pictórico que nos sumerge en la desesperanza, como romántico de pensamiento y sentimiento, nos sorprende con esa grieta de luz, esa hendidura en la naturaleza que le deja una posibilidad de esperanza al hombre pensativo.

Si en un primer encuentro con la naturaleza nos lleva a la meditación, el encuentro con la herida nos arrastra a la indignación y a la rebelión para finalmente caer en la sublimación y el goce del Paraíso. Este ‘escarbar’ en la tierra como contacto directo con la naturaleza nos recuerda a esas elegías de Miguel Hernández cargadas de expresión y emotividad que en su caso era producido por un sentimiento de pérdida de un ser querido, y ahora podemos equipararlo a ese sentimiento de pérdida del Paraíso, a esa naturaleza que hemos destruido y que aun sabiendo su imposibilidad

5. Kandinsky, Vasili. *De lo espiritual en el arte*. Editorial Paidós. Barcelona, 2004, p.78. Apud. Heller, Eva. *Psicología del color. Cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón*. Editorial Gustavo Gili, SL, Barcelona, 2004, p.129.

ansiamos recuperar, encontrar la calavera del Paraíso y sufrir de desesperación por no poder ayudarla.

Quiero escarbar la tierra con los dientes,
quiero apartar la tierra parte a parte
a dentelladas secas y calientes.

Quiero minar la tierra hasta encontrarte
y besarte la noble calavera
y desamordazarte y regresarte...

Elegía a Ramón Sijé.

5. El encuentro con el Paraíso perdido, una realidad soñada bajo un espacio imaginario y poético.

Bajo todo un escenario barroco de contrastes claro-oscuros, luz y valores cromáticos, Agudo muestra un paisaje sublime donde su grado de abstracción no permite apreciar o diferenciar entre arboleda y terreno, pero sí hace una diferenciación entre cielo y espacio terrenal, envuelto en una atmósfera de niebla húmeda con una visibilidad casi despreciable. Casi se puede tocar ese aire lleno de niebla e incluso puede oírse su estruendoso rugido. Un espacio abierto, pura naturaleza que trasciende al espectador hacia lo sublime. La profundidad mediante contrastes lumínicos y tonales crea un espacio exuberante que juega con volúmenes desvanecidos bajo la luz en oposición con las sombras y cuyo único elemento de transición es el agua evaporada. Este ambiente vaporoso tiene como finalidad frente a la naturaleza abstraerla y crear una atmósfera envolvente y sublime sin contornos. Probablemente sea un espacio concreto percibido por Agudo en un momento determinado o simplemente sea una realidad soñada, un espacio imaginario y poético.

Pero es concretamente la luz, cargada de gran carga expresiva, el principal exponente de la obra. Una luz que desde el silencio más hondo nos transmite paz, nos llena de tranquilidad, y nos muestra la claridad. Según la procedencia de la luz podemos pensar que se trata de un amanecer desde el cual el día comienza a aparecer muy lentamente. Un amanecer como renovación de la esperanza de vivir, del ciclo de la vida, el renacer de un nuevo día.

En definitiva podemos decir que Agudo es un observador incansable, defensor de reeducar “la mirada” ante una vida llena de interferencias visuales y emocionales. Su escepticismo se derrumba cuando descubre el

Paraíso, el edén que todos perdimos y su mirada se vuelve triste ante su deterioro. Esta visión surge a partir del encuentro con el poema de Milton, “*El Paraíso perdido*”, y que hace referencia a una epopeya acerca del mal y el sufrimiento en el tema bíblico de la caída de Adán y Eva. Milton se pregunta el por qué un Dios bueno y todopoderoso permitió la caída cuando le hubiera sido más fácil evitarlo. En este poema se puede apreciar la diferencia entre cielo e infierno, pero no como espacios físicos, sino como estados de ánimo.

... En seguida se yerguen las montañas
inmensas, y sus anchas y desnudas
espaldas emergen hasta las nubes;
sus cimas alcanzan el firmamento.
Cuanto más se elevan los turgentes
montes, tanto más se hundía un vacío
fondo, ancho y profundo, un espacioso
lecho para las aguas...

John Milton

Este poema lo utiliza como preámbulo de una de sus exposiciones, muestra de esa naturaleza, titulada con igual nombre “*El Paraíso perdido*” en Marzo del 92 en el Palacio de la Madraza en Granada. Con esta exposición, Agudo pretender mostrar una nueva visión de la naturaleza, una mirada olvidada que le acompañará en toda su evolución artística con respecto a la pintura de paisaje y los acantilados. Una búsqueda para recuperar ese paisaje que parte de la gran naturaleza, su gran belleza intrigante y sobrecogedora. No solo busca mostrarnos un mundo de sensaciones y de evocaciones, sino que nos hace llegar su mirada del Paraíso perdido, que encuentra en los acantilados con sus abismales cataratas, en los pueblos indígenas, en lo acuático, en lo femenino o en el silencio de un paisaje sombrío y a la espera. Es de destacar cómo, en el catálogo de la exposición, el Rector de la universidad de Cádiz hace el siguiente comentario:

En uno de sus últimos textos, decía Antonio Agudo que “el paraíso que perdimos nunca existió”. Quizás sea verdad, pero la obra de Agudo nos acerca, sin dudar, al

paraíso que vive en el pensamiento de cada uno de nosotros⁶.

Agudo describe el poema de Milton y su visión personal de la naturaleza en la introducción del catálogo de su exposición:

La humanidad descubre el universo arañado y pintando los muros de su religiosidad primigenia; la naturaleza vigorosa alienta las emociones de sus animales más elaborados, abriendo los cauces que recrean la vida y el arte en su totalidad turbadora, trazando el nexo entre ellos como refrendo de su vitalidad inagotable. Libre de pecado, pero subyugada por la Tierra esplendorosa y fuerte, recorre su piel mientras fija la mirada en el firmamento que la conduce durante miles de años y de kilómetros; talla y “araña” los ritmos cíclicos sobre superficies que serán conformadas en esa religiosidad por la concepción uterina del cosmos. Las vulvas que jalonan el largo trayecto paleolítico transiten en su rotundidad simbólica la visión unitaria de la creación; el hombre recrea el mundo mirando a través de la vagina y exterioriza sus emociones mediante la comprobación de la verdad; el misterio de lo oculto es luz intrínseca, y la revitalización del universo (de los días, de los astros, de la caza, del sol) obedece al flujo-reflujo del seno materno como materia que se ordena a sí misma e inteligencia que surge del interior. Lejos de la abstracción-abstrusión que piensa el caos como desorden e irracionalidad, la humanidad troglodita recoge los frutos de la Tierra ordenando su propia mente el ritmo que marcan las señales del universo; “la santidad de lo femenino”, la sacralidad de la inmanencia en su propia regularidad cíclica. El cosmos y el útero, en su equivalencia creadora-re-creadora, alimentan el espíritu que proyecta las imágenes de su vitalidad como refrendo de esa verdad, de ahí que “materia” y “espíritu” fuesen ámbitos compartidos por las emociones, o acaso, un mismo concepto que definiese la propia vida y los signos que la simbolizaban; verdad y sobrenaturalidad formaban un todo que refería a la femineidad de la creación... El paraíso que perdimos nunca existió, el que matamos no puede ser recreado mirando hacia un futuro que no existe⁷.

6. Conclusiones.

Con los abruptos acantilados, Agudo recupera la mirada profunda del paisaje, un espacio sombrío y misterioso de la gran naturaleza. En ellos se encuentra con una nueva visión del mundo donde lo acuático y lo femenino ganan protagonismo y marcan el camino o trayectoria de sus últimas obras. No solo son objeto estético de exposición sino que, gracias a ellas, puede modificar nuestra percepción de la naturaleza. Incluso puede hacernos plantear nuevas experiencias que nos llevan a un conocimiento de tipo

6. Comentario de Martínez Massanet, Guillermo. Catálogo “Antonio Agudo”. Edita: Ayuntamiento de Cádiz; Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Universidad de Cádiz y Galería Benot. Cádiz y Alcalá de Henares, 2002, p.13.

7. Guzmán, María. *El paraíso perdido*. Antonio Agudo. (Exposición celebrada en el Palacio de la Madraza, Universidad de Granada, de marzo a abril de 1992). Edita Secretariado de Extensión Cultural, Universidad de Granada. Granada, 1992.

estético con una nueva apertura desde lo contemplativo a lo mental, a la actitud crítica o e incluso a lo creativo.

Desde lo más alto de la montaña, como aquel caminante alemán sobre el mar de nubes, Agudo mira al infinito entre acantilados rodeados de nubes vaporosas. Un Friedrich del siglo XXI que poetiza sobre el Paraíso, al igual que lo haría Goethe en pleno Romanticismo alemán o el poeta romántico inglés William Wordsworth, quien planteó, a finales del siglo XVIII, una naturaleza a la que podemos acceder desde el éxtasis. Agudo comparte este pensamiento latente de la naturaleza, donde los acantilados y montañas tienen su propia entidad y desde donde el agua, convertida en vapor, nos habla. Una mirada romántica, que sepa conectar con su Yo primigenio, puede alcanzar una visión mística de la naturaleza, más allá de la razón, y descubrir desde la soledad su rotundo silencio o, como Agudo lo definiría, “el Paraíso que hemos olvidado”. Ese Paraíso que, aun habiendo sido perdido por nosotros, seguimos guardándolo en lo más profundo. Nostalgia de una naturaleza salvaje y natural que nos invita a buscar nuevas experiencias y transporta, entre pasiones y emociones, a través de paisajes exóticos. Ante tal naturaleza salvaje e insólitos acantilados, nuestra mente se abandona a sí misma para viajar a una conciencia más alta.

... Un inmenso acantilado
cual si con voluntario instinto de poder
alzara la cabeza...

...inmóvil aumentando la estatura
el grandioso cañón se alzaba entre mi ser y las estrellas
y, sin embargo, con pasos muy medidos
como si de un ser vivo se tratara
andaba tras de mí.

El preludio. William Wordsworth

El artista paisajista, de hoy en día, es consecuencia del romanticismo del siglo XIX. Ya no es un sujeto que pretende controlar la naturaleza desde la razón ilustrada, el sujeto deja de tener un poder dominante y pasa a tener otro más poético o creador de la realidad en la que se encuentra incluido. Desde esta perspectiva, Agudo, como artista heredero del romanticismo, concibe la naturaleza como una fuente de conocimiento más afín a los sentimientos que a la racionalidad. Los límites, filosóficos y estéticos, impuestos por la razón son superados por los sentimientos. Ese es el indiscutible legado del romanticismo.

Agudo contempla como la naturaleza, a la cual pertenecemos, se nos muestra en su totalidad, desplegada ante nuestra percepción. Una na-

turalidad que representa desde la presencia de los acantilados, una escena que rebosa todos los límites externos, llenando todo lo existente e incluso, su grandeza, invade nuestra plena interioridad. Agudo, al contemplar los acantilados, lo sabe y por eso, este espectáculo, no puede ser únicamente propiedad de la razón, sino que, desde una mirada introspectiva hacia la naturaleza, afloran sentimientos y emociones que son la guía de su pensamiento estético y crítico. Estos sentimientos son el instrumento de conocimiento que el artista utiliza para transformar poéticamente la realidad.

Bibliografía de consulta

- Agudo Tercero, A. *Las artes visuales como manifestación de las mentalidades colectivas*. Sevilla: Facultad de Bellas Artes Universidad de Sevilla, 1992.
- Albers, J. *La iteración del color*. Madrid: Alianza, 1984.
- Alfageme Ruano, P. *El Romanticismo Sevillano. Valeriano Bécquer Ilustrador*. Sevilla: Padilla, 1989.
- Arnheim, R. *Arte y percepción visual. Psicología del ojo creador*. Madrid: Alianza Forma, 2002.
- Berque, A. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca nueva, 2009
- Berque, A. *En el origen del paisaje*. Revista de Occidente, 1997, nº 189, p. 7-21.
- Bodei, R. *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela, 2011
- Bürger, P. *La verdad estética*. Revista *Criterios*, La Habana, nº 31, enero-junio 1994, pp. 5-23. Consultado 18.07.2017. Disponible en: <http://www.criterios.es/pdf/burgerverdad.pdf>
- Chavarry, R. *Antonio Agudo y El Realismo de los años setenta*. Madrid: Instituto de cultura Hispánica. Cursos de información y documentación para periodistas iberoamericanos, 1974.
- Cornago Bernal, O. *Barroco y Modernidad: hacia una ética materialista de la representación (de uno mismo)*. Chile: Revista chilena de investigaciones estéticas *Aisthesis*, Nº 50, pp.111-127. Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Filosofía. Instituto de estética, 2011. Consultado el 01.02.2017. Disponible en: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/7127>
- Dewey, John. *Art as Experience. The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Vol.10:1934. Illinois, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.
- Dondis, D. A. *La Sintaxis de la imagen*. Barcelona: Gustavo Gili, 2011.
- Guzman, M. *El paraíso perdido*. Antonio Agudo. (Exposición celebrada en el Palacio de la Madraza, Universidad de Granada, de marzo a abril de 1992). Edita Secretariado de Extensión Cultural, Universidad de Granada. Granada, 1992.

- Heller, E. *Psicología del color. Cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón*. Barcelona: Gustavo Gili, SL, 2004.
- Kandinsky, V. *Punto y línea sobre el plano*. Barcelona: Paidós Estética, 1996.
- Kandinsky, V. *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Katz, D. *Psicología de la forma "gestaltpsychologie"*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A, 1961.
- Köhler, W. *Psicología de la configuración. Introducción a los conceptos fundamentales*. Madrid: Morata, S.A, 1920.
- Köhler, W. *Psicología de la forma: su tarea y últimas experiencias*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972
- Koffka, K. *Principios de psicología de la forma*. Argentina, Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Martínez Massanet, G. Catálogo "Antonio Agudo". Edita: Ayuntamiento de Cádiz; Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Universidad de Cádiz y Galería Benot. Cádiz y Alcalá de Henares, 2002
- Mayer, A. *La Escuela Sevillana de Pintura*. Sevilla: Cajasol. Obra Social, 2010.
- Ojeda Rivera, J.F. y Luginbühl, Y., (2011): "Paisajes de Sanlúcar de Barrameda", en RUBIALES, J. (Coord.) *El Río Guadalquivir*. Vol. II: Del mar a la marisma. Sanlúcar de Barrameda. Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 37-48. ISBN 978-84-7595-256-7
- Panofsky, E. *El significado de las artes visuales*. Madrid: Alianza, 1979.
- Roger, A. (2007). Breve tratado del paisaje. (Ed. by J. Maderuelo). Madrid: Biblioteca Nueva S.L. Roger
- Rubio Tenor, M., & OJEDA-RIVERA, J. F. (2018). *Paisaje y paisajismo: realidad compleja y diálogos discursivos*. Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles, 78, 245–269. doi: <http://dx.doi.org/10.21138/bage.2436>
- Universidad de Sevilla. *Reseña histórica*. Enlace a la página web de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Sevilla. Consultado el 06.04.2017. Disponible en: <https://bellasartes.us.es/resena-historica>
- Viñuales González, J.M. *El comentario de la obra de arte*. Madrid: U.N.E.D. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- Valdivieso, E. *Historia de la pintura Sevillana. Siglos XIII al XX*. Sevilla: Guadalquivir, 1992.
- Watsuji, T. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Woodford, S. *Cómo mirar un cuadro*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1985.
- Wylie, J. *Landscape*. Oxon, Routledge, 2007, p.1. Apud. RUBIO Tenor, M., & OJEDA-RIVERA, J. F. (2018). *Paisaje y paisajismo: realidad compleja y*

diálogos discursivos. Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles, 78, 245–269. doi: <http://dx.doi.org/10.21138/bage.2436>

Yi-Fu Tuan. *Geografía romántica. En busca del paisaje sublime*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

Yi-Fu Tuan. *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Melusina, 2007.

Zimmer, J. *La dimensión ética de la estética del paisaje*. Apud. R. Mata, & A. Tarroja (Coords.), *El paisaje y la gestión sostenible del territorio* (pp. 27–44). Barcelona: Diputación de Barcelona, 2008

Catálogos:

Catálogo Exposición Museo de Alcalá de Guadaíra, (del 7-V-2009 al 7-VI-2009). *Antonio Agudo en el Paisaje*. Sevilla: Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra y Fundación Cajasol, 2009.

Catálogo Exposición Casa de la provincia. *Sobre el Papel, Antonio Agudo*. Sevilla: Obra social Cajasol. Casa de la Provincia, Diputación de Sevilla, 2008.

Catálogo Casa Pemán. *Cádiz a contraluz*. Cádiz: Cajasol; Caja San Fernando; El Monte. Casa Pemán de Cádiz, 2007.

Catálogo. *Antonio Agudo*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz, Universidad de Cádiz y Galería Benot. Madrid: Ayuntamiento de Alcalá de Henares,. Exposición en Cádiz, Baluarte de la Candelaria, Aulario de la Bomba y Galería Benot, del 7-XI-2002 al 1-XII-2002; en Alcalá de Henares, Capilla del Oidor, del 16-I-2003 al 2-III-2003. Cádiz y Alcalá de Henares, 2002

Catálogo Palacio de la Madraza, (de marzo a abril de 1992). *El Paraíso Perdido*. Granada: Secretariado de Extensión cultural de la Universidad de Granada. Palacio de la Madraza de Granada, 1992

Catálogo Galería María Salvat. *Antonio Agudo*. Barcelona: Galería María Salvat, 1989.

Catálogo Galería Vegueta. *Antonio Agudo dibujos*. Las Palmas Gran Canaria: Galería Vegueta, 1982.

RESEÑAS

RICHARD TAYLOR, *La Era Secular*, GEDISA 2014.

Pablo Arnau

Universidad Internacional de Valencia

Cuando Galileo fue amonestado por primera vez ofreció el telescopio al tribunal como prueba de sus afirmaciones sobre el movimiento de la tierra. Ese gesto no fue entendido. No es que nadie se atreviera a mirar por si la realidad contradecía las Escrituras, como suele interpretarse este pasaje. Es que el concepto de experiencia empírica que estaba utilizando Galileo ya no pertenecía al mundo en que vivía sino al nuestro. A nosotros nos parece tan obvio que la realidad se muestra como es bajo la figura de la experimentación, que la actitud de la inquisición nos parece intolerable y retrógrada. Nuestra dificultad para entender esta anécdota en su adecuada dimensión tiene que ver con la manera en que permanecemos cautivos en la *Weltanschauung* tanto como le reprochamos a los poderes eclesiales del siglo XVI.

Entre las muchas evidencias que poseemos como occidentales del siglo XXI hay una que permanece incontestable para una inmensa mayoría de la población: la religión ha sido superada por la ciencia en la medida que el miedo a lo desconocido ha menguado en porcentajes altísimos. De esta forma, se asocia la religión con el miedo provocado por la ignorancia respecto a los peligros del mundo del cual dependen nuestras necesidades. Hay algo de verdad en esta proposición. Aunque lo que tiene de verdad no es lo que tiene como dogma. De la misma manera, se da por sentado que un intelectual tiene que sacrificar su inteligencia si quiere seguir creyendo, como si la secularidad trajera consigo una sola forma de actitud interrogante ante el mundo. Todas esas asunciones no son tan obvias como parecen, tienen algo de impostura en la medida que se quieren hacer valer como la visión del mundo moderna (al igual que había una visión del mundo antigua, o medieval: si algo ha iniciado la modernidad es la distinción entre ser obvio y parecer obvio). Lo que es seguro es que tal maridaje entre saber y descreencia no necesita más explicación: se ha generalizado como tal de una forma masiva y en un momento dado dejó de formar parte de la *intelligentsia* de los europeos para extenderse a nuestra forma de ver el mundo. Esto es hasta tal punto así que los creyentes de cualquier signo han de tener una respuesta para este axioma ante cualquiera con argumentos contrarios o por lo menos deben dar cuenta de por qué para ellos no es tan evidente.

Lo que se desconoce es la historia de cómo se ha llegado hasta aquí: si en 1500 lo normal en Europa era la creencia en Dios, en el siglo XXI lo normal es su contrario. Se podría decir que la creencia que une la visión científica del

mundo con el ateísmo es un nudo de diferentes complejidades (Estructura del Mundo Cerrado) que forma parte de nuestro imaginario social: aquí me propongo exponer cómo Richard Taylor ha tratado de deshacerlo contando su historia en **A secular Age** (2007), publicado por Gedisa en dos tomos. Es esta historia la que no es ni conocida ni evidente para todos. La dificultad para desenredar una narración que no es lineal ni progresiva puede sorprender a más de uno si tenemos en cuenta que en su itinerario se encuentran motivos muy alejados de la descreencia directa en Dios como es el intento de exonerarle de culpa, o el propio Deísmo.

La primera fase de esa historia corresponde al desencantamiento del mundo y el profundo cambio que este provoca en la autoconciencia: el final del mundo **paleo-durkheimiano** o mundo del *Ancien Régim*. [En sentido muy amplio para Durkheim la religión es el mayor cohesionador social: inaugura un tiempo y un espacio que pone en juego lo sagrado y lo profano: el por qué a uno se le cae el alma al suelo al ver el nuevo Mes-talla]. Desde el punto de vista de la ciencia se habla de superación de la superstición y el alcance de la verdadera descripción del mundo: una especie de mayoría de edad en la que dejan de creerse en las creencias infantiles que, por fortuna, han sido refutados por la ciencia. El mundo paleo-durkheimiano estaba por así decir, plagado de magia: significados y simbologías, fetiches y conmemoraciones, provenientes de la memoria ancestral y sometidos a la expurgación de la doctrina de la cristiandad. La iglesia latina sometió tales significados a una judaización en la que o se colonizaba la creencia o costumbre o se abandonaba. La modernidad entra en la historia viéndose a sí misma como la mayoría de edad de la mano de la ciencia. Cuando se encuentran las verdaderas causas de un fenómeno, desaparece el miedo y, junto con él, al tratamiento mágico-religioso.

Esta manera de ver las cosas es bastante simplista. Lo cierto es que el desencantamiento del mundo se inicia dos siglos antes: después de las distinciones escolásticas de mundo natural y mundo sobrenatural, el nominalismo tiende a separar ambos mundos preparando una visión del mundo donde se desestima los milagros, lo sagrado como concentración de la realidad, y en el orden de lo humano la providencia, el plan de Dios coprotagonista de la historia, las tradiciones y reliquias, y, sobre todo, la aparición de un tiempo secular autónomo que no necesita las referencias al tiempo mitológico. La desaparición de los *idola*, como dice Bacon, nos permite utilizar el mundo según nuestros propósitos y dominarlo. Se suele tomar estas declaraciones de Bacon como una prueba evidente de esta forma de entender la historia de las ideas; pero somos incapaces de entender que el propio Newton es un experto alquimista y un erudito en la interpretación de las escrituras. Se parece a la interpretación que se hace de la magia de las culturas primitivas en las que se omite que estas utilizaban a

la vez la técnica, dando la sensación que la magia era una pseudo-técnica fruto del desconocimiento de nuestros antecesores de las verdaderas causas que mueven el mundo.

Lo cierto es que el proceso epistemológico está mucho más mezclado con la historia de lo que se cuenta. La razón instrumental como verdadera actitud ante el mundo casa perfectamente con lo que Elías ha llamado proceso de civilización: el yo se disciplina y adquiere intimidad y, por tanto, individualidad, mientras que las organizaciones sociales dejan de estar informadas por la monarquía sagrada: un nuevo orden social aparece en el universo, al que Taylor llama mundo **neo-durkhemiano**. Tal orden social consiste en el vaciamiento de los significados tradicionales y en la aparición de un nuevo concepto de agencia y con él de experiencia. Tal experiencia desentendiend cualquier signo orgánico entre el mundo exterior y el ser humano al que se identifica mejor con la mente o con la autoconciencia al modo cartesiano. Taylor ha llamado a este imaginario social marco inmanentista: el hombre se encuentra ante el desierto de lo real, parapetado ahora con su razón que le permite por un lado dominar el mundo y por otro quedar separado y por tanto igualado respecto de sus congéneres: la razón trata también de buscar un nuevo orden social de mutuo beneficio bajo el supuesto que todos elegimos racionalmente y poseemos una actitud general de benevolencia.

El yo poroso con el mundo comienza a desvincularse hacia un yo impermeabilizado, cuyas posibilidades de elección crecen exponencialmente: del marco inmanente (que encierra al hombre en una campana de cristal) surge una supernova de posibilidades con respecto a la creencia de formas que antes no habría siquiera imaginado. El reino de los fines se perdió para siempre bajo el nuevo reinado de la individualidad y la interioridad. Aunque Taylor señala a la Reforma como causa del cambio del imaginario social -es obvio que según Marín, los órdenes mendicantes iniciaron este largo proceso-, el punto de inflexión hacia el nuevo orden es la ilustración y la revolución sangrienta, aunque en sentido estricto tal cambio se produce en la fundación de los Estados Unidos en su declaración de independencia.

Hay que señalar que la nueva ciencia no tuvo su influencia masiva hasta las declaraciones de Darwin ante el parásito intraocular. Para entonces la Reforma había forjado en el imaginario social de los europeos la santidad de la vida ordinaria sin excepciones, la disciplina, la austeridad y el autocontrol y con ella la creación de un orden armonioso entre los individuos. El conocimiento de Dios empezó a ser relegado a la fe de un gran diseñador en la distancia (Deísmo). Poco o nada quedaba en el orden público de las manifestaciones de culto, las costumbres religiosas (relega-

das al desprestigio de la magia o la superstición). El mundo protestante interiorizó la sacralidad a la conciencia individual.

El mundo **neo-durkhemiano** se define como la fase de secularización intermedia o la era de la Movilización en el sentido de que los poderes externos se desembarazan de los valores religiosos y estos se hacen valer y obtienen un lugar paralelo al poder político pero siguen siendo referencias morales. Las prácticas sociales de las religiones son toleradas en las nuevas democracias, en especial la estadounidense. Estas prácticas religiosas se mueven ahora en un marco inmanente sometidas a la libertad de las conciencias. Esto significa que el marco inmanentista puede estar abierto a poderes superiores o pero que también pueden negarlos.

Es el funcionamiento de la sociedad y de sus instituciones, la primera deriva que toma la forma secular. Dios está presente en la forma que debemos organizarnos según sus designios. El orden y la prosperidad de esta sociedad es una finalidad en sí misma y las fuerzas que lo ponen en peligro se aplacan mediante la racionalidad científico-tecnológica. Los desórdenes derivados de la violencia o la agresividad se medicalizan en las nuevas ciencias terapéuticas (se trata de exculpar también a la naturaleza humana). El lugar del encantamiento se instaure en las fuerzas psíquicas, catapultando la expresión artística en una supernova tan extensa como la religiosa. Es esta interioridad la que cataliza lo religioso en forma de búsqueda individual o mediante grupos de acción. El cristianismo sigue teniendo un lugar acotado y sin embargo puede constituirse en religión civil, como en Norteamérica no en el sentido de su confesionalidad sino en la libertad garantizada por Dios (al que se le da carácter de vínculo último de la sociedad).

Según Taylor las luchas culturales que ocurren en el seno de una sociedad neo-durkhemiana, en el fondo descansan sobre dos tipos de marcos inmanentes, uno de los cuales sigue abierto a compromisos con la religión. Lo que importa aquí es averiguar cómo estos marcos inmanentes parecen trenzarse con una epistemología o un modelo óptico del hombre al que llama **humanismo exclusivo**. Según éste no puede admitirse nada que no provenga del materialismo como fuente de validez cognitiva. Cuando el humanismo exclusivo decreta que es irrefutable que Darwin invalidó la Biblia está diciendo, sin saberlo, algo exactamente verdadero según su epistemología. Su humanismo se ha convertido en una figura de Wittgenstein (lo impensado de Foucault) que responde a una forma de ser cautivos de premisas que se toman como auto-evidentes.

Sin embargo, hagamos sólo un parón en la noción de mundo y de experiencia del mundo que nos ofrece este humanismo exclusivo: El mundo es un páramo de movimientos regidos bajo leyes físico-químicas (respecto a las leyes bio-mecánicas se suele pasar de puntillas por falta de capa-

cidad holística: aunque se postule el azar como principio último, la razón científica todavía tiene muchas dificultades para tratar con los fines orgánicos; tiene miedo de ser acusada de antropomorfizante). La educación que recibimos oculta este mundo y nos instala en un mundo comfortable con significaciones y promesas (a la manera del mundo paleo-durkhemiano). Pero ese espacio de tiempo dura hasta la época adulta en que tenemos que enfrentarnos con la realidad. Entonces, con mucho pesar de nuestra parte, abandonamos la cálida luz de la religión o de Papa Noel, abandonamos la pusilanimidad, y nos enfrentamos al mundo de una manera responsable y conedores del beneficio que otorgamos a la sociedad. (Al menos así se detallan todas conversiones del siglo XIX, como si los contenidos religiosos no estuvieran unidos a prácticas, ritos y costumbres). El ateísmo elegido de estos intelectuales lo refieren biográficamente como un paso de valentía ante lo inhóspito del nuevo mundo pero necesario si se quiere describir el mundo tal-como-es.

El mundo **neo-durkhemiano** ha hecho irreversible el marco inmanentista pero no necesariamente con él el humanismo exclusivo. El hecho de que se ponga en duda el vínculo entre cristianismo y civilización, o que la religión civil norteamericana empieza a ser cuestionada, supone un nuevo punto de inflexión hacia lo que Taylor ha denominado mundo **post-durkhemiano**. Este da por sentado que el individuo impermeabilizado respecto al universo y la sociedad puede delegar sus compromisos éticos en el derecho civil y penal, que la capacidad de agencia se basta con la razón instrumentalizada, y que la sociedad postmoderna burocratizada e igualitaria no le pide ninguna respuesta ética o estética: no las necesita. El mundo tal como lo conocemos puede funcionar sin la apelación de un orden trascendente, sin la idea de providencia, por ejemplo. La sospecha de que tal mundo acabará deshumanizado, que el orden social depende en última instancia de un garante solvente de los derechos humanos, está perfectamente sopesada, si no anulada, con la sospecha de que la religión no puede ofrecer el orden significativo que calme las pretensiones de eternidad. A cualquier tipo de creencia de rango absoluto solo se le pide que no salte al ámbito público. La cuestión radica en el hecho de que lamentablemente esa neutralidad está vigilada, según cree Taylor, por un marco inmanentista cerrado y extra-sensible a cualquier señal de apertura. Es más, considera que la religión es un reducto destinado a deshacerse en las conciencias aisladas porque de verdad cree que su tiempo ha pasado. Para ella la creencia es una extravagancia que se puede hacer muy peligrosa cuando se comparte porque es alérgica a cualquier comunidad diferente de la burocrática-estatal. La familia, un club de lectura, o incluso un club de fútbol, son cultivos que el estado tiene que soportar de mala gana si no puede acceder a ellos. Es en esto ámbitos donde han ido apareciendo tam-

bién nuevas formas de religiosidad, ocultas y desconfiadas de los poderes públicos ante la amenaza de fanatismo.

El mundo **post-durkhemiano** es aquel en que la pregunta de Dostoievski se ha hecho plausible: es necesario elegir creer a Jesucristo o a la verdad, y ha dejado de serlo definitivamente la afirmación de Ivan Karamazov: Si Dios no existe, todo está permitido. La forma en que se han hecho evidentes estas afirmaciones tiene que ver con la no apertura del marco inmanentista en el que se entiende la religión ajena al humanismo. Eso implica por ejemplo reducir el término de pecado a patologías terapéuticas, en las cuales sólo un psicoanálisis propone un significado para el paciente, como un sucedáneo de la antigua lucha entre el ser humano y el mal. El hombre o mujer exitoso que encuentra un vacío último en sus actos, se interpretará como un desequilibrio subsanable farmacológicamente.

Esto se ve especialmente en la cuestión al sentido de la vida. En el caso de aceptar tal sugerencia de un sentido superior a nuestros bienes y plenitud, el materialismo a menudo se encuentra con los mismos escollos que critica (además de no poder ofrecer a los mártires un reconocimiento). Pero dejado esto de lado (puesto que el sentido solo puede ser motivo para el observador) ni el auge de la secularidad moderna soporta una crítica a la epistemología moderna que sostiene la muerte de Dios, ni las religiones se identifican con las versiones teóricas de la religión que le ofrece la razón desvinculada.

El sentido de la vida es una pregunta particularmente moderna y particularmente maltratada desde el punto de vista del individuo disciplinado e impermeabilizado. La única forma de tiempo que es considerada real es la homogénea y lineal, aún estando en perpetua contradicción con nuestra manera de vivir el tiempo. Si la fuente del significado válido sólo puede venir del tiempo lineal, la vida del hombre moderno se ve abocada al hastío y a la repetición. Pero la repetición era una característica esencial del mundo encantado: la referencia a un tiempo primigenio, a la simultaneidad de múltiples tiempos, sólo tiene cabida en el mundo de la expresión artística. El hecho es que necesitamos establecer puntos de inflexión en el tiempo, que no todo tiempo vale lo mismo, que hay conmemoraciones, solapamientos y tiempos de Kairós, momentos de suerte o de oportunidad. Lo definitivo tiene la forma de ciclo, y a pesar de la negación de trascendencia de la muerte, lo cierto es que se convierte en una fuente de significado de primera índole. Ninguna crítica desde el ateísmo a la infantilidad de la creencia en la vida futura puede desprestigiar la memoria o la conmemoración de los seres queridos.

Taylor quiere apuntar hacia el futuro de la religión. Una vez descubierta la impostura de nuestro imaginario social, ¿no se podría dejar por zanjada la situación contemporánea en términos de desviaciones de los

imaginarios sociales? Pero la historia no se puede aislar de la situación que ha producido. Nos conformaríamos con que el marco inmanente dejara de estar sobradamente seguro de su cierre excluyente. Es posible que la descripción de la religión como teoría de las necesidades del hombre pueda entonces tener en cuenta esa nota que caracteriza a la experiencia religiosa en donde los requerimientos de lo divino entran en juego.

ENRIQUE ANRUBIA, *La soledad*. Editorial Síntesis, Madrid, 2018. 270 pgs.

Por Jaime Vilarroig

La editorial Síntesis ha inaugurado una nueva colección de ensayos bajo el nombre de “Emociones, afectos y sentimientos” coordinada por el catedrático Ramón Rodríguez. El primer libro aparecido en esta colección está escrito por el profesor Enrique Anrubia, y en él disecciona con afilado bisturí la soledad contemporánea y las causas que han llevado a ella. Anrubia divide su estudio en tres partes: qué era la soledad ayer (formas del ser y del estar poco humanas), qué es la soledad hoy (sentimiento propio de mi humanidad y condición de posibilidad de mi vida), y qué será quizás mañana. Anrubia resume así su tesis: en la antigüedad la soledad era una forma de ser (que no pertenecía al ser humano), pasó a una forma de sentir, para finalmente convertirse en la actualidad en una forma de vida. Ser, sentir, vivir.

En la primera parte, titulada “Ayer”, el autor hace un recorrido de la soledad como un modo de ser. El análisis posee la perspectiva de una filosofía de cultura y posiblemente no lo abandona hasta el final del libro, donde se hace algo más especulativo y hermenéutico. Así, en esta primera parte se acomete la soledad en el relato de la tradición judía, o en la griega. Para Aristóteles y los griegos solo los dioses y las bestias vivían solos, por eso el destierro (la privación de compañía) equivalía a la muerte. Si para el pensamiento judío la soledad va asociada a la genealogía (no tener descendencia como el en el caso de Abraham) en el pensamiento griego asistimos a una soledad ligada al territorio y a la polis (Cap. 5).

El concepto de desierto (y de la soledad que conlleva) es el puente interpretativo que le sirve al autor para entrar en el cristianismo y en los modelos solitarios de vida monástica y eremíticas. Lejos de algunas interpretaciones contemporáneas, el cristianismo para Anrubia no es propiamente el nacimiento de la individualidad sino el nacimiento de una nueva interioridad; en el cristianismo la pregunta no es quién soy yo, sino quién soy yo para ti (Cap. 7). De ahí que aparecieran formas de vida comunitaria, como la benedictina, donde soledad y comunidad no se contraponían entre sí. Ese mundo religioso será el que se hermane como contrapunto con una corte medieval y renacentista que alberga una privacidad que Anrubia desvela en la metáfora de la creación arquitectónica del pasillo. Es esta, sin duda, una interesante y novedosa versión de aquella otra de Norbert Elias sobre el proceso de individualización moderno.

Ejemplo de esto será el concepto de “beso”, cuya historia cultural traza con precisión Anrubia, (Cap. 12), o la figura del humanista (distinto del monje y del cortesano) que también busca la soledad pero para pensar más libremente.

te, o la decoración palaciega; así lo evidencia Descartes junto a su estufa o el filósofo inmortalizado por Rembrandt (Cap. 13); o la genial comparación entre Robinson Crusoe en lo literario y Kant en lo filosófico, donde la libertad se empieza explicar con absoluta y solitaria autonomía del mundo.

Será el Romanticismo el repunte de una soledad que ya en perfecto cercado, se autoentenderá como sentimiento. El hombre se encuentra, cual nuevo Polifemo, autónomo y tremendamente solo (Cap. 16), porque ese nuevo ser en perpetua agonía asfixiante que busca compañía es el Frankenstein de Shelley. La revolución industrial (con Marx de fondo pero también con el Romanticismo al lado) hará que la técnica sea percibida como un elemento emancipador (Cap. 17). Casi todo el siglo XX será un sentimiento de soledad que busca liberarse de él mediante la tecnología.

Pero es sin duda la segunda parte del libro (la que atañe a los siglos XX y XXI) la más interesante. El análisis de nuestro “Hoy” se abre con el desarrollo de la técnica y la sensación de seguridad que nos proporciona. Anrubia va a tratar temas tan sugerentes como la soledad en las nuevas compañías (inteligencia artificial, mascotas), incluso la más avanzada ciencia que explora mundos posibles para saber que no estamos solos. Con el dominio de las nuevas tecnologías de la información lo real se desplaza hacia lo virtual. Tres consecuencias: la tecnología aísla, en ella el único medio de relación con el otro es la competición, y por tanto la relación con el otro se atrofia. El sujeto contemporáneo es espectador (porque se dedica a contemplar la vida virtualmente), espectro (porque en los medios la presencia del yo se evapora) y especulador (porque reforzamos nuestra identidad en competencia con los demás) (Cap. 21). Con las nuevas tecnologías el paradigma de la “conexión” ha desplazado al de la verdadera conversación, pero la “conexión” requiere como condición de posibilidad y punto de partida que el yo esté aislado del mundo que tiene enfrente (Cap. 22).

Junto con la ciencia y la tecnología Anrubia analiza elementos culturales no tan habituales y sin embargo necesarios para entender nuestra soledad: la comida enlatada o la aparición del restaurante como figuras novedosas del comer solitario (Cap. 23). La arquitectura y la creación del *loft*: si en las cortes renacentistas apareció el pasillo que possibilitaba la intimidad-soledad en la casa, frente a la casa-comunidad antigua, en nuestro *loft* postmoderno el pasillo se ha convertido en casa individual y solitaria (Cap. 24). También aparece el turismo como viaje que permite la soledad, los videojuegos solitarios o el deporte sin equipo dentro de un gimnasio, etc.

Por otro lado, el crecimiento exponencial de la psicología es una de las institucionalizaciones más evidentes del yo solitario y puro conflicto con el otro. La psicología se hace teológica y soteriológica cuando se convierte en autoayuda. Pero claro, si es uno mismo el que se tiene que ayu-

dar, inevitablemente crecerá la sensación de soledad por más capaz que sea uno de ayudarse a sí mismo (Cap. 27).

Cada vez somos más independientes; pero si en un principio la independencia puede divertir a la postre provoca aburrimiento, tedio y estrés. Aburrirse no es no tener nada que hacer sino no tener a nadie con quien ser, lo cual es también estresante y depresivo (ambos tres, fenómenos propios del siglo XX) (Cap. 28). La sociedad del bienestar ha propiciado que en algunos países uno de cada cuatro habitantes muera solo, o que el 40% de la población se sienta sola. ¿Cuál es el problema? Hemos confundido libertad con autonomía, y autonomía con independencia. Sin embargo, Anrubia explica que “la libertad no se basa en mi independencia, sino en mi relación con el prójimo”, o, dicho de otro modo, la conquista más oculta y desastrosa de nuestra forma de vida es el derecho a no tener que relacionarnos con nadie (Cap. 29).

En los últimos capítulos el profesor Anrubia conforma un análisis magnífico de nuestra situación (la soledad ya no es solo un sentimiento sino que es la condición de posibilidad del vivir actual) y se apunta el error conceptual que subyace: la libertad no es opuesta a la necesidad del otro. Somos seres que para ser libres necesitamos de los demás. No es sólo una relación a lo Buber (yo-tú) sino la comprensión de la forma comunitaria de vida que nos resulta propia y esencial.

El estudio está escrito con la maestría de un crítico agudo de la sociedad contemporánea que sabe leer entre líneas lo que nos está pasando. Quizá en ocasiones encontramos párrafos demasiado largos, pero el resultado final es encomiable y su lectura placentera. Nos hubiera gustado encontrar soluciones más concretas al problema que apunta, pero sería pedir demasiado a un libro de filosofía. Lo que sí se encuentra es un análisis sugerente y novedoso del problema y unas preguntas que están en la actualidad más actual.

CARLOS BEORLEGUI: Humanos. *Entre lo pre-humano y los pos- o transhumano*, Santander/ Madrid, Grupo de Comunicación Loyola (Sal Terrae/UPCO), 2018, 648 págs.

Teodoro Izarra

Una de las características esenciales de nuestra especie es la capacidad, y la necesidad, de preguntarse por su propia identidad. Y si, a lo largo del tiempo, tal preocupación se ha situado, en un primer momento, en un contexto religioso (etapa teocéntrica), para posteriormente en un contexto comparativo de culturas (etapa antropocéntrica), tras el evolucionismo darwiniano la búsqueda de la esencia de lo humano se ha tratado de solventar en el horizonte de la comparación entre lo humano y el resto de las demás especies vivas (etapa zoocéntrica o biocéntrica).

Así, si hasta no hace mucho se aceptaba el supuesto humanista de la diferencia cualitativa entre los humanos y los demás animales, se va extendiendo cada vez más la pretensión de que la especie humana tiene que diluirse entre las demás que componen la biosfera, por lo que se urge a desbancar a los humanos del pedestal de superioridad en que se habían colocado. La pretensión de Carlos Beorlegui, en su nuevo libro recientemente publicado, se centra precisamente en examinar los diferentes capítulos comparativos entre humanos y demás animales (sobre todo, los grandes simios, las especies más cercanas en el ámbito evolutivo), para ver en qué medida estas pretensiones anti-humanistas tienen o no consistencia.

La primera parte del libro (la más amplia, con seis capítulos) se halla focalizada en este análisis comparativo en el ámbito de la genética, de las aportaciones de las neurociencias, de los saberes que nos aportan las vicisitudes del proceso evolutivo, y de la emergencia de la cultura humana en dicho proceso, así como las peculiaridades de la mente humana y de nuestra estructura comportamental. Las conclusiones que Carlos Beorlegui considera se pueden sacar de estos análisis comparativos es que, aunque en el ámbito genético, neurológico y evolutivo (temas de los tres primeros capítulos) no se pueden sacar conclusiones definitivas, en la medida en que las diferencias entre humanos y demás animales sólo aportan diferencias cuantitativas, no ocurre lo mismo en el ámbito del análisis de la cultura, de las cualidades de nuestra mente (autoconciencia, pensamiento simbólico, lenguaje, etc.), así como de los rasgos específicos que conforman nuestra estructura comportamental (libertad, capacidad ética y responsabilidad). Es, por tanto, en el ámbito de estos tres aspectos donde se sitúan las bases que nos permiten seguir defendiendo,

en opinión de Carlos Beorlegui, las tesis de un humanismo crítico y renovado, y advertir las debilidades de las tesis de los diversos reduccionismos biologists.

En definitiva, frente a las tesis extremas que sobre lo humano se suelen presentar y defender, considerándose a veces como las únicas existentes y alimentándose mutuamente en sus disputas (el reduccionismo naturalista y el dualismo espiritualista), la tesis antropológica que propone Carlos Beorlegui es la denominada *emergentismo sistémico*, que trata de conjugar en la definición de lo humano tanto la continuidad evolutiva de nuestra especie respecto a las demás, como también la ruptura cualitativa o el salto emergente de un modelo nuevo de vida, la humana, consistente en una nueva estructura mental y comportamental, explicativa y posibilitadora de nuestras específicas cualidades y características.

Resultado de estas características específicas de lo humano es la capacidad que poseemos de ser conscientes de nuestro específico lugar en el mundo, de habernos liberado en parte de los constreñimientos biológicos para abrirnos al ámbito de la cultura, y de la capacidad de descubrir las leyes que rigen el universo, tanto en el ámbito de lo físico como de lo biológico y mental. Y no sólo tenemos capacidad de descubrir las leyes que rigen los diversos ámbitos de la realidad (y también la nuestra), sino que vamos teniendo también capacidad de intervenir en ella, así como en las estructuras que conforman nuestro genoma. La extraordinaria e inquietante capacidad de las nuevas tecnologías (nanotecnologías, biotecnologías, ciencias cognitivas e Inteligencia Artificial (IA), así como el manejo de los datos con las capacidades de las máquinas informáticas, los denominados *big data*) a la hora de intervenir sobre todo en el ámbito de nuestra realidad corpórea es lo que está haciendo pensar a muchos intelectuales y científicos que nos hallamos a las puertas de una nueva etapa de nuestra historia, que denominan post-humana o trans-humana, momento en el que la especie humana habría sido sobrepasada por los ciborgs y las máquinas superinteligentes.

El autor dedica los dos últimos capítulos de su libro a reflexionar sobre los retos que estas nuevas tecnologías, sobre todo las biotecnologías y la IA, nos están presentando. La problemática que nos plantean estas nuevas e impresionantes potencialidades humanas no sólo se sitúan en el terreno técnico (como es el caso de la clonación humana o de la posibilidad de conseguir la inmortalidad), sino sobre todo en el ámbito de la ética y de las consecuencias sociales y políticas. A la hora de presentar y justificar razones de peso que permitan diseñar o establecer líneas rojas ante las potencialidades e inercias técnicas, es necesario plantearse de forma rigurosa si podemos apelar a una naturaleza o esencia humana que no sería lícito, desde el punto de vista ético, transgredir ni transformar, así

como quiénes serían los encargados, y cuál sería el modo de hacerlo, de definir los ingredientes básicos de esa supuesta naturaleza o esencia de lo humano, al mismo tiempo que la forma de evitar que sean las inercias de la mentalidad capitalista individualista las encargadas de resolver estos retos en beneficio de un libre mercado tecnológico que nos depare una sociedad más injusta y desigual de la que ya vivimos, y en la que sólo una parte de la humanidad pueda acceder a las ventajas (y riesgos, claro está) que estas nuevas tecnologías pueden aportar a la curación de enfermedades y al *mejoramiento* de lo humano (tanto en lo fisiológico como en las capacidades cognitivas y morales).

Esta compleja e insoslayable problemática es analizada por Carlos Beorlegui en los dos últimos capítulos, sin la pretensión de presentar fórmulas y respuestas definitivas (porque no las hay), sino más bien resaltando la importancia y complejidad de estos retos, y la necesidad de que la opinión pública (no sólo los científicos y demás intelectuales) reflexionen sobre ellos, con una actitud que se distancie tanto de la frivolidad irresponsable como de un alarmismo incontrolado.

LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA LANDA
(eds.): *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*, Logos Verlag Berlin, Berlín, 2017.

José Antonio Cabrera Rodríguez

El presente volumen versa sobre un conjunto de temas imprescindibles a la hora de analizar la experiencia humana desde un prisma filosófico actual. *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas* nos ofrece doce lecturas, frescas y heterogéneas, en torno a esas dimensiones constitutivas de lo humano que son el cuerpo, el tiempo y los afectos, una terna triunfadora que desde antaño ha dado mucho que hablar.

Comenzando con una clara y bien delimitada introducción a esta obra colectiva, los editores, pertenecientes al grupo de investigación *HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica*, señalan el hilo conductor de las investigaciones. Tras ella, el primer artículo, firmado por Javier San Martín, “Fenomenología y ciencias cognitivas”, arranca del distingo orteguiano entre vida biológica, psicológica y biográfica para, adoptando un enfoque fenomenológico, situar el eje de coordenadas de un discurso conducente a colocar la antropología fenomenológica en convivencia con las ciencias cognitivas y la psicología. Puesto que la neurociencia pretende reducir la comprensión de la complejidad humana al estudio simplificado del cerebro, sus operaciones y actividad, descuida el carácter normativo y abierto al pluralismo que ostenta la realidad humana, pluralismo por el que vela justamente la fenomenología, y gracias al cual quedaría ilegítimada la cosificación de la dimensión biográfica de la vida: la neurociencia se vería así impotente para explicar fielmente aquella condición originaria y anterior al estudio de la conciencia y del cerebro, ese *prius* que es la vida multiforme y posibilitadora de la actividad científica.

Asimismo, introduciendo el también fenomenológico concepto de “intencionalidad” en el título de su artículo, traza Rodríguez Valls su reflexión antropológica sobre el cuerpo y las emociones. Con “Afectividad e intencionalidad del cuerpo”, Rodríguez Valls rastrea la importancia de la dimensión emotiva en la vida humana, que, aun teniendo un anclaje neurovegetativo común con el resto de animales provistos de sistema nervioso, desborda las raíces meramente evolutivas y en consecuencia trasciende la explicación darwinista. En efecto, por más que compartamos con los animales las seis emociones básicas ya propuestas por Ekman, también nos atañen vivencias afectivas exclusivas

de la estructura de nuestra subjetividad, como son las fundadas en la voluntad (angustia existencial) y en la inteligencia (risa). A través de un recorrido que atiende a diversos resultados del evolucionismo (Darwin), la neurobiología (LeDoux), la psicología (Ekman, Kahneman, Goleman...), el existencialismo (Kierkegaard), etc., Rodríguez Valls resalta el papel primordial desempeñado por la fenomenología al considerar el cuerpo vivo como instancia que escapa a cualquier resolución en clave reduccionista (naturalismo fisiológico), pues “el cuerpo vivo es el que posee la intencionalidad que le hace entrar en diálogo con el medio y con los otros organismos vivos” (p. 73), y ello orientado desde una cultura y un proyecto de libertad personal que le hace contar con los demás (comunidad intersubjetiva) a la hora de llevarlo a cabo.

Seguidamente, se suceden dos artículos que bien pudieran encasillarse bajo un mismo rótulo catalogador: Heidegger y la reflexión sobre la corporalidad. En el primero de ellos, “Corporalidad y existencia en Heidegger”, la editora de la presente obra, Rodríguez Suárez pone en valor la existencia de un pensamiento sobre la corporalidad propiamente heideggeriano, frente a la crítica de Sartre, quien negaba al pensador alemán que se hubiera preocupado por disertar sobre el cuerpo en su sistema ontológico. Muy al contrario, Rodríguez Suárez evidencia cómo Heidegger tuvo en cuenta la corporalidad en sus *Seminarios de Zollikon*, si bien no desde la concepción sustancialista heredada de Descartes (dualismo antropológico), sino desde una perspectiva hermenéutica en la que el cuerpo se daría como existencial previo y constituyente de comprensión (y autocomprensión) y, en consecuencia, con el carácter vivencial de aquello que no se deja atrapar por encapsulamientos sustancialistas de orden óntico, sino que preserva su originaria condición ontológica. Igualmente, y también al hilo de los *Seminarios de Zollikon*, a Felipe Johnson le interesa enfocar la reflexión sobre el cuerpo desgranando la exégesis heideggeriana sobre el hilemorfismo aristotélico, si bien encauzado hacia el ámbito de la vida (*zoé*) y, en definitiva, de lo humano. Así lo desarrolla en su escrito “La relación entre el *cuerpo* y el *ser* de lo humano: su *pertenencia ontológica* desde las lecturas heideggerianas de Aristóteles”. Homologando el *eidos* (forma) a lo delimitante y la *hylé* (materia) a lo delimitado, según Johnson, Heidegger habría avistado la pertenencia del cuerpo (*sóma*) al alma (*psyché*) como “la pertenencia *ontológica* del cuerpo humano al *ser* de lo humano” (p. 123). Y esto no de un modo aislado o solipsista, desde luego, sino a través del *lógos* comunitario que permite la apertura misma del cuerpo vivo humano al mundo, cuya significación se constituye de acuerdo con la posesión comunitaria del mundo (*koinonía*). Así, “el fenómeno total de la vida humana no radica sino, en su esencia, en ser una *unidad* íntima entre *alma, cuerpo y mundo*” (p. 121), presentándosele el mundo

al individuo como realidad social y comunitaria desde la apertura que posibilita su modo de *ser-ahí* afectivo y corpóreo.

Tampoco pasa desapercibido el vestido en la antropología del cuerpo, y de ello da buena cuenta Lazar Koprinarov en “El vestir o el cuerpo como nómada”, una original propuesta sobre el cuerpo camaleónico, camuflado bajo diversas vestiduras, que en su mismo itinerario entre ropajes descubre también su modo peculiar de existir con los otros, de presentarse ante los demás. Citando a Erasmo de Rotterdam, Koprinarov aprecia un “metacuerpo” en el vestido, como “cuerpo del cuerpo” que es. Con el vestir ratificamos un afán acomodaticio desde el que la corporalidad se interpreta con arreglo a un contexto social, condicionado por modas, que expresa no un cuerpo sedentario en su aparecer, sino precisamente nómada. Elemento diferenciador frente al animal, el vestido emplaza al cuerpo en ese plano intersticial entre la realidad y el deseo, “un lugar intermedio donde el espacio de lo cotidiano se cruza con el espacio de los sueños” (p.137), tal y como se ejemplifica en grado sumo con el erotismo y las artes seductoras. Así pues, la ropa, sujeta a las modas, confiere una temporalidad propia y codifica socioculturalmente nuestra corporeidad, configurando pues nuestra naturaleza transformadora y mudadiza, el nomadismo corporal.

Pasando a reflexionar más concretamente sobre la temporalidad humana, José Ángel García Landa se propone en su artículo “George Herbert Mead y la complejidad del tiempo humano” desentrañar el *quid* de la temporalidad humana tomando para ello los presupuestos filosóficos del interaccionismo simbólico de Herbert Mead. Únicamente apostando por la consiliencia, un marco integrador y unificador donde confluyen las distintas perspectivas y resultados científicos sobre un asunto, cabrá dilucidar la compleja y rica experiencia humana sobre el tiempo, cuyos significados brotan precisamente de la marejada de mutuas relaciones e interacciones sociales cotidianas. Para Mead, los significados y atribuciones cognitivas del tiempo remiten ontológicamente al presente desde el que todo parte y en el que cualquier captación cognitiva o formulación teórica queda enmarcada; por ello hasta los discursos históricos o las abstracciones físicas sobre el tiempo (retroprospecciones, narrativas, paradojas temporales, etc.) no dependen sino de las cartografías simbólicas humanas, de los mapas cognitivos radicados en ese “tiempo de los tiempos” que supone el presente. Como afirma García Landa, “el ser humano acarrea consigo la carga simbólica de su vida en tanto que una historia, y por tanto es un ser biográfico, histórico y temporal como no lo son los animales” (p. 167).

También sobre la temporalidad versa el artículo firmado por Aránzazu Hernández Piñero, “La subjetividad en la temporalidad nómada de Rosi Braidotti”, coincidiendo por cierto con la metáfora del nomadismo que utilizó Koprinarov en su respectivo artículo sobre el vestir. Aquí apunta

Hernández Piñero al planteamiento postmoderno establecido por Braiddotti, que transforma la noción clásica de subjetividad: el sujeto nómada aparece como nuevo concepto favorecido por una política feminista de la localización, que superaría el pensamiento hegemónico patriarcal en el que el sujeto estaría deslocalizado y serviría a intereses espurios, ajenos a la necesaria localización política no ya espacial, sino temporal. Así, mediante las diversas nociones de persistencia, sustentabilidad y sincronización se ajusta una nueva concepción sobre el “devenir nómada” de la subjetividad postmoderna, emparentada con el ecofeminismo, con la disimetría radical de la diferencia sexual y, en suma, con las multiplicidades cualitativas que caracterizan a esta nueva subjetividad sin raigambre unitaria e identitaria totalizante, pero no por ello subjetividad sin memoria.

El último tramo dedicado a la temporalidad lo aborda finalmente Beatriz Penas Ibáñez en “Empatía y narrativa autobiográfica. Hermenéutica de la memoria”, acentuando especialmente la dimensión narrativa que posee la memoria a través de la exégesis sobre la autobiografía de Salman Rushdie: *Joseph Anton: A Memoir* (así como puntualmente de comentarios a su otra obra *The Last Moor's Sigh*). A juicio de Penas Ibáñez, Rushdie concibe su autobiografía como un ejercicio de empatía hacia sus lectores; es en el espacio intertextual donde el autor se dona a sí mismo al lector y crea con ello una intersubjetividad sentida, logrando empatizar con el otro en ese acto comunicativo irremplazable que es la escritura; pero entendiéndola no ya como una escritura singular, concebida para unos pocos y selectos, sino como un acto universal trascendente, intersubjetivo, intercultural e intertextual.

Los últimos cuatro artículos por su parte pivotan sobre el eje de la afectividad. En “Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown”, Elvira Burgos Díaz realiza una lectura del pensamiento feminista de Butler y Brown. La autora reivindica las nociones de vulnerabilidad y performatividad presentes en el discurso butleriano, opuesto a los muros de contención afectivos impuestos por la mentalidad heterosexual y masculina; así como inspecciona las observaciones de Brown a la crítica de la feminista MacKinnon a la pornografía, quien caería presa del mismo estilo de discurso soberanista e invulnerable que pretende dismantelar. “No oponer los conceptos; pensarlos en conexión, esa es la imagen feminista, diferenciada de la imagen masculinista del sujeto que se piensa y se construye a sí mismo como impenetrable”, sentencia Burgos Díaz a título conclusivo.

Por su lado, Pedro Luis Blasco emprende una disertación antropológica y gnoseológica sobre el amor con su artículo “Amor y perfección humana: el conocimiento interpersonal”. Apoyándose en diversas fuentes filosóficas, desde clásicos como Ortega y Gasset hasta pensadores más actuales como Luc Ferry, para Luis Blasco el amor se eleva como acto per-

fectivo del ser humano, donde acontece el conocimiento puro del otro y del sí mismo en su mutua interdependencia; y ello gracias a un conocimiento intuitivo, a una intuición interpersonal, íntima e intransferible entre los amantes que, en adecuada convivencia, alcanzan un conocimiento perfecto; se trata del “conocimiento intuitivo del yo-otro mediante el encuentro personal en el amor de yo y tú” (p. 266).

Abrigando un pensamiento postmoderno sobre la diferencia, en “Afectividad y diferencia” acomete Gemma del Olmo Campillo su crítica al pensamiento dominante y a sus jerarquías axiológicas, siguiendo los planteamientos de Audre Lorde. Sólo reconociendo las diferencias como constructivas, positivas y productivas se podrían restañar las heridas de la marginación, eliminando la equipolencia entre diferencia y desviación hacia la que ha conducido dicho pensamiento dominante y jerarquizante. Afectivamente hablando, la estigmatización del diferente como “desviado” ha suscitado la emoción de la ira como consecuencia natural, una ira que no debe ser desatendida por la sociedad. Lo que importaría para la autora sería que “las relaciones de afecto deben pasar por el reconocimiento de las diferencias” (p. 273) y nunca por su automática impugnación socialmente discriminatoria.

Por último, Juan Velázquez cierra la obra con una aproximación fenomenológica al acto amoroso. Repasando algunas tesis lanzadas por san Agustín, Heidegger, Jaspers o Arendt, en “Fenomenología del amor y afectividad” se detiene Velázquez en el estudio fenomenológico emprendido por Scheler en torno al amor, considerándolo como un movimiento de la conciencia hacia un objeto cuyo valor queda intensificado, realizado en dignidad, amándose de él también todas sus potencialidades. De igual modo se concibe aquí la autognosis o conocimiento de sí mismo como un acto también amoroso, gracias a una aprehensión cognoscitiva mediatizada por el sentido interno, hasta tal punto que, frente a un envanecido amor de sí mismo (una suerte de narcisismo), el legítimo amor propio nos lleva a la comprensión ontológica de nuestra propia facticidad.

En definitiva, con *Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas* nos sumergimos de lleno en los más candentes debates sobre tres complejos problemas filosóficos que siguen estimulando no sólo revisiones filosóficas de pensadores clásicos y canónicos, sino además no pocas propuestas teóricas inspiradas en los más variopintos pensadores e intelectuales del panorama actual.

CLARA RAMAS SAN MIGUEL, *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2018, 304 pp.

César Ruiz Sanjuán
Universidad Complutense de Madrid

Lo que nos presenta en su libro Clara Ramas es un profundo y riguroso estudio de la crítica de la economía política de Marx articulado en torno a los conceptos de fetichismo y mistificación. Como se demuestra a lo largo del libro, se trata de conceptos que desempeñan un papel fundamental en la teoría de Marx, a pesar de lo cual no han sido objeto de una atención suficiente en la recepción de su obra. Ciertamente en las últimas décadas han ido cobrando progresivamente una mayor relevancia en ciertas corrientes del marxismo, especialmente dentro de la “nueva lectura de Marx” desarrollada en Alemania a partir de los años setenta, con la que entronca en buena medida la investigación desarrollada por la autora. Pero hasta el momento no existía ningún estudio sistemático que hiciera de ellos el eje central de la teoría de Marx, como es el caso del presente libro, que lleva a cabo una reconstrucción de la teoría marxiana a partir de estos conceptos fundamentales. Su aportación, sin embargo, no se limita a esta reconstrucción, sino que realiza a partir de ella un estudio de la teoría de la apariencia que se deriva de las categorías de la crítica de la economía política, descodificadas a partir de los conceptos de fetichismo y mistificación. Dicha teoría de la apariencia no se encuentra desarrollada de manera explícita en la obra de Marx, pero la autora muestra de manera convincente que está operando implícitamente en toda la crítica de la economía política, lo que le permite situar la teoría de Marx en esencial continuidad con “la tradición europea de filosofía crítica o la teoría crítica de la sociedad” (p. 34).

Aunque el fenómeno del fetichismo, dada su importancia central en la teoría crítica del capitalismo desarrollada por Marx, no ha recibido la atención que merece dentro del marxismo, es cierto que hay un buen número de estudios que lo convierten en su objeto teórico y analizan con rigor sus elementos fundamentales. Sin embargo, el fenómeno de la mistificación ha sido sistemáticamente desatendido como objeto de estudio específico, y se lo ha vinculado por regla general al fetichismo, como si constituyera una dimensión subsidiaria del mismo, pero no un fenómeno con características propias. Si bien es cierto, como se muestra a lo largo del libro, que existen cruzamientos y solapamientos constantes e inevitables entre ambos conceptos, y que el mismo Marx no siempre distinguió con claridad entre ellos, se puede constatar que en los estratos de inserción más desarrollados de su teoría la distinción es más nítida que en

estratos anteriores. A partir de un exhaustivo análisis de los diversos contextos de emergencia de los conceptos de fetichismo y mistificación, Clara Ramas establece las diferencias fundamentales que existen entre ambos, algo que no había sido realizado hasta ahora y que constituye ciertamente el aspecto más original del libro. En una discusión pormenorizada con los planteamientos de los autores que se han ocupado más en profundidad del fenómeno del fetichismo en el pensamiento de Marx, como Stephan Grigat o Thomas Marxhausen, la autora pone de manifiesto las limitaciones de sus interpretaciones, que subsumen el fenómeno de la mistificación bajo el del fetichismo y no son capaces de aislar teóricamente los elementos diferenciales de ambos fenómenos, los cuales permiten distinguir entre “el «fetichismo», una inversión producida por la cosificación de las relaciones sociales, y la «mistificación», una inversión donde la realidad efectiva se oculta y aparece como su contrario” (p. 20).

En el estudio que realiza Clara Ramas de los conceptos de fetichismo y mistificación, hay que destacar la precisión con la que separa el aparato conceptual del corpus teórico del proyecto de crítica de la economía política – que constituye propiamente el objeto del libro – de aquellos conceptos que corresponden a una problemática teórica anterior de Marx, y que resulta ilegítimo proyectar de manera acrítica sobre conceptos posteriores más elaborados. En este sentido, pone de manifiesto las discontinuidades que se presentan en la evolución teórica de Marx, que impugnan por principio esa forma de proceder tan usual en la interpretación de la obra marxiana. Pero a diferencia de interpretaciones como la de Althusser, tan sumamente influyente en este sentido con su determinación de la existencia de una “ruptura epistemológica” en 1845, se constata que la cuestión no resulta en absoluto tan simple, pues lo que encontramos son más bien diversos cortes en la obra de Marx, siendo aquellos que se presentan en 1857 – fecha en que comienza la redacción de su proyecto de crítica de la economía política – tan decisivos o incluso más que los anteriores. Asimismo, la autora muestra un amplio conocimiento de la recepción de la obra de Marx, tanto por parte del marxismo ortodoxo, como por parte de las distintas corrientes del marxismo occidental que se enfrentan críticamente a dicha interpretación desde diversas posiciones teóricas. Esto le permite separar con toda nitidez la crítica marxiana de la economía política de las interpretaciones dominantes del marxismo, que han desvirtuado su sentido al proyectar sobre ella planteamientos que le eran por completo ajenos y que correspondían más bien a otros destacados autores “marxistas”. Esta delimitación crítica le permite a la autora no solo evitar una contaminación conceptual que desgraciadamente no es infrecuente en el estudio de la obra de Marx, sino también ubicar con exactitud la recepción del fenómeno del fetichismo en las diversas corrientes del marxismo, mostrando su dis-

tancia o proximidad respecto a ellas en función del grado de comprensión del mismo que manifiestan.

En este sentido, hay que tener en cuenta que la cuestión del fetichismo fue ignorada durante mucho tiempo en el estudio de la teoría de Marx. En el ámbito del marxismo-leninismo se consideró por regla general una especie de residuo idealista dentro de la concepción materialista y propiamente científica que constituía su obra. Es solo a partir de la intervención de Lukács, en la década de 1920, que el fetichismo comienza a ser objeto de atención, si bien en la línea de interpretación que se deriva aquí se aborda su significado en conexión con el concepto de enajenación y se conjuga con una concepción de la historia de neta factura hegeliana, lo que impide desplegar toda su potencia teórica. Fue más adelante, en la estela de ciertos planteamientos de Adorno desarrollados por su discípulo Alfred Sohn-Rethel, cuando se comienzan a sentar las bases conceptuales para poder abordar el fetichismo en el contexto teórico que le es propio, la teoría del valor. A partir de aquí se desarrollan toda una serie de investigaciones de gran rendimiento teórico que cobran forma definida en la denominada “nueva lectura de Marx”, una corriente interpretativa que se configura en torno a los planteamientos seminales de Hans-Georg Backaus y Helmut Reichelt, de la cual forman parte importantes autores entre los que se pueden destacar dos que para la investigación de Clara Ramas son de especial relevancia: Marxhausen, por la atención que este autor dedica a la cuestión del fetichismo, y sobre todo Michael Heinrich, cuya obra constituye la configuración más acabada de la “nueva lectura de Marx”, y que sitúa asimismo el fetichismo en el centro de su investigación de la obra marxiana de crítica de la economía política. La interpretación de la obra de Marx que desarrollan los autores de esta corriente, en tanto que se despliega a partir de las categorías fundamentales de la teoría del valor, abre una vía de acceso privilegiada al análisis del fetichismo, lo que permite a la autora partir de las claves interpretativas suministradas por estas investigaciones para adentrarse en la compleja cuestión del fetichismo y en su no menos compleja relación con la mistificación, ofreciendo una interpretación de estos fenómenos que saca a la luz determinados aspectos fundamentales que no habían sido estudiados hasta este momento.

El análisis del fetichismo tiene lugar en el capítulo III, que constituye el eje que articula el libro a nivel teórico. Se comienza con la forma de fetichismo más elaborada teóricamente por Marx, el fetichismo de la mercancía (pp. 69-87). En base a dicha exposición se muestra que el fetichismo no es una forma de falsa conciencia, que como tal podría superarse con una comprensión correcta del estado de cosas correspondiente. Sino que el fenómeno del fetichismo es el resultado necesario del modo de funcionamiento de la sociedad capitalista, en la que la mediación material

de las relaciones sociales hace que las relaciones entre las personas se transfieran ineludiblemente a relaciones entre las cosas, de modo que estas parecen poseer propiedades sociales por la naturaleza. Que las cosas tengan propiedades sociales no es ninguna apariencia falsa, sino que es así como funciona efectivamente la sociedad capitalista, atravesada en todos sus niveles por el intercambio generalizado de mercancías. Lo que resulta falso es la apariencia de que esas propiedades sociales las posean las cosas por naturaleza, independientemente del contexto en que se encuentran. En la sociedad capitalista son las cosas efectivamente las que tienen una relación social inmediata, mientras que las personas tienen tal relación de manera mediata, a través de las cosas. La consecuencia de ello es que se produce un proceso correlativo de “personificación de las cosas” y de “cosificación de las personas” (p. 72). En la particular inversión que implica este estado de cosas ubica Clara Ramas con gran precisión todo aquel conjunto de términos de Marx que gravitan en torno al campo semántico de lo espectral o fantasmagórico, en tanto que algo sensible adquiere al mismo tiempo una dimensión suprasensible.

El fundamento de este fenómeno se encuentra en la forma de socialización del trabajo propia del sistema capitalista, en el cual los trabajos privados solo pueden adquirir una dimensión social a través del intercambio de los productos del trabajo como mercancías, siendo el mercado la única instancia que produce la conexión social entre las personas en sus trabajos. Esto es necesariamente así en una forma de sociedad en la que los productores realizan su trabajo independientemente los unos de los otros y solo pueden poner en relación los productos de su trabajo – y a través de ello sus trabajos mismos – intercambiándolos como mercancías. Por consiguiente, la relación social entre las personas se establece mediante una relación entre cosas, y no puede establecerse de otro modo en el sistema capitalista, pues es únicamente el mercado lo que instituye el contexto social. Para poner en claro este proceso de mediación del trabajo en las condiciones de la sociedad capitalista, la autora introduce el concepto de Sohn-Rethel de “abstracción real” (p. 79), que permite dar cuenta con suma concisión conceptual del sentido que tiene para Marx la abstracción que está a la base de lo que denomina “trabajo abstractamente humano” o simplemente “trabajo abstracto”. No se trata aquí de una abstracción que tenga lugar en el pensamiento, sino de una reducción a su dimensión común de los distintos trabajos concretos que tiene lugar efectivamente en el intercambio. La peculiar abstracción que constituye el trabajo abstracto tiene lugar, de hecho, en la praxis social de los individuos en tanto que intercambian como mercancías los productos de sus trabajos, siendo el resultado de la acción de los agentes sociales, independientemente de la conciencia que tengan de ello. La abstracción mental que opera como

categoría que puede dar cuenta a nivel teórico de dicho proceso es simplemente el resultado de procesar conceptualmente esa abstracción que tiene lugar en la realidad social del modo de producción capitalista. Es significativo que para fundamentar en los textos de Marx este estado de cosas, la autora recurra de manera predominante a la *Contribución a la crítica de la economía política*, pues en esta obra está efectivamente expresado este proceso de forma más completa que en *El capital*, lo que pone de manifiesto con particular claridad el hecho de que Marx populariza su exposición en las sucesivas versiones de la crítica de la economía política, como se indica en diversos lugares del libro (pp. 178, 191).

A diferencia de la mayor parte de los estudios sobre el fetichismo, que se circunscriben al fetichismo de la mercancía, Clara Ramas se ocupa también en detalle del fetichismo del dinero y del fetichismo del capital. En el primero de ellos muestra cómo el fenómeno del fetichismo, al afectar al equivalente general, resulta más insidioso que en la mercancía, pues no se trata ya únicamente de que un objeto determinado tenga propiedades sociales, sino que el objeto que se encuentra en esa posición privilegiada parece tener como atributo natural suyo la forma de la intercambiabilidad inmediata. De modo que en el dinero, la cosificación de las relaciones sociales se presenta más solidificada que en el caso de ninguna otra mercancía, adquiriendo con ello mayor plenitud el fenómeno del fetichismo: “El dinero, como fijación del equivalente, se convierte en fetiche por excelencia” (p. 90). En el caso del fetichismo del capital, hay que destacar que la labor de sistematización que se realiza en esta parte del libro es más compleja que en las dos formas anteriores del fetichismo, pues no se encuentra teorizado explícitamente por Marx, y además muchos de los pasajes centrales en los que se presenta este fenómeno se encuentran en el libro III de *El capital*, que a diferencia del libro I, permaneció en estado de manuscrito y no fue elaborado por Marx para su publicación. Se presenta aquí el problema de que Marx no llegó a distinguir con claridad en esos textos entre el fetichismo y la mistificación, y tampoco ninguno de los estudios que aborda la cuestión del fetichismo del capital diferencia con claridad los dos fenómenos, por lo que el trabajo de reconstrucción del concepto de fetichismo en esta parte del libro entraña una especial dificultad. Apoyándose para este trabajo también en textos particularmente relevantes de las *Teorías sobre el plusvalor*, se muestra cómo se producen en el capital los procesos paralelos de cosificación y personificación característicos del fetichismo. Aquí sucede igualmente que las relaciones entre los productores se presentan invertidas como propiedad de una cosa, del capital como el mero conjunto

de elementos materiales de producción, apareciendo la fuerza productiva del trabajo como fuerza productiva del capital.

El fenómeno de la mistificación es abordado en el capítulo IV, en el que se define de manera programática como “una forma de manifestación que oculta la realidad efectiva y muestra «lo contrario» de esta”, pero se advierte de inmediato que no se trata de una oposición entre una realidad subyacente y una manifestación falsa de la misma que la estuviera encubriendo, sino que la “forma de manifestación no es sino la propia realidad en cuestión apareciendo de cierto modo peculiar, a saber, invertido” (p. 117). Esa forma de manifestación invertida es el modo en que aparece necesariamente la realidad, por lo que no resulta posible separar ambos lados del proceso, sino que uno remite internamente al otro como ello mismo en una forma trasmutada de su ser. Se trata de un fenómeno, pues, distinto del fetichismo, pues en la mistificación la inversión no es resultado de la cosificación de relaciones sociales, sino de un determinado proceso de manifestación de lo real. Esta distinción entre ambos es hecha valer por la autora a lo largo del capítulo para mostrar las limitaciones de aquellas interpretaciones que no los distinguen, y que pierden de vista por ello aspectos importantes de la investigación de Marx.

El análisis de la mistificación comienza por la forma que se desarrolla explícitamente en el libro I de *El capital* y que constituye la matriz de las demás formas, la mistificación del salario (pp. 117-127). La inversión que aquí tiene lugar es que la relación esencial “valor de la fuerza de trabajo” aparece en la superficie de la sociedad capitalista como “valor del trabajo”, y esta manifestación invertida hace que la relación real permanezca oculta. La consecuencia de la comprensión del salario como pago del trabajo realizado en lugar de como pago de la fuerza de trabajo es que todo el trabajo aparece como trabajo pagado, de modo que no resulta visible la producción del plusvalor ni la explotación del trabajador. Se trata, por tanto, de una apariencia ideológicamente funcional para la comprensión burguesa de las relaciones de producción capitalistas, como es el caso en todas las demás formas de mistificación, en tanto que se “otorga legitimidad a las relaciones subyacentes” (p. 146). En la siguiente forma de mistificación que se analiza, el plusvalor se manifiesta de manera invertida como “ganancia” o “interés”, y estas expresiones mistificadas encubren que es el trabajo la fuente del plusvalor, que aparece entonces como producto del capital. Del mismo modo, en la mistificación de la renta el plusvalor aparece como “precio del suelo”, con lo que se oculta su verdadero origen y se presenta de manera tergiversada como resultado del suelo. Todas estas formas de manifestación son denominadas por Marx como expresiones “irracionales”, que atribuyen al capital entendido como cosa material y al

suelo que es algo natural, la propiedad mística de producir por sí mismos plusvalor.

Esta labor de reconstrucción de los conceptos de fetichismo y mistificación le permite a Clara Ramas llevar a cabo en los siguientes capítulos una lectura de la obra de crítica de la economía política a partir de ellos, mostrando su papel estructural en la arquitectónica del edificio teórico de Marx. Se procede así a una lectura de *El capital* que divide la exposición en una “teoría del valor” y una “teoría del plusvalor”, cuyas líneas de fuerza a nivel conceptual estarían constituidas respectivamente por los conceptos de fetichismo y mistificación. Estos capítulos que conforman la segunda parte del libro cumplen con ello la función fundamental de contrastar el papel central que tienen estos conceptos en el desarrollo de la exposición de Marx. Pero estos capítulos ofrecen asimismo una visión global de crítica marxiana de la economía política que permite al lector comprender cuáles son sus puntos nodales y hacerse cargo del sentido teórico de la “crítica” que realiza Marx, al mostrar la distancia irreductible que la separa de economía política burguesa. Se pone claramente de manifiesto que mientras la posición empirista de esta la lleva a tener un enfoque meramente cuantitativo, regido por la cuestión de la magnitud del valor o cantidad de trabajo incorporado en las mercancías, el enfoque de Marx es eminentemente cualitativo, dirigido a sacar a la luz la constitución del carácter social del trabajo en una forma de sociedad en la que los individuos están objetivamente obligados a intercambiar los productos de sus trabajos privados para que puedan formar parte del trabajo social global: “Se trata, entonces, para Marx, de ser capaz de comprender el carácter del trabajo productor de valor como aquel tipo específico de trabajo que se plasma en las mercancías, es decir, que se manifiesta como valor” (p. 171). En el contexto del estudio que realiza la autora de la teoría del valor para mostrar su interna vinculación con la teoría del fetichismo, es de destacar el riguroso análisis que realiza de la “forma de valor”, uno de los estratos más profundos de la teoría del valor de Marx y de mayor importancia para la correcta comprensión de la misma, pero que suele ser ignorado en la mayor parte de las exposiciones de la teoría del valor, con el consecuente déficit teórico que ello supone.

A continuación, se muestra asimismo la conexión que existe a nivel de contenido entre la teoría del plusvalor y la mistificación. Tras analizar el sentido del tránsito de la esfera de la circulación a la esfera de la producción, el análisis se centra en la denominada “fórmula trinitaria”, expuesta por Marx en el libro III de *El capital*, en la que se pone de manifiesto cómo el conjunto de las formas de manifestación expresan en la superficie de la circulación de manera invertida el proceso social de producción. La inversión que aquí tiene lugar es que el capitalista, el terrateniente y el trabaja-

dor, como los tres agentes de la producción capitalista, parecen ser medios de apropiación del producto social porque cada uno de ellos constituye una determinada fuente del valor, mientras que en realidad son simplemente fuentes de ingreso en tanto que son medios de apropiación. Lo que sucede con ello es que las formas de manifestación ocultan inevitablemente la realidad social al presentarse efectivamente como su contrario.

Esta lectura de la obra de crítica de la economía política a partir de los conceptos de fetichismo y mistificación le permite a la autora determinar con precisión el profundo sentido teórico que tiene la “crítica” marxiana. Esta determinación del sentido de la crítica tiene una importancia fundamental para cualificar la posición filosófica fundamental de Marx, que Clara Ramas define en términos de “materialismo crítico” (pp. 257-266), cuya determinación resulta irreductible a la comprensión del materialismo que ha dominado en la tradición marxista y ha llevado a caracterizar la posición de Marx en términos de materialismo dialéctico y materialismo histórico. Y lo diferencia asimismo del materialismo metafísico entendido como inversión del platonismo, una comprensión asimismo muy extendida de su posición teórica. Frente a ello, el materialismo de Marx es comprendido en su dimensión científica como método, y el elemento definitorio del mismo viene determinado por la cuestión de la forma, en lo cual tiene una influencia decisiva la filosofía hegeliana.

Es digno de mención, finalmente, el excelente uso que se realiza en el libro de las nuevas posibilidades filológicas abiertas por la edición crítica de la MEGA. Como es propio de todo estudio de la obra de Marx que trabaja directamente con las fuentes originales en lengua alemana – algo bastante inusual en los estudios sobre Marx en español, y que constituye uno de los méritos más destacables del libro –, la autora cita por la edición MEW siempre que el texto en cuestión esté recogido en ella, y recurre a la MEGA en los casos en que una obra no está contenida en MEW o existen variantes suficientemente significativas como para recurrir a la edición crítica. Ello hace que a nivel de manejo de las fuentes y de rigor filológico la investigación de Clara Ramas se sitúe muy por encima de la mayor parte de los estudios que se realizan sobre el pensamiento de Marx en nuestro ámbito lingüístico, que por regla general no trabajan directamente con los textos en su lengua original, y en los casos en que lo hacen normalmente ignoran la edición crítica de su obra, en la que se encuentran contenidos un gran número de textos teóricamente fundamentales que no es posible encontrar en otra edición.

Todo ello hace del libro una investigación de alto nivel teórico, lo que sumado a su innegable originalidad le permite abrir nuevos y fructíferos caminos en el estudio del pensamiento de Marx, así como intervenir competentemente en polémicas que han ido cobrando una actualidad

creciente en los últimos tiempos, pero que todavía no tenían a su base una clarificación conceptual sistemática. De ahí la pertinencia de la aportación del presente libro en la coyuntura teórica actual, pues constituye una contribución de importancia fundamental para progresar en dicha clarificación, mostrando la relevancia de los fenómenos del fetichismo y la mistificación para comprender la estructura de la crítica de la economía política de Marx y, a través de ello, entender de manera más precisa el funcionamiento del sistema capitalista y las formas de conciencia que este genera de manera necesaria.

Thémata *Revista de Filosofía*

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el *comité editorial* decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el director adjunto elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

6.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

7.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

1.1 El comentario al «De caelo»

7.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.: *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Ibídem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página: Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes" en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de estas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto online como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

11. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Statement of Publication Ethics and Good Practices

The Editorial Office of the journal *Thémata* is firmly committed to ensuring that articles published in the journal are in accordance with the ethical principles and quality requirements of the scientific community. Our journal abides the Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) proposed by the Committee on Publications Ethics (COPE). *Thémata* guarantees an adequate response to the needs of readers and authors, ensuring the quality of what is published, protecting and respecting both the content of the articles and their integrity. The Editorial Committee is committed to publish corrections, clarifications, retractions and apologies, when necessary.

In compliance with these good practices, *Thémata* has a peer-review system of selection of articles that are reviewed by external referees, whose criteria are based exclusively on the scientific relevance of the proposal, originality, clarity and pertinence of the presented manuscript. Our journal guarantees the confidentiality of the evaluation process at all times, the anonymity of both referees and authors, the discretion of the motivated reports issued by the referees and any other communication issued by the editorial, advisory and scientific committees, when applicable. In a similar vein, confidentiality will be kept in case of possible clarifications, claims or complaints that an author may decide to send to the committees of the journal, or to the referees of the manuscript.

Thémata is hereby committed to respect and integrity of the works already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as plagiarism, or otherwise fraudulent in its content, will not be published, or will be removed from the journal, in case they have already been published. The journal will act in these cases as quickly as possible. By accepting the terms and agreements expressed by our journal, authors must ensure that the article and the materials associated with it are original and do not constitute any copyright infringement. Moreover, the authors have to justify that, in the case of a shared authorship, full consentment was given by all authors involved, and that the article has not been published previously in another journal.

EVALUADORES

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)

Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)

Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)

Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)

Ayala Martínez Jorge (Universidad de Zaragoza, España)

Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)

Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)

Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)

Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)

Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)

Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)

Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)

De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)

De Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)
De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)
De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)
Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, España)
Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)
García González, Juan (Universidad de Málaga, España)
Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)
Núñez, Marco A. (autor independiente)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)
Padiál, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)
Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)
Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)
Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)
Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)
Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)
Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo, España)
Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)
San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)
Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)
Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)
Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)
Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)
Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

