



La recuperación de la persona

como *sub-jectum*

desde la hermenéutica analógica

Una propuesta de aplicación de la hermenéutica
analógica a la antropología

Tesis doctoral en filosofía

María de la Paloma Olivares Guerrero

Tutores:

Dr. Mauricio Beuchot Puente
Dra. María Rosa Palazón Mayoral
Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre

Revisoras:

Dra. Julieta Lizaola Monterrubio
Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Gracias al Comité tutorial

Dr. Mauricio Beuchot Puente,
Dra. María Rosa Palazón Mayoral,
Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre,

con cuyas sabiduría, generosidad y paciencia
tengo una impagable deuda.

Gracias a las revisoras, Doctoras

Julieta Lizaola Monterrubio,
Rebeca Maldonado Rodriguera

por sus enriquecedores comentarios a este trabajo.

Gracias al Doctor

Luis Ramos Gómez-Pérez

por sus finas sugerencias al capítulo III.

Gracias al Doctor

Orlando O. Espín, University of San Diego, CA.,

por su pródigo apoyo al capítulo V.

Al Doctor

Jesús García Álvarez, mi inolvidable Maestro,
con elevada admiración y hondo afecto.

ÍNDICE

Proemio

La condición del hombre postmetafísico	11
Esquema conceptual	18

CAPÍTULO I: Justificación de la hermenéutica analógica como instrumento conceptual de interpretación

I.1) Por la hermenéutica a la metafísica	19
I.2) Analogía, tema de la metafísica	22
I.3) Alcances y dificultades de la hermenéutica analógica	28

CAPÍTULO II: Sobre la posibilidad de una ontología sin metafísica

II.1) ¿El final de la metafísica? Planteamiento del tema	41
II.2) El problema del ser	
II.2.1 Naturaleza de la metafísica	48
II.2.2 Confusiones respecto a la naturaleza del ser y del ente	53
II.2.3 Esencia y existencia, distinción real	59
II.2.4 La substancia en las concepciones tomista y cartesiana; diferencias y semejanzas	65

CAPÍTULO III: el deslizamiento del yo como sujeto

Planteamiento del tema	75
III.1) El yo constituyente: el imperio del <i>cogito</i> = conciencia	78
El último reducto del yo como sujeto	84
III.2) El yo constituido en el mundo: el sujeto como proceso	95
III.3) El yo volcado al mundo	96
La relación hombre-mundo	99
Características del mundo objetivo	
Características del mundo subjetivo	
III.3.1) Actitudes frente al mundo	102
III.3.2) La pregunta por la identidad	103

a) Como ipseidad	
b) Como mismidad	
III.3.3) El papel de la acción humana	107
a) El de la exigencia vital	
b) El de la racionalidad comunicativa	
c) El de la exigencia comunicativa	
d) El del lenguaje	
III.3.4) Existencia y co-existencia desde el yo	109
III.4) El yo arrojado en el mundo	112
III.5) El yo introyectado	118
III.6) La ausencia del yo	121
Recapitulación	127

CAPÍTULO IV: El yo autoconstruido; ética e intersubjetividad

Planteamiento del tema	131
IV.1) La persona: horizonte entre dos mundos	137
IV.2) El fin de la acción moral	144
IV.2.1) En los clásicos	
IV.2.2) En los modernos	
IV.3) Estructura del <i>ethos</i> como reciprocidad de conciencias	154
IV.4) El reconocimiento del <i>otro</i>	159
IV.5) El <i>ethos</i> como “sujeto moral”	168

CAPÍTULO V: Hacia una recuperación del sujeto

Planteamiento del tema	173
V.1) Por la metafísica: ser para la trascendencia	176
V.2) Por la antropología: ser para el encuentro	185
V.2.1) La relación del sujeto con el mundo	
V.2.2) La estructura del sujeto en el mundo	
V.3) Por la ética: ser para la felicidad	189
V.4) El sujeto como epifanía	195

Corolario	199
------------------	-----

Aparato crítico y anexos

Bibliografía

Proemio

La condición del hombre postmetafísico

Nuestro tiempo, denominado “postmoderno” como aguda réplica a la modernidad, refleja una clara conciencia de transición en la que “la razón y la cultura aparecen como inseparables en cuanto aflora, por un extremo u otro, la problemática del sentido, que para su adecuado planteamiento presupone el esclarecimiento de la problemática de la racionalidad”¹.

Añado que también el de la realidad, una de las cuestiones más oscuras y complejas, porque hace referencia al problema *per-se* de la filosofía: el problema del ser que, pese a las afirmaciones “postmetafísicas”, desde Heidegger resurge con indiscutible fuerza.

Si tuviéramos que elegir los aspectos más incisivos de la postmodernidad, sin duda señalaríamos, por una parte el “pensamiento débil” de Vattimo que no produce “fundamentación, ni última, ni única ni normativa”², y por otra, el fin de los metarrelatos, definitivamente liquidados en lenguaje de Lyotard, como resultado del profundo desencanto con respecto a los grandes ideales de fundamentación del ser y unificación del pensar; la “apología del nihilismo” entendida ésta como la elección de un proceso en cuyo final “del ser ya no queda nada”³.

En una palabra, el gran problema filosófico de la postmodernidad se revela como un problema de fundamentación. Desde Descartes, la persona como sujeto va deslizándose hasta quedar sin anclaje, despojado de toda resonancia psicológica y toda referencia

autobiográfica, con una identidad ahistórica. Con Kant, queda ante la cruda autonomía de su voluntad. Y con Nietzsche, se ve arrojado a la existencia como un ser sin más sentido que la decisión por el nihilismo activo. La muerte de Dios, a la vez que “libera y dispersa”, sustrae todo aquel sólido fundamento que la humanidad encontraba en él y, bajo la mirada de Heidegger, el sujeto queda eyectado en el mundo, angustiado y atemorizado.

La hipótesis gira en torno a la idea de que se hoy hace indispensable una nueva lectura de la metafísica y del ser, concretamente del ser humano, de manera de entresacar de los escombros aquello que, tanto en antropología como en ética, ha permanecido constante por su intrínseco valor entre los continuos cambios de visión filosófica.

Esta posibilidad la encuentro en la hermenéutica analógica

de “*ana-logos*”, en donde *ana* se traduce como superación y *logos* como uno de sus significados latinos “*proportio*”, orden. “El orden es lo propio de la Filosofía”, afirma Aristóteles. En lo unívoco, el orden ya está dado. Lo equívoco no es susceptible de orden. Luego, para que haya orden, continuidad, proceso, se requieren unidad y mutiplicidad; multiplicidad y heterogeneidad; singularidad y universalidad. En consecuencia, la única posibilidad de orden entre lo homogéneo y lo heterogéneo es lo análogo⁴,

como un instrumento conceptual de interpretación que permite unir sin confundir como lo hace un puente distribuidor de tráfico: une, separa y orienta; un instrumento cruce plural de caminos [...] y significaciones a través de los cuales el hombre construye el sentido de su experiencia histórica, las representaciones de su ser uno y plural, y los escenarios de su quehacer social, político y espiritual⁵. A su justificación se refiere el capítulo I.

Cabe aclarar que este trabajo es, en su integridad, una visión personal —desde el realismo moderado— de la aplicación de la hermenéutica analógica a los campos de la metafísica, la ética y, predominantemente, de la antropología. Mi preocupación es el “eclipsamiento” del sujeto, y el trabajo conduce a una propuesta de recuperación de la persona como *sub-jectum* a través del mismo instrumento. Bajo la inspiración de la aportación que Mauricio Beuchot hace a la filosofía, es la búsqueda de sentido lo que late en estas páginas. Por tanto, la aplicación de la hermenéutica analógica, como la interpretación de los textos, es

responsabilidad de quien esto escribe, y de ninguna manera ha de atribuirse al autor del instrumento conceptual que invoco.

He de comenzar, pues, por abordar la denuncia de Nietzsche sobre las concepciones modernas de Dios, el mundo y el hombre en donde, a mi parecer, se gestó el deslizamiento del sujeto hasta su anulación.

El autor del *Crepúsculo de los ídolos* afirmó que la causa más profunda de la enfermedad de su época había sido —entre otros síntomas— la sobreestimación de la metafísica, porque ésta no es otra cosa que la forma más elevada de la voluntad de poder en manos de los detentadores de la autoridad religiosa, política, económica y social; un discurso autolegitimador arrastrado del “dogmatismo medieval”. Y la crítica más incisiva es su desenmascaramiento como la “peor forma de violencia”. Nietzsche —dice Vattimo— dejó escrito que la metafísica es “un intento de adueñarse por la fuerza de comarcas más fértiles” por razones prácticas⁶.

El primer metarrelato “liquidado” es, pues, el de la metafísica, que para Lyotard toma la forma de la pérdida de credibilidad de los grandes relatos unificadores y legitimadores desarrollados en la modernidad (el teológico, el especulativo y el de emancipación), que no se debe —afirma— al efecto del auge de la tecnología y su inversión de la relación de fines a medios, ni tampoco es resultado del despliegue del capitalismo exagerado que se gesta desde la Guerra Fría⁷, sino que constituye —idea con la que coincide Vattimo— la superación de la modernidad en cuyo seno se gestaron la deslegitimación y el nihilismo.

Según Lyotard, “la verdadera y propia disolución de la modernidad surgió por la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen”⁸. Esto significa, entonces, que la muerte de Dios estaba contenida, no en Dios mismo, sino en su concepción como único garante ontológico, depositario y guardián de las verdades y los valores eternos interpretados como unívocos e inamovibles. Como consecuencia, la del mundo visto desde aquella perspectiva y, finalmente, la del sujeto, conceptualizado —según la verdad teológica de adecuación de la realidad al pensamiento, desde las ideas seminales de Agustín hasta el “momento” del Espíritu Absoluto— como realización del pensamiento de Dios. Pero,

el dios moral de los cristianos [ya] no es sostenible, de ahí el ‘ateísmo’, ¡como si no pudiera haber otros dioses!⁹ [...] Dios

se despoja de su epidermis moral... Pronto volveréis a encontrarlo más allá del bien y del mal¹⁰.

Y lo encontramos: primero la diosa razón ilustrada, a cuya muerte siguen la entronización de la ciencia, de la inmanencia, de la voluntad, de la libertad, del lenguaje... Hoy, de la economía de mercado.

Si hay que desconfiar de la metafísica —dice Nietzsche— no es por razones de conocimiento, porque seríamos entonces prisioneros de otra “metafísica”. El *nosotros* de Nietzsche pretende excluirse del horizonte de afirmaciones “universales” porque no se da en el reino de una razón única, universal y eterna, sino que se constituye históricamente como la posibilidad de generalización de experiencias. Pero este reconocimiento no rebasa el horizonte de la metafísica, pues su actuación ha sido precisamente esa: la constitución del *nosotros* que se creía encontrar dado como esencia humana. Y no —dice Nietzsche— el *yo* y el *nosotros* se construye o establece a posteriori sobre la base de la experiencia común de soledad, resumida en la propuesta “Dios ha muerto”¹¹.

Si el relato metafísico protagonizado por Dios no se sostiene, tampoco el de la verdad. Ni ontológica, ni lógica, ni ética. No se sostiene el fundamento, ni teológico, ni filosófico ni científico¹². Queda sólo la rememoración, el recuerdo, la razón débil que no domina sino interpreta¹³; el hombre camello de Nietzsche; el hombre cosificado de Sastre. Así, liquidada la credibilidad en la verdad metafísica que se concibió como la adecuación del pensamiento y la realidad, se anulan también la verdad lógica como relación de coherencia entre la realidad y el pensamiento, y la verdad moral como coincidencia entre el pensamiento y la acción.

A la propuesta de una lectura diferente de la metafísica y el problema nuclear del ser, se refiere el capítulo II de este trabajo.

El “mundo verdadero” es otra fábula, ya no hay posible coincidencia entre “parecer” y “ser”. El experimento no está sólo en desenmascarar las raíces “demasiado humanas” de los conceptos morales metafísicos, sino más bien

en la más espinosa de todas las cuestiones: la de averiguar si la ciencia es capaz de señalar fines nuevos a la actividad del hombre después de haber demostrado que puede quitárselos y destruirlos, y entonces habría llegado el momento de una

experimentación de varios siglos que eclipsaría todos los trabajos y todos los sacrificios que nos ha dado a conocer la historia¹⁴.

La tercera consecuencia es la disolución del sujeto “que arrastra su vaciedad agonizante”, como uno de los temas principales de la reflexión contemporánea. El pensar postmoderno pretende situarse, según Vattimo, “más allá del sujeto”. Y en ello, una vez más, se remite a Nietzsche como el primer gran denunciador de su “superchería”.

¿Puede entenderse el super-hombre —que rebasa el estadio que Mounier designa como individuo— como un “sujeto conciliado”, un sujeto pensado en el horizonte de la dialéctica?¹⁵ Tiene algunas características similares, en cuanto que no vive ya la tensión entre existencia y sentido, ser y deber ser, hecho y valor. Un “super-hombre” más allá de todo como síntesis, que debe su voluntad de poder a la muerte de Dios. Una de las descripciones de Nietzsche lo presenta como el hombre capaz de querer el eterno retorno, un hombre feliz y amante de la existencia hasta querer su “eterna repetición”¹⁶, el niño de la metáfora que ha rebasado los estadios de camello y león. No deja de llamar la atención la analogía entre Nietzsche y Mounier: el camello y el individuo; el león y la persona; el niño y el sujeto¹⁷.

En Nietzsche el eterno retorno sería inentendible, a no ser como la condición de una existencia ya no separada de ese sentido. Pero hay que decir que el super-hombre no puede ser identificado con el “sujeto conciliado” de Hegel o Marx, por la sencilla razón de que no puede ser pensado como sujeto. No se puede hablar de “cosa en sí” —dice Nietzsche— porque ninguna cosa se da más que en referencia a un horizonte de sentido; pero un sentido puramente lingüístico, metafórico.

El sujeto es sólo apariencia; pero la apariencia ya no se define en relación y oposición a un ser completo. En el crepúsculo de la metafísica, al sujeto escindido no puede ya corresponderle un ser uno, bueno, verdadero y permanente. En consecuencia, no puede ser ya fundamento, *sub-jectum*; dejó de ser persona para ser significado relativo, relativizante y relativizado, metaforizado.

Pero la metáfora es sólo una transferencia de significado en el ámbito del lenguaje. Según Ricoeur, es tensión entre dos sentidos en el plano de la frase, cuya innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica, mediante una atribución “impertinente”.

Del extremo del dogmatismo se apunta hacia el extremo del relativismo, puesto que la concepción de las cosas es obra del individuo que las experimenta y se las representa, como se perfila desde la crítica de la fenomenología al psicologismo. Pero también el sujeto es algo “producido”, es una cosa entre las cosas: “todo es subjetivo —dice Nietzsche—; pero ya esto es interpretación. El sujeto no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás”¹⁸.

A mi entender, de la identificación de los dioses totalizadores —el Dios cristiano, el espíritu hegeliano— con la metafísica, surge la dificultad de una comprensión más profunda de la realidad del ser. El idealismo es, para Nietzsche, la traducción a lenguaje racional de la necesidad religiosa arraigada en el alma occidental bajo la influencia del cristianismo, idea que deriva de Feuerbach. Así pues, para que el hombre viva, es necesario decir *sí* a la vida y rebasar la apuesta pascaliana por Dios, que en Pascal es prueba; cuestión de fe más que argumentación.

Aunque dicha posibilidad subsiste, de ella no podemos sacar nada, y mucho menos hacer depender nuestra felicidad, nuestra salud y nuestra vida de los hilos de araña de tal posibilidad. Pues del mundo metafísico no podríamos decir más que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa de atributos negativos¹⁹.

Cómo fue deslizándose el sujeto desde el *yo* constituyente de Descartes hasta la ausencia de *yo* en la postmodernidad, es el tema del capítulo III, el central de esta investigación.

La evidencia abruma. La condición del hombre postmetafísico que ha asumido la muerte de Dios, no es la de aquel que por fin ha hallado la paz en una verdad más profunda, olvidada, distorsionada o encubierta por lo que Nietzsche entiende por metafísica. Todo lo contrario; hoy por hoy es la condición del hombre arrojado a la angustiada y atemorizable experiencia de su propia existencia-a-la-muerte (Heidegger), condenado al nihilismo (Nietzsche), que sólo puede afirmarse en su trayecto a la nada (Sartre). Y al actual endiosamiento de la economía de mercado —añadamos— y su utilitarista obsesión de performatividad, eficiencia, competencia...

“Liquidados” los relatos unificadores y legitimadores desde la filosofía clásica hasta la modernidad, ¿sobre qué puede cimentarse el edificio de la vida de los individuos y de las sociedades, si ya sólo queda nada, y si a la nada se dirigen?

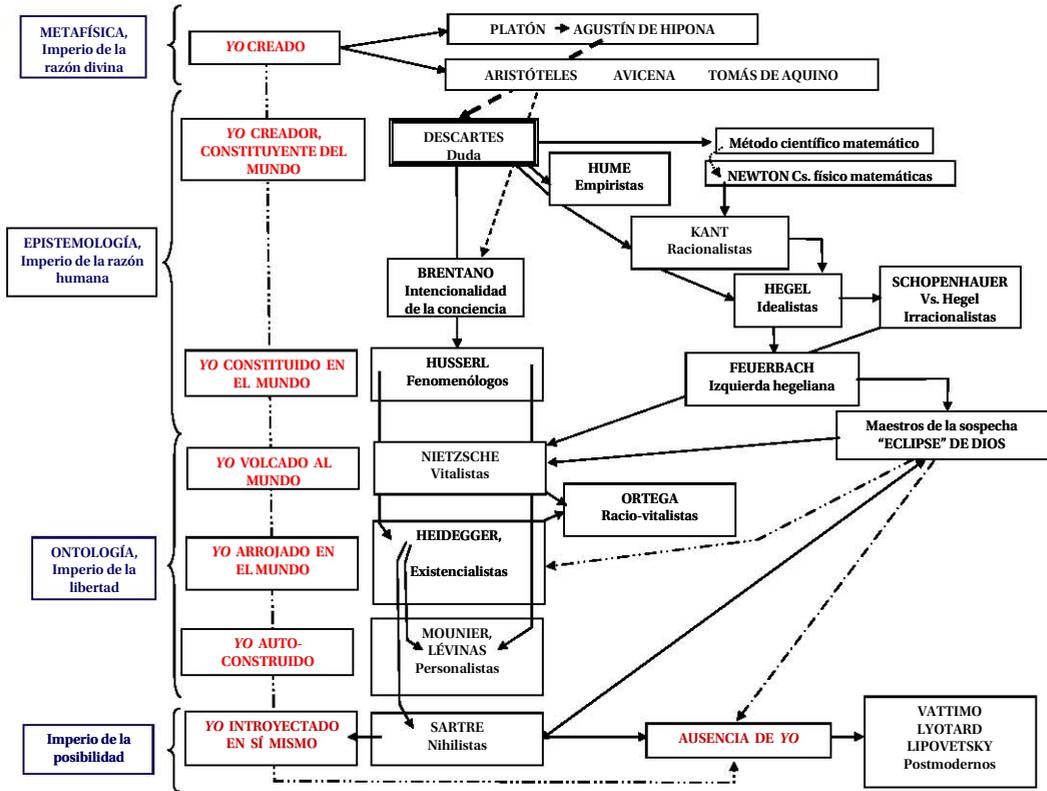
En este escenario neoliberal y postmoderno, de insoportables desigualdades económicas, sueños infinitamente frustrados, nihilista y hostil, ¿qué le queda al individuo sino el solipsismo, en una actitud de defensa permanente y centrado en sus propios intereses, solo y aislado en un mundo que ya no es suyo sino de la virtualidad? El tema ético, cimentado en la intersubjetividad, en la contingencia y en la indigencia, lo abordo en capítulo IV.

Del univocismo radical al equivocismo radical. Lo unívoco está del lado del dogma absolutizante, de la identidad, de lo puramente homogéneo. Lo equívoco, del lado del relativismo pulverizante, de la diferencia, de lo puramente heterogéneo. Si la modernidad fue el tiempo de la identidad, la posmodernidad es el tiempo de la diversidad. Pero —a decir de Foucault— la identidad absoluta es inalcanzable, y si pudiera alcanzarse, enloquece. De la misma manera, también la diferencia absoluta es inalcanzable. Y también enloquece.

El habitante de la postmodernidad es un hombre sin horizonte. Pretende una apertura de tales dimensiones que implica —por lo ilimitado— perderse en el universo como partícula insignificante flotando sin rumbo, ni contención, ni esperanza.

Así pues, “ninguno de los contrarios puede ser principio de las cosas”²⁰. La alternativa es un punto de equilibrio dinámico; una hermenéutica que pueda aportar la unidad de sentido en lo múltiple del mundo cultural y complejo en transición, aunada a una lectura que pueda intermediar, de manera adecuada, posiciones filosóficas, visiones de mundo, criterios, culturas, ciencias...²¹, de modo que las personas de hoy puedan vislumbrar por la metafísica, la antropología y la ética estrechamente vinculadas en un triángulo metodológico cuyo epicentro es la persona, una nueva posibilidad de recuperar su sentido orientador, objetivo de este trabajo, del que me ocupo en el capítulo V.

ESQUEMA CONCEPTUAL



CAPÍTULO I

¹ José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, p. 125

² G. Vattimo. *El fin de la modernidad*, p. 20.

³ *Ibid*, p. 23.

⁴ Mauricio Beuchot, Curso de postgrado de hermenéutica analógica.

⁵ Luis Álvarez Collin, *El universo simbólico de la familia. Un estudio de psicología hermenéutica*, contraportada.

⁶ G. Vattimo. *En torno a la postmodernidad*, p. 87.

⁷ Finalizada la segunda guerra, los países europeos presentaban un cuadro económico ruinoso que amenazaba provocar serios conflictos sociales. Ante la presunción de que tales perturbaciones pudieran ser aprovechadas por el socialismo, los Estados Unidos estudiaron la posibilidad de efectivizar un crédito para sus aliados, conocido como “Plan Marshall”.

⁸ F. Nietzsche, cit por G. Vattimo en *El fin de la modernidad*, p. 146.

⁹ Se refiere no sólo a Apolo, sino también a Zagreus, el dios descuartizado, el fragmento según la interpretación de M. Beuchot.

¹⁰ *Ibid*, *Más allá del bien y del mal*, § 34, 60 y 61.

¹¹ *Ibid*, *La gaya ciencia*, § 108.

¹² A partir de temas como el principio de la relatividad de Einstein, el de indeterminación de Heisenberg, el descubrimiento de la antimateria desde el antineutrón hasta el antielectrón, la química biológica, la cibernética, la teoría de la información, etc.

¹³ M. Beuchot. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, p. 16.

¹⁴ *Ibid*.

¹⁵ Cfr. G. Vattimo. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, pp. 26 ss.

¹⁶ F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra, las tres metamorfosis*, L. I.

¹⁷ En este trabajo, tomo las definiciones de individuo, persona y sujeto de Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, pp. 61-67: Individuo es la dispersión de la persona en la materia; dispersión y avaricia. Persona es “totalmente cuerpo” y “totalmente espíritu”. Sustancialmente encarnada, mezclada con su carne, la trasciende. Sujeto es la más alta expresión de la persona: es el modo de ser espiritual. Es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser; un poder de trascendencia interior al ser.

¹⁸ F. Nietzsche. *La voluntad de poder* § 480.

¹⁹ *Ibid*, *Humano demasiado humano*. Primera parte, § 9.

²⁰ *Metaph*. L. XIV, 1087 a.

²¹ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*, p. 13: “El razonamiento analógico que es la mayor aplicación de la analogía, es un procedimiento a posteriori que consiste en pasar de lo conocido a lo desconocido, de los efectos manifiestos a las causas que se nos esconden. Es de tipo abductivo. Es a

partir de algo pequeño o fragmentario como el ícono, y pasar al todo, ser remitido a la totalidad; ni siquiera por el esfuerzo propio de la abstracción, sino por la misma fuerza abstractiva que ya trae de suyo el signo icónico, que así nos lanza en *epagogé* y *apagogé*, que nos conduce. Es pasar de lo que se tiene a lo que no se tiene. Así pasamos de nuestro marco conceptual, de nuestra cultura a otra, de la cual vamos apropiándonos paulatinamente”.

Capítulo I

Justificación de la hermenéutica analógica como instrumento conceptual de interpretación

I.1) Por la hermenéutica a la metafísica

Si ha sido la reacción pendular contra la visión de una metafísica dogmática y univocista la causa de la condición del hombre actual, y si es cierto que —como afirma Heidegger— el hombre es por naturaleza metafísico, no sólo se entiende su desgajamiento interno al cancelar una parte de sí mismo, sino que se hace necesario encontrar otro modo de leerla e interpretarla. El problema es agudo. Si el ser humano es, por naturaleza, un ser que por su indigencia natural tiene que adaptar el medio ambiente transformándolo en un mundo cultural²², se ve obligado a realizar, a cada paso, el trabajo de explicarse y comprenderse en la perspectiva de interpretar el mundo para desplegar su propia existencia.

Pero la compleja trama de la existencia humana exige, no sólo su explicación como descripción de los fenómenos culturales, sino una comprensión más profunda que alcance hasta el sí mismo. Comprensión, en sentido heideggeriano, como *proceso hacia*. Todo este trabajo tiene ese sentido: releer la metafísica, la antropología subyacente y la ética consecuente, en función de la recuperación del individuo como sujeto. Y este cometido exige la hermenéutica.

El término deriva del vocablo "*hermeneuein*", que significa expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto

para fijar su verdadero sentido. Ya desde el *Sofista*, Platón llama “*hermeneus*” a quien transmite algo a alguien, quien notifica a alguien lo que otro piensa, o quien se convierte en mediador de esa transmisión o notificación; es decir, quien a su vez vuelve a efectuarla²³. En el *Teeteto* amplía el concepto:

lo que se ve en las palabras y lo que comunican quienes las explican; lo que nosotros mismos vemos y oímos en lo que leemos y escuchamos, y lo que nos enseñan gramáticos e intérpretes²⁴.

Son los bizantinos quienes generalizan el concepto que corresponde a lo que hoy conocemos por “significar”.

Aristóteles la concibe como la manifestación externa de las afecciones del alma; un movimiento que va del interior al exterior en las palabras, en el plano meramente lógico. En términos fenomenológicos, la lengua y el habla son la materia del discurso (*noema*), en tanto que la significación es su forma (*noesis*) cuyo objetivo es la desvelación del ser.

Peri Hermeneias, entonces, es la idea del lenguaje como expresión e interpretación del pensamiento; de ahí que la tarea hermenéutica sea el hacer manifiesto, o dar noticia del ser de un ente en su ser respecto a mí. La dimensión epistemológica se subordina a la dimensión ontológica: si el lenguaje es expresión adecuada del pensamiento —en tanto que la función del habla es hacernos manifiesto algo como estando presente ahí delante—, también lo es del ser. Es su “morada”, dirá Heidegger para quien “ser” es *Da-sein*, existencia en su modo de ser más propio²⁵.

La hermenéutica entonces, en sentido estricto, es la disciplina, ciencia o arte de la interpretación, (explicación, traducción, locución, expresión del pensamiento) de los textos —entendiéndose por “interpretación” la relación que existe entre el pensamiento y la lengua— con objeto de desvelar y comprender su sentido. Pero esta acepción es demasiado amplia. Heidegger le da un sentido concreto orientándola a la facticidad: determinada unidad de la ejecución del *hermeneuein*; es decir, en la ejecución del comunicar al declarar —en la ejecución de una interpretación de la facticidad— que hay que conseguir que el oyente la toque, la vea, la aprehenda y la comprenda. Así, en la hermenéutica se forma una posibilidad para la existencia: la de convertirse en entendiente para sí misma²⁶.

La comprensión, pues, ha de ser hermenéutica y orientarse a la interpretación del sentido que se manifiesta en la existencia. Por decirlo más propiamente, del existir humano. ¿Por qué?

Porque la comprensión va mucho más allá de la explicación —dice Ricoeur— si se concibe al lenguaje como morada del ser. E implica, necesariamente, una pre-comprensión, un *Lebenswelt*, un “horizonte”, puesto que somos *seres-en-el-mundo*, viviendo inmersos en él. Hay, además de texto, signos, símbolos, asociaciones, emociones, sensaciones, tradiciones, todo un horizonte en juego. Así, el lenguaje puede definirse como la condición de posibilidad de la comprensión²⁷.

Pero si “comprender” en sentido heideggeriano tiene sentido de proceso, la hermenéutica es (o debería ser) un proceso tan amplio como la comprensión del *Lebenswelt*: la ubicación del ser en el mundo propia e, ineludiblemente, del otro. Entonces la comprensión es autocomprensión y viceversa. Implica, como algunos predicados (padre-hijo) una relación de ida y vuelta, en donde un término implica —virtual pero necesariamente— al otro.

Por tanto, el presupuesto del yo es el otro. Siempre. El yo y el otro jamás se dan, ni solos, ni aislados. En torno al recorrido del reconocimiento, Ricoeur puntualiza el valor de la alteridad y el hecho de que ninguna subjetividad puede realizarse sin el otro, sin el reconocimiento del otro, tema nuclear en Lévinas. Re-conocimiento que necesita más de la distancia que de la fusión. Luego, el proceso de interpretación tiene que ser un proceso reflexivo en el que conocerse a sí mismo abra la posibilidad de conocer, por analogía, al otro. Y a la inversa: entre más conozca del otro, más conozco de mí mismo.

En principio, vista desde Gadamer, “la tarea de la hermenéutica es elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión de almas, sino una participación en el significado común”²⁸, que implicaría algo así como inclusión por estadística, y no se trata de esto. Para que la comprensión del texto conduzca a la comprensión de sí, se hace necesario ampliar los límites del concepto de “texto” al de “discurso” —del cual el texto es sólo una parte de un universo mucho más amplio— en términos de Ricoeur, quien representa una variante hermenéutica de formidables implicaciones por su asunción hasta la filosofía reflexiva. De ahí a la metafísica no hay más que un paso.

Tras el giro de la pregunta por el sentido de tal o cual texto, a la pregunta gadameriana “¿qué es comprender?”, el autor francés responde: “no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos, textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”²⁹. Así como la unidad significativa es el texto y no la palabra, la unidad comprensiva será el discurso (*discursus*, “correr de un lado para el otro”) como *holon*, ya no sólo el texto fijado por la escritura.

Pero el texto sigue siendo el paradigma.

Entonces, la comprensión de la cosa está condicionada por la comprensión del lenguaje; y la comprensión del lenguaje está condicionada por la mirada a la cosa. Por esto, la hermenéutica y la metafísica están tan íntimamente ligadas, que la hermenéutica sólo es posible si se apoya en la metafísica “que funda desde el ser toda comprensión histórica y lingüística, pues allí se muestra el ser”³⁰. Luego, para que la hermenéutica devenga en metafísica a través del proceso interpretativo de comprensión, es preciso distinguir el objeto y el objetivo: el objeto es el discurso en sentido amplio (escrito, diálogo, acción significativa...) Y el objetivo, la comprensión de sí (y del otro), a partir del acto mismo de la interpretación, en su proceso reflexivo.

I.2) Analogía, tema de la metafísica³¹

La hermenéutica ha de ser, pues, necesariamente analógica. Esta es la aportación de Mauricio Beuchot a la filosofía. Pero hacer esta afirmación requiere de una comprensión cabal de lo que la analogía es. En su uso corriente en castellano, equivale a semejanza. Pero “semejanza” es un vocablo que se refiere, necesariamente, a cosas que se parecen entre sí, lo que significa que queda un ámbito entre esas cosas de disparidad o diferencia.

Ya mencionamos que hay términos que se implican mutuamente, uno de los cuales queda oculto, implícito en el otro que le hizo referencia. Si podemos comprender el “tú” —dice Ricoeur— es porque hay un “yo” previo. Y por la misma línea argumentativa, Lonergan afirma que si

puedo decir “yo” es porque antes existe un “mismo”, algo que se intuye común a todos entre sus diferencias. La disparidad es, necesariamente, punto de referencia. Así pues, semejanza dice, necesariamente, diferencia. Lo que difiere, difiere porque hay algo similar.

Semejanza es diferente de identidad e igualdad. Estrictamente, un parecido imperfecto —que nunca llega a la igualdad porque en ese caso tendería a la identidad— entre cosas o conceptos que, al parecerse en algo, apuntan a sus desemejanzas. Y la semejanza es una suerte de predicación, algo que al mismo tiempo afirma y niega algo con respecto a dos cosas que tienen parte —una razón o contenido— en común y parte diferente. Los latinos traducirán el original *ana-logos* griego como “*proportio*”: orden, armonía

La proporcionalidad no es otra cosa que la igualdad de proporciones, o sea, que esto respecto de esto tiene una proporción igual a la de aquello respecto de aquello; la proporción por su parte no es otra cosa que la relación de una cantidad a otra³².

Y este orden se hace necesario entre elementos disímbolos, no entre elementos iguales. Tomás de Aquino, el máximo exponente de la analogía, enfatiza que “lo idéntico es lo uno en la sustancia; la igualdad lo uno en la cantidad, y lo semejante lo uno en la cualidad”³³. Así pues, la unidad entraña semejanza pero no igualdad. De tal suerte que la analogía es el tipo de predicación en la que un nombre común se toma según significaciones semejantes —es decir, en parte iguales y en parte diferentes— ocupando un lugar entre la univocidad y la equivocidad; pero más orientado hacia la segunda.

Ahora bien. La predicación de un nombre cualquiera a los varios sujetos a que se atribuye, puede hacerse de tres maneras:

- 1) **Unívocamente**, cuando se atribuye el significado, razón o contenido de un nombre de manera perfectamente semejante a todos los sujetos a los que se atribuye. “Animal” se refiere por igual a caballo que a perro. Es una interpretación rígida, cerrada que no admite más que la sola pretensión de objetividad pura, imposible de lograr. Lo unívoco es necesariamente monosémico.

La significación tiende a alcanzar el sentido literal, privilegia el texto e ignora el contexto.

- 2) **Equívocamente**, cuando se atribuye el contenido semántico de un nombre de manera completamente diferente a todos los sujetos a los que se atribuye. “Carro” puede denotar una constelación o un automóvil. “Planta” puede decirse de un vegetal, o de la parte inferior del pie, o de una fábrica. Es una interpretación relativista, que admite la polisemia hasta el infinito, pues la significación depende del contexto. El sentido de lo equívoco es fragmentado, imposible de contener. La significación tiende a alcanzar el sentido alegórico, privilegia el contexto e ignora el texto.
- 3) **Análogamente**, cuando una parte de la significación del nombre se atribuye a los sujetos de manera semejante, pero no igual y, en consecuencia, se admite que otra parte entraña también desemejanzas o diferencias. Proporcionalmente semejante, y proporcionalmente desemejante, puesto que se intuye algo común. “Tierra” se dice al planeta en general, y al suelo del planeta también. “Salud” se atribuye al estado del organismo, y al ambiente de trabajo de una empresa. La significación media entre el texto y el contexto.

La analogía, entonces, es una significación intermedia entre la univocidad y la equivocidad sin identificarse con ninguno de los extremos entre los que está colocada. Es un equilibrio inestable, una tensión fluctuante entre los dos platillos de la balanza, que tiende más a la diferencia. Dicho a la manera de Heráclito y Parménides, entre lo que continuamente cambia, una parte del significado (un *logos* común), permanece. Y lo que es evidente en la experiencia cotidiana no es la permanencia sino el cambio. Pero de la misma manera como la diferencia se apoya en la semejanza, el cambio se apoya en la permanencia.

Ahora bien, la analogía no puede participar por igual de la univocidad y de la equivocidad, porque:

- a) O lo hace totalmente, y entonces el significado del nombre análogo sería, al mismo tiempo, totalmente el mismo y totalmente diverso, lo que es absurdo.
- b) O lo hace parcialmente, y entonces el significado del nombre análogo es en parte el mismo y en parte diferente en la misma medida, lo que no aclara nada puesto que se trataría de dos elementos disociados sin nada que permita unirlos.

- c) Si participara de ambos extremos, el equilibrio no sería dinámico sino estático. Tendría que hacerlo siempre en la misma medida, lo que llevaría a la muerte del significado o a la interpretación unívoca, siempre igual, inamovible. Entre lo vivo, lo único estático es lo que está muerto.

Y una de las características más notables de la analogía es su dinamismo, su vivacidad, su aplicabilidad. De la univocidad toma la igualdad del nombre, al mismo tiempo que de la equivocidad toma lo diferente, porque no se trata de una semejanza perfecta ni de una desemejanza total. La analogía tiene que participar desigualmente de la univocidad y de la equivocidad, de ahí que el significado del concepto análogo sea proporcional y apunte más hacia la equivocidad, hacia la diferencia. Si la analogía es mediación, si es contención de significado entre lo unívoco (o lo que permanece inmutable) y lo equívoco (o lo que continuamente cambia), una parte mínima de la interpretación analógica corresponde al ámbito de la objetividad, y una mucho más vasta al de la subjetividad.

Si la analogía puede inclinarse más hacia la univocidad o más hacia la equivocidad, uno de los problemas que el uso de la analogía como instrumento conceptual de interpretación plantea es, precisamente, el de la predicación, profundamente imbricado con el de la proporción.

Predicar algo es afirmar o negar o decir algo de una cosa, atribuirle un significado. Pero el significado que atribuimos a las cosas, si bien tiene su origen inmediato en el mundo intramental, subjetivo, es igualmente cierto que remotamente lo tiene en el mundo extramental, en el mundo objetivo de las cosas imposible de negar³⁴, porque es el mundo objetivo de las cosas lo que contiene el material, la referencia a la que la mente atribuye lo que Frege llama el sentido. Y así como no se comprende la diferencia sin la semejanza, tampoco se comprende el sentido conceptual sin la referencia objetual.

En el primer caso tendríamos la significación lógica que se construye con el acto de interpretar; en el segundo, la significación objetiva que no es otra cosa que el hecho de existir real —objetivo, extramental— de la cosa representada en el concepto, pero existencia que se da en la mente como objeto suyo. Un concepto análogo es, pues, una realidad al mismo tiempo objetivo-subjetiva, de ahí que la pitagórica analogía sostenga íntima relación con la contemporánea hermenéutica; en sentido lato, la disciplina de la interpretación del texto, justamente porque es disciplina

que se nutre de la polisemia. Pero “texto” es hoy un concepto de significación muy amplia: puede ser escrito, o dialogado, o actuado³⁵.

La analogía no puede desconocer lo ontológico, ni lo lógico, ni privilegiar un ámbito sobre el otro, sino mediarlos en su justa proporción. Por tanto, lo primero análogo es la analogía; lo segundo es el ser; lo tercero es la vida; más adelante veremos que lo cuarto es el sujeto, lo quinto el conocimiento... Así, hay una analogía que apunta hacia lo ontológico —la referencia— y acota lo lógico —el sentido—.

Y si una interpretación es, al mismo tiempo, onto-lógica, ¿qué proporción corresponde a cada ámbito? Ese es el otro problema, el más agudo, que habrá que abordar a lo largo de este trabajo, buscando lo que llamaremos el “término B” de la analogía de proporcionalidad.

La proporción, entonces, se nos revela como un problema de interpretación que aborda la búsqueda de lo verdadero hasta donde es posible, y desde ahí contempla lo verosímil de un discurso, porque lo verosímil es *lo que se parece* a lo verdadero.

Ahora bien. La proporción puede ser simple (dos términos comparados entre sí) o compuesta (cuatro términos, comparados dos a dos, que es el caso de la metáfora). La analogía es de atribución cuando es simple, cuando compara dos términos, y compuesta o de proporcionalidad cuando se comparan dos relaciones. En la primera siempre hay una atribución que es jerárquica, de orden; es asignación de un predicado a uno o varios sujetos, de manera ordenada: a este, primero; a este segundo... Y así surge la idea de un primer analogado, un “*primus inter pares*”, como el padre de familia, el presidente de una república, etc. Es un conjunto ordenado.

En la analogía de atribución extrínseca —según la intención y no según el ser— se tiene un modelo, un *logos* que se toma como punto de referencia, o primer analogado, y varios analogados secundarios a los que se atribuye el significado por alguna relación que se guarda con el primero³⁶. Ontológicamente, la relación se establece según el ser, y lógicamente según la intención; es decir, en el segundo caso comprende al ente tomado como nombre. En terminología de Frege, ontológicamente se establece según la referencia, y lógicamente según el sentido. Y es de atribución intrínseca, si el significado se encuentra en todos los analogados, pero en el principal de manera excelsa, y se atribuye de manera derivada en los demás.

En ambos casos, la analogía es vertical, es el eje sincrónico de la interpretación.

El eje horizontal —diacrónico— está en la analogía de proporcionalidad, en la que la semejanza se da entre dos o más relaciones. Por eso exige, al menos, tres términos, o cuatro comparados dos a dos.

Si el significado del nombre análogo se realiza de manera propia en todas las parejas de términos que se consideran, estamos frente a la analogía de proporcionalidad propia en la que la semejanza se da en todos los términos de igual manera: A es a B como a C. O bien, B es a A como a C. El número 2, con respecto al 1, tiene relación propia porque es el doble de éste; o bien, este caballo es tan veloz como aquel otro. El ente no se toma como nombre, sino como participio.

Pero puede suceder que la significación del concepto análogo se realice de una manera propia en una de las parejas de términos, pero se aplique a las demás trasladando el significado: el número 6 tiene relación impropia con el 4 porque 6 es el doble de 3 como 4 es el doble de 2. Y hay una variante: A es a B como C es a D. Tenemos, entonces, la analogía de proporcionalidad metafórica. El contenido del nombre, lo que se llama “razón análogada” o significado, se halla intrínsecamente en todos los términos, pero de manera formal en dos y de manera virtual en los otros dos, conformando lo que se llama “cuarta proporcional”: la risa es a María como la lluvia al campo → la lluvia es la risa del campo³⁷. La de proporcionalidad —en sus dos modalidades— es, predominantemente, la analogía que emplearemos en esta investigación. Y la de atribución intrínseca en el capítulo V.

Y así resulta que lo que entendemos por “proporción” es, en última instancia, semejanza de proporciones que resuelve el problema de la unidad y la pluralidad, de la homogeneidad del continuo y la heterogeneidad de lo diverso.

Un buen ejemplo de la analogía, como lo que armoniza la heterogeneidad que conforma un continuo, es la proporción áurea de los pitagóricos. El ejemplo *per-se* de la aplicación de la cuarta proporcional es la poesía que, según Ricoeur, no es simplemente una forma de decir algo de otro modo, sino que es una forma de decir más: hay una plusvalía de sentido generada por la operatoria semántica de la metáfora.

I.3) Alcances y dificultades de la hermenéutica analógica

Para comprender algo no hace falta tener que vivirlo (como decía Ortega y Gasset: para estudiar al pato no hace falta ser pato) ni siquiera recordarlo (podemos condenar los campos de concentración sin haber estado en ninguno de ellos), ni compartirlo idealmente; basta con poder compartirlo de manera analógica, proporcional, por acercamiento icónico al paradigma o modelo que se nos muestra de ello³⁸.

Con este breve texto de Beuchot se explican varias cosas del proceso de interpretación: por un lado, la insuficiencia de la sola experiencia; por otro, la insuficiencia de la sola razón; y por el tercero, la pertinencia del ícono y del símbolo. El ícono, ya lo dijo Peirce, es un paradigma, un modelo que representa la parte metonímica de la interpretación; es el signo —expresión de lo inteligible por medio de lo sensible— que “tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa que revela más allá de lo que aparece a primera vista”. Y el símbolo, un signo que ofrece un significado manifiesto y uno oculto, que representa la parte metafórica que, desde la Poética de Aristóteles, consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra en una transición de género a especie, de especie a género, de especie a especie o según una analogía en sentido de proporción³⁹. En Ricoeur la metáfora es tensión que liga dos conceptos en una frase —aparentemente contradictorios— pero que en dicha relación tensionante libera un sentido nuevo, una especie de innovación semántica.

A primera vista, parecen lo mismo; sin embargo, Peirce distingue al afirmar que el símbolo, en realidad, está entre los dos signos, puesto que además de metonimizar, metafórica; es decir, además de señalar veladamente un referente, transfiere y cambia los significados. El símbolo tiene, pues, doble función: “hacer reconocer a la hermandad, y [hacer] reconocer el camino”⁴⁰.

Aclarado esto, para el objetivo que persigo es indispensable, además, puntualizar la manera como manejaré el ser metafísico, cuyo final parece ser algo aceptado y compartido por todas las corrientes de pensamiento influyentes en la actualidad. Las modulaciones con respecto al sentido de ese crepúsculo, de sus causas y consecuencias,

son diferentes en cada escuela; pero el núcleo es común: los dos Wittgenstein, el Círculo de Viena, la Escuela de Frankfurt, la filosofía analítica, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, Heidegger, las corrientes del marxismo occidental, la hermenéutica, etc., coinciden en su crítica y el anuncio, de una u otra manera, de su “superación”. Así llegamos a esta época llamada “postmetafísica”. Wittgenstein explica la causa: es imposible aplicar el principio de totalidad porque no existe. Nadie habla un metalenguaje universal; ni siquiera la ciencia. La sola pretensión ya es dogmática de suyo.

La función de los metarrelatos que marcaron a la modernidad, totalizados por Hegel, ha sido la de legitimar las instituciones y las prácticas en una Idea. Y con esta Idea se ha identificado, de todas las maneras posibles, el ser metafísico.

Pero el ser metafísico no es una idea; y tampoco el suyo es un metalenguaje. ¿Cómo es posible afirmar esto?

Sin duda, uno de los grandes méritos de Kant ha sido el hacernos conscientes de la necesidad de poner en pie la función crítica de la razón, que se hace extensiva a todo producto del intelecto humano, y que permite decidir sus alcances y conocer sus límites. Crítica no tiene que significar deconstrucción sino análisis. Así, no obstante que advierto la audacia que implica cuestionar el instrumento conceptual que me dispongo a emplear, estoy cierta de que la racionalidad simbólico analógica no debe ser la excepción.

En este inciso me referiré (a) a lo que la hermenéutica analógica es, según su autor. (b) Seguiré con una mención de lo que a mi juicio no es. (c) Continúo planteando la aporía, y la solución de Beuchot. Y (d), finalmente, trataré de condensar algunas consideraciones, más que de sus límites teóricos, de las dificultades que he encontrado para su aplicación, en sólo dos de sus alcances: la orientación —por la ética— hacia la metafísica, y la dificultad de la intuición del ser.

(a) La hermenéutica analógica no se concibe como un método rígido y cerrado, sino como un instrumento de mediación entre la metonimia que es la parte que nos conduce al todo —el fragmento que nos lleva al conjunto (propia de las llamadas ciencias naturales)—, y la metáfora que es traslación de sentido propia de la alegoría y el símbolo. Dicho de otro modo, es juego proporcional entre normas y libertad.

El instrumento propuesto tiene aplicación en prácticamente todos los campos del saber y del actuar, implicando un “comprenderse” que desemboca en un profundo compromiso ético, puesto que se cimenta en la *phrónesis*.

Si el “comprender” heideggeriano tiene sentido de proceso, y la hermenéutica es un proceso tan amplio como la comprensión del *Lebenswelt*, o ubicación de este mi ser-en-el-mundo, la comprensión es autocomprensión y viceversa porque implica, como ya mencionamos de algunos predicados, una relación de ida y vuelta que virtualmente incluye al otro. Por tanto, por acción de la analogía, al intuirme como *ser-en-el-mundo* que es en cada caso mío, intuyo el *ser-en-el-mundo del otro* en lo que tiene de semejante y, fundamentalmente, en lo que tiene de diferente. Sin ser analógico, Lévinas tejerá su filosofía sobre esta idea.

El alcance de la hermenéutica analógica, pues, rebasa lo ontológico, y toca lo metafísico, porque el existir humano en su compleja trama, más allá de la sola explicación de los fenómenos culturales que la expresan —de ahí que la racionalidad propuesta sea icónico-simbólica—, exige una comprensión más profunda, una comprensión que conduzca a la interpretación del sentido del ser que se manifiesta de tantas maneras en ese existir. Se requiere del ícono, que es metonímico, un paradigma, un modelo al que hay que acercarse; y del símbolo que es metafórico; la parte analógica que nos identifica, nos hermana. Al símbolo se aplican las consideraciones sobre el mito que

descubre la tramoya de hechos, de afectos y cosmovisiones que tiene como efecto no sólo la *autognosis* o anagnórisis propia o la comprensión de sí, sino de los grupos y de la humanidad entera⁴¹.

Ya desde el título “hermenéutica analógica”, se perfila su razón de ser: la analogía, que es un tema de la metafísica, fraterniza con la hermenéutica que deviene de la filosofía del lenguaje, y juntas se convierten —complementándose mutuamente sin confundirse— en un instrumento conceptual orientado a la interpretación que busca encontrar unos cuantos principios, ciertamente pocos, no coactivos sino ordenadores, orientadores y acotadores de ésta para que no se disgregue en un infinito de significaciones puramente subjetivas; pero sin caer en el univocismo que ahoga.

Así, su objetivo es establecer un cierto rigor para evitar el peligro de la completa relajación epistemológica tan en boga en la postmodernidad, dice Beuchot; evitar cualquier extremo: ni el absolutismo dogmático que mata a la realidad convirtiéndola en un monolito estático, ni el relativismo pulverizante que la convierte en algo tan ambiguo como inasible. No es un situarse cómodamente en el indiferente justo medio al estilo “agua tibia”, sino más tendiente a privilegiar la diferencia que la semejanza, la libertad que la normatividad, porque ésta es la característica de la proporcionalidad analógica.

En última instancia, el significado amplio de racionalidad es la instauración de un orden sobre ese caos que Weber ve en la diversidad de posibilidades que se nos presentan, y más en la problemática que dichas posibilidades arrojan sobre la acción humana, posición con la que concuerdo porque no es tanto la teoría el problema que nos inquieta, sino la práctica, la vida cotidiana, la realidad polifacética del aquí y el ahora lo que es urgente resolver. Eso es lo que buscan las actuales “éticas aplicadas” que, sin soporte metafísico, quedan sin anclaje.

La hermenéutica analógica tampoco es —como algunos deconstructores la consideran— una “moda” filosófica más; a ellos habría que recordarles su origen, desde los lejanos pitagóricos hasta su aplicación más acabada en Aristóteles y Tomás de Aquino. Ni es tampoco un no-lugar utópico, fantasioso e inalcanzable, sino la sugerencia de un lugar de encuentro factible en donde posiciones que se antojan antagónicas se pueden dar la mano; en donde es posible encontrar, entre la oposición de conceptos y de visiones, el punto en donde la disyunción pueda convertirse en composición. Ciertamente la propuesta es ambiciosa porque, en última instancia y recordando la distinción aristotélica, el objetivo de la filosofía ya no tiende a la sapiente ciencia de los principios universales y necesarios, sino que aspira justamente a encontrar unos cuantos de esos principios —íconos— con más amplitud que generalidad⁴² para devenir en la sabia orientadora de los actos humanos, en lo que éstos tienen de cambiantes y contingentes.

La hermenéutica analógica pretende situarse en medio de esa distinción: en un lugar en donde Aristóteles puede decir, por ejemplo, que la clave del razonamiento práctico es la idea de un orden en las razones de actuar tendientes a un fin deseable de manera general, para la instauración de instituciones justas —añade Rawls— visión que Ricoeur puede complementar, sin romper el equilibrio, diciendo que el

carácter de deseabilidad incluye el kantiano deseo de hacer el deber, como veremos al tratar el tema de la ética.

(b) Entre muchas más posibilidades, la hermenéutica analógica puede verse de dos maneras:

i. Como una aplicación de la virtud aristotélica. Pero no se trata de una virtud moral que es un justo medio entre dos extremos antagónicos —y la analogía acentúa la diferencia sobre la semejanza— sino de una virtud dianoética.

Es cierto que se hace imprescindible acotar las interpretaciones de manera que, aceptando las muchas diferencias, éstas no se vayan al infinito; pero que ese acotamiento no se convierta en una camisa de fuerza. Y esto sólo podría lograrse —afirma Beuchot— mediante lo que tanto Gadamer como Aristóteles llaman *phrónesis* o sabiduría práctica, cuya función es la de “mediar entre principios generales y las circunstancias específicas que contextualizan el actuar humano”⁴³.

Ya habíamos mencionado que este compromiso ético es uno de los alcances más notables de la hermenéutica analógica. Hay que decir que, aunque Gadamer rescata el término y sentido de la *phrónesis* —atendiendo al compromiso ético de la hermenéutica—, considera que la metafísica no es el fundamento capaz de garantizar una mejor comprensión por parte de los saberes hermenéuticos, sino que también necesitan recurrir a otros presupuestos complementarios si pretenden aspirar a una mejor comprensión.

Uno de los logros de la hermenéutica analógica es el volver a poner en pie la función de la metafísica como fundante. Introduciendo la racionalidad icónico-simbólica, Beuchot rebasa a Gadamer al cimentar la hermenéutica en la metafísica que —como la ética— sin ella sería equivocista. ¿Por qué? Porque, desde la metafísica, el símbolo conduce a la fundación de verdad. Desde la hermenéutica, a la fundación de sentido que, sin el ícono, se iría a la pulverización.

El límite es común a la ética, y radica en que las conclusiones obtenidas no devienen necesariamente en un hacer efectivo, porque se atiende más a la libertad que a una regla de acción objetiva. Es decir, el planteamiento resuelve la teoría, pero no la práctica. Y debería; el objetivo de la *phrónesis* —recta razón de lo agible—es fungir como “consejera sobre aquellas cosas que conciernen a la guía del hombre, y también al último fin de la vida humana”; así la prudencia no sólo causa

la facultad de producir obras buenas, sino también el uso, pues dice orden al apetito, en cuanto que presupone la rectitud del mismo. La *phrónesis* es, pues, analogía hecha carne. Pero, como virtud, participa de las características del acto virtuoso: voluntad, firmeza y estabilidad, actuación conciente y orientación a un fin bueno. ¿Quién admite eso hoy?

Otro límite está en la ausencia de “consejeros prudentes” que, en el tema que nos ocupa, han de ser metafísicos en diálogo contrastante y constatante. La hermenéutica analógica permite la individualización de la interpretación, pero inserta en un marco limitante que, según Ricoeur, es proporcionado por el propio texto. Marco que es de carácter no sólo hermenéutico sino también ético. Al respecto, con Weber e incontables autores más comenzando por los socráticos, podemos afirmar que “la racionalidad [ética] nos hace humanos, ya que se extiende al ámbito de la acción y de la interrelación con los demás”⁴⁴. La dificultad radica en encontrar ese marco limitante cuando se trata de un discurso no textual.

ii. Como un dinamismo entre dos interpretaciones opuestas de las que resulta una suerte de dialéctica, también sin serlo, a menos que se llegue a una especie de síntesis universal como regla absoluta de interpretación. Estoy consciente de lo resbaladizo del término, porque suele tomarse como punto de referencia la concepción hegeliana, en cuyo caso se apunta a un totalitarismo de pensamiento que culminaría en un marco conceptual capaz de contener absolutamente los límites de la interpretación; a un dogmático principio inamovible.

La pregunta que salta, cae por su propio peso: ¿es hoy filosóficamente posible una regla universal que no devenga en univocidad total? Sí, es posible; pero hay que entender esto con mucho cuidado para evitar la confusión tan generalizada entre lo universal y lo unívoco. Si una regla es universal, tiene que ser necesariamente aplicable a todas las personas, en todos los tiempos y en todos los lugares; por tanto, en lo universal también cabe una cierta contextualización. De manera que se hace necesario contextualizar, aunque, en este caso estaríamos hablando no de una regla unívoca, sino de una análoga.

A guisa de ejemplo, tomemos el principio sinderético, universal, que dice “haz el bien”. En tiempos de Pericles la esclavitud era pertinente, sencillamente porque la división de trabajo lo exigía así, y no se entendía como la utilización del hombre en perjuicio propio y en

beneficio de otro, sino como el papel que cada uno jugaba en beneficio de la Polis y del bien común. Desde la modernidad es aberración, porque se entiende como utilización; de ahí que el tercer imperativo de Kant ordene ver al otro como fin en sí mismo y no como medio para otro. El principio sigue siendo universal; su significado, contextualizado, ha cambiado.

Parafraseando a María Daler y tomando en cuenta que el objetivo último de cualquier racionalidad que se repunte como humanística es el aterrizaje del conocimiento en una vida mejor y más digna para las personas, todas diferentes, diríamos que la univocidad de una sola lógica se transforma en la castración de una sola manera de ser. En consecuencia, no es pertinente ni mucho menos aplicable, por no decir deseable. De alguna manera, esto es lo que la globalización pretende: hacernos a todos iguales. El espíritu absoluto que Hegel depositó en el Estado, se ha trasladado a la economía de mercado en la que las personas somos sólo un “momento” del devenir de la producción endiosada; o de la tecnología de punta.

La hermenéutica analógica no es, pues, dialéctica hegeliana aunque algo tenga de juego y síntesis de opuestos. Más bien parecería platónica: la oposición no es tanto dialéctica como dialógica; como lo es la relación yo-tú.

Y si no es posible encontrar esos íconos buscados en dogmáticas reglas universales, tampoco una regla particular puede ser su sustento, puesto que tendríamos que aceptar entonces que las interpretaciones son tan infinitas como se nos antoje.

(c) Por tanto, la aporía se condensa en una pregunta: ¿cómo se determina ese cierto “orden”, esos pocos principios que ha de seguir la aplicación de la hermenéutica analógica para evitar que la interpretación de discursos llegue hasta el equivocismo, pero que tampoco se agote en el univocismo?

Para que el instrumento conceptual que nos ocupa no sea destructor sino restaurador, para que llegue a ser una hermenéutica del sentido de alcances ontológicos y metafísicos, existe realmente la necesidad de encontrar algunas reglas que, como rieles conductores delgados pero sólidos, encaucen a la polisemia. Y ahí están: A es a B como B es a C; o A es a B como C es a D; o bien, se aplica la regla del primer analogado.

La elección del tipo de analogía que ha de aplicarse en cada caso es, naturalmente, prudencial. Y ha de sustentarse sólidamente.

(d) La solución apunta a esta racionalidad prudencial que, sin abdicar de otras, las reconcilia:

Una racionalidad históricamente arraigada [...] que tiene su ámbito originario en la ética y la política, pero que por obra de Gadamer se extiende al campo de las disciplinas hermenéuticas, que por esa razón adquieren el carácter de un saber práctico⁴⁵

y por obra de Ricoeur, se abre al campo de la acción significativa. Pero hay que decir que es preciso que estos hilos —si hablamos de metonimia— sean reglas de validez, ciertamente no generalizable, pero sí objetiva. Y eso implica una serie de problemas que anotan grandes dificultades:

i. Si admitimos que son imprescindibles unas ciertas reglas, estamos hablando de una suerte de método, si bien en el sentido que Ricoeur aporta: abierto, de lineamientos muy generales, flexible y dinámico, que es posible concebir como varias carreteras entre dos puntos geográficos; “método” significa “camino”. Pero ¿cuál sería el cada caso el mejor aplicable, la vía que conduce al destino y nos orienta para no perdernos en las infinitas bifurcaciones posibles, si por “discurso” entendemos ya no sólo el texto fijado por la escritura, sino también el diálogo abierto, la circunstancia histórica, el acontecimiento, la acción significativa... “Discurso” como todo aquello que discurre en este ser-estar en el mundo que en cada caso es mío, que conforma el horizonte, el contexto, y que se convierte en acción, siempre narrable?

La solución que Beuchot propone como regla de interpretación y aplicación que anotamos líneas arriba, no sólo del texto sino también de la acción, es la *phrónesis*, lo que, en mi opinión, despierta no pocas asperezas que habrá que limar. La dificultad no estriba tanto en su contenido, como en las resistencias respecto a su objetividad.

ii. Si hay libertad, estamos hablando de un juego similar al del arte (*das Spiel* en términos de Gadamer) que sólo puede determinar el intérprete, como en el arte lo determina el artista. Esto significa que la determinación de las reglas es completamente subjetiva y cambiante; mañana, al cambiar mi mundo, cambiará mi lectura. Ahora bien,

¿quién está autorizado a determinar la objetividad, la verdad o pertinencia de alguna regla válida de interpretación, si la *phrónesis* no se admite como tal?

Recordemos el significado original del concepto: Aristóteles la llama “hábito práctico racional que concierne a lo que es bueno o malo para el hombre”. En el Aquinate, es la “recta razón de lo factible”, virtud intelectual que involucra intelecto y voluntad, que “perfecciona la parte apetitiva del alma”, y sirve como “consejera sobre aquellas cosas que conciernen a la guía del hombre”. Y en ambos es un asunto de carácter interno, personal —que no es necesariamente lo subjetivo—, sobre todo después de Kant.

Pero, que la *phrónesis* sea particular y contextualizada —como lo fue en la Polis, dice Beuchot— no significa necesariamente que sea subjetiva ni relativista. Si la virtud se aprende por imitación de los virtuosos, hay ahí una evidencia de intersubjetividad.

Es en la modernidad en donde se tergiversan los términos. Para los críticos, la prudencia se vuelve autónoma, como sinónimo de saber subjetivo. Kant la concibe como “el acuerdo de la voluntad de un ser con su objeto final”. Sin embargo, en el mismo Kant, es justamente la prudencia la manera de dar objetividad y universalidad a las acciones a través del juicio reflexionante; recuérdese el imperativo categórico cuyo punto de toque es una regla de universal observancia.

Ahora bien. La prudencia aristotélica (y gadameriana), y el juicio reflexionante kantiano no deben identificarse. En Aristóteles, el punto de partida es la intersubjetividad: la virtud no se enseña, pero sí se aprende por imitación. Por tanto, la *phrónesis* es una virtud dianoética; hay un paradigma real. En Kant, el punto de partida es el sujeto, el *yo* como unidad trascendental. El alma, en Kant, es una idea sintetizadora de las impresiones; por tanto, las virtudes asentadas en el alma son subjetivas, porque cada alma sintetiza de manera diferente. En última instancia, si se pudiera hablar de una condición a priori de la acción que alcanzaría la universalidad, ese algo no sería una cuestión intersubjetiva, sino la propia noción del deber en el caso de la conducta virtuosa, y el gusto —“aquello que place sin concepto”— en el ámbito de lo estético. Es decir, el juicio reflexionante teleológico es objetivo. Los juicios ético y estético, subjetivos... ¿Cómo se llega a la universalidad ética o estética partiendo de la subjetividad apriorística? Es una cuestión kantiana que no me queda muy clara.

Por otro lado, el producto de la razón es el juicio; el de la reflexión, una intuición que subsume a la empírica y la rebasa. Hay que distinguir entre el cogito reflexivo y la conciencia inmediata de las cosas —y del yo frente a ellas— que produce la intuición empírica.

Desde mi punto de vista, en esta confusión entre la prudencia aristotélica y el juicio reflexionante kantiano radica una gran dificultad para admitir a la *prhónesis* como el paradigma metonímico —que es límite y es referencia— de la interpretación.

A partir de Kant, la *prhónesis* ha sido considerada como un saber subjetivo, autónomo, que, finalmente, conduce al relativismo, si no se entiende ni se acepta que la *prhónesis* deviene objetivamente en el diálogo —aunque mediando la intersubjetividad—, como afirman Gadamer y Apel. Y el diálogo es analógico: predomina la diferencia sobre la semejanza. Según Ferrara, por el término *prhónesis* se entiende la competencia de elegir [...], competencia a veces llamada buen juicio, recta comprensión, sagacidad, discernimiento o sabiduría. Es “la capacidad de asignar rango a valores en competencia en ausencia de criterios generales”⁴⁶ Pero esta capacidad se obtiene en la formación —*Bildung* en términos de Gadamer—. No es un a priori.

En suma, si bien lo ideal es que la *prhónesis* se convierta en una regla de acción en el ámbito estrictamente personal, de manera que por su influencia la acción sea, más que “sensata”⁴⁷ objetivamente buena para todos, ha sido difícil aceptarla como la parte metonímica, objetiva, ordenadora, reguladora de la interpretación que es, justamente, lo que se trata de encontrar: un ícono, un paradigma que no tiene que ser ni heterónimo, ni apriorístico. Pero no por ello subjetivo ni relativista. Debe ser, entonces, heterónimo y autónomo simultáneamente; y de tal manera análogo que permita privilegiar lo segundo sobre lo primero. Por tomar el ejemplo que ya habíamos invocado, en Nietzsche el ateísmo no debe significar la liquidación de lo sagrado heterónimo como aquello capaz de “hacernos buenos”, sino la búsqueda de una nueva manera de encararlo.

iii. Ahora abordo, brevemente, la dificultad metafísica. La analogía es una semejanza desemejante, porque tiene que participar desigualmente de la univocidad de la que toma el nombre, lo semejante; y de la equivocidad, de la que toma lo diferente. Metáfora pero con algo de metonimia. Juego, pero con reglas.

Siguiendo la filosofía reflexiva con la que se ha comprometido Ricoeur, en terminología fenomenológica una mirada analógica nos llevaría a pensar el sentido del acontecimiento como noema, del que se sigue la reflexión —que no es otra cosa que la noesis en sentido inverso— para lograr el conocimiento de sí y, por analogía, del otro. Por este camino se lleva a lo que Heidegger llama la comprensión del ente (*Selbst*) y del ser (*Sein*) porque la reflexión es, como Ricoeur escribe,

la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etcétera [...] Es el acto de retorno a uno mismo mediante el que un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto⁴⁸.

Este conocimiento —o reconocimiento del sí mismo como principio unificador— es lo que traducimos del alemán como intuición del sí: *die intuition vom inneren Selbst*⁴⁹, y es un tema metafísico, superior a los conocimientos racionales, al lograr “una coincidencia de sí, un saber indudable y, por ese motivo, más fundamental que todos los saberes positivos”⁵⁰.

Pero (y esta es la vía por donde la hermenéutica analógica deviene en metafísica que devuelve la unidad a la ontología y a la epistemología sin confundirlas, tema del siguiente capítulo), este conocimiento de sí, producto de la reflexión, es condición de posibilidad para la intuición del ser que se dice de muchas maneras —simbólicas la mayoría de ellas— y es éste un conocimiento que, paradójicamente no se da por intuición intelectual sino sensible en primera instancia: primero me intuyo; luego me pienso.

Esta es una bifurcación del camino por la que hay que transitar muy despacio y con suma prudencia:

En esta investigación entendemos por “ser” aquello que existe. No existencia de algo como sustantivo, sino el existir de algo como verbo, de tal manera actual que el *sí* como existiendo se experimenta, privilegiadamente, en el encuentro cara a cara (*einflung*) en donde acontece el *logos* dialógico, encarnado e histórico.

Esto significa que en presencia del *si* como acontecimiento, se ponen en juego el todo del discurso y el todo del intérprete; no sólo su razón sino

también su afectividad, su historia, su tradición, sus ideologías subyacentes... Todo aquello que conforma el *augenblick* heideggeriano o condición pre-comprensiva de posibilidad de la comprensión. Por tanto, lograr la intuición del *Selbst* y por analogía la del *Sein*, no es posible por la vía fenomenológica que va prescindiendo de todo lo que conforma el horizonte personal. Tampoco por abstracción lógica, que va igualmente prescindiendo de notas hasta dejar el concepto de ser completamente vacío de contenido singular.

El ser metafísico se define como individuo; como este cuerpo, esta carne, estos huesos en su existir singularísimo. El ser lógico lo define, en abstracto, como cualquier hombre, como el cuerpo, la carne y los huesos en común. Es esta concepción del ser, por una parte, la identificación entre el ser metafísico y el dios presentado por el cristianismo contra lo que se rebelan los modernos. Y contra los modernos se rebelan los filósofos de la sospecha: el ser metafísicamente interpretado es asimilado a la categoría del ideal, y a la idea de que la relación del existente con *el ser* se estructura según principios morales, dogmáticos y esclavizantes. La crítica de Nietzsche se dirige a esa categoría del Ideal, tratando de disipar la ilusión de los “tras-mundos”: la metafísica descentra el existir humano desplazando su punto de apoyo hasta un más allá suprasensible. Y la afirmación de este mundo ideal es lo que constituye como tal al Idealismo.

La diferenciación entre el ser lógico y el metafísico es capital, porque ese existir no es susceptible de ser conocido por la razón, sino por el *nous* que es holístico y, como el águila en la montaña, ve todo de un vistazo; en tanto que la razón es pausada, avanza paso a paso, con dificultad, y es parcializadora. En otras palabras, el *nous* capta el ser en su existir propio y singular. Involucra a la persona y a su horizonte integralmente, al todo en unidad, mientras que la razón entiende la existencia como concepto universal, como una caja vacía en la que caben todos los existentes, no en su realidad sino en su posibilidad.

La dificultad más seria radica en que la intuición del sí —visión del espíritu por el espíritu, dice Bergson— no siempre se da, aunque el proceso reflexivo se haya realizado. Y ésta es condición de posibilidad para la intuición a la que se extiende, por virtud de la analogía, a todo ser. Como la intuición del ser es un conocimiento que va más allá de lo puramente lógico conceptual, si no se entiende ni se acepta que no es conocimiento racional sino holístico, se admitirá también que la razón

no es suficiente y el conocimiento resultante será necesariamente parcial. En consecuencia, insuficiente.

La condición de la intuición del sí es una especie de “desnudamiento”, de abstracción intensiva, vistazo de águila que penetra hasta el núcleo sin prescindir de nada; pero sin quedarse en la razón, ni en la afectividad, ni en la historia, ni en la tradición, ni en las ideologías. Algo similar a las vías plotinianas: una especie de contemplación en donde no sólo se da una fusión en terminología gadameriana, o encuentro de horizontes como lo llama Ricoeur, sino un conocimiento mucho más profundo del sí mismo y, por analogía, del otro, con el compromiso ético en que este conocimiento deviene.

Lo más difícil de admitir en estos tiempos es que esta intuición de sí, en última instancia, remite a la intuición del origen y finalidad del ser.

Si el objetivo de la interpretación es la comprensión de sí y del otro, el encuentro de horizontes es análogo a un acto de amor. El propio Heidegger reconoce en la *Sorge* el existencial idóneo para el encuentro y construcción del sí, en composición con la angustia, de suyo tan destructora que empuja —casi necesariamente— a la reconstrucción. O a la muerte.

Si hemos de usar el término *phrónesis* —bellamente definida en la Retórica de Tulio Cicerón como “la memoria del pasado, la inteligencia del presente y la providencia del futuro”—, si hemos de invocarla como la virtud que orienta al “bien mandar”, del bien aconsejarse, del bien juzgar y del bien hacer⁵¹ y queremos llegar a la comprensión del sí como condición de posibilidad de la comprensión del otro, antes habría que rescatar a la ética y a la metafísica del rechazo y olvido contemporáneos, limpiarlas de los abrojos de la deconstrucción postmoderna, y devolver a ambas, que ya han pasado por la implacable crítica de la modernidad, su noble estatuto de sabias ciencias del bien vivir, para que sus postulados fueran realmente como dos estupendas carreteras; como ese ícono paradigmático del que habla Beuchot al inicio de este inciso.

Pero si la pregunta de Gadamer era ¿cómo es posible la comprensión?, la nuestra podría ser ¿cómo es posible la *phrónesis* en un mundo postmoderno que no admite la virtud como criterio objetivo de validez?

Y en un dinamismo tal que los extremos llegan a tocarse —lo que es el más profundo anhelo de la hermenéutica analógica— las puertas que

abre hacia la metafísica, hacia la antropología y hacia la ética son como el horizonte: al mismo tiempo que su gran dificultad, su más luminosa posibilidad.

²² Arnold Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, p. 97.

²³ Cfr. *El sofista*, 248 a5, 246 e3.

²⁴ *Teeteto*, 163 c.

²⁵ Cfr. Manuel Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 33-35.: “La existencia, en tanto que en cada caso la mía propia, en tanto que la de cada cual, no significa una relativización que por vía de singularización contraiga la existencia (considerada primero en sentido genérico) a un individuo visto desde fuera y, por tanto, la existencia en tanto que la propia, en tanto que la de cada cual, en tanto que la mía, no significa el individuo (*solus ipse*), sino que este ser, la existencia propia, la mía es un *cómo* del ser”.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ P. Ricoeur supera al estructuralismo distinguiendo: *Texto* como habla arrojada al mundo, *Lengua* como la abstracción del habla, y *Discurso* como la realización del habla.

²⁸ Pablo Flores del Rosario, *Elementos para una discusión en filosofía de la ciencia en Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*, p. 131.

²⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, pp. 28-31.

³⁰ Cfr. E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, pp. 105-120.

³¹ Cfr. Anexo 1.

³² Tomás de Aquino. *V Ethic.*, lect. 5, No. 939.

³³ *Ibid.*, *IV Met.*, Lect. 2, n 561.

³⁴ Cuando Nietzsche afirma que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, dice Beuchot, no necesariamente está negando el existir extramental del mundo de las cosas, sino el univocismo radical de la ciencia “hecho de la razón pura”. Pero con esta lapidaria frase abre la puerta del equivocismo radical.

³⁵ Texto se aplica al historiador que escucha relatos orales, como al antropólogo que estudia acciones de los individuos o de los pueblos. “Texto” se trabaja tanto en Filosofía, como en Derecho, o en Letras. Aquí le llamaremos “discurso”.

³⁶ Un magnífico ejemplo es “La doctrina de la ignorancia sobre la naturaleza del máximo absoluto se ha facilitado mediante algunos caracteres simbólicos, de tal manera que, gracias a ellos, hay algún mayor resplandor en medio de las sombras. Por el mismo camino inquirimos ahora aquellas cosas que son todo lo que son por el propio máximo absoluto. Y como lo causado lo es absolutamente por una causa, y nada lo es por sí, y como el origen y la razón, por lo que es lo que es, se ligan cuanto más próximas y semejantes puedan ser, se manifiesta que podremos difícilmente alcanzar la naturaleza de la contracción si el ejemplar absoluto es desconocido”. Nicolás de Cusa, *Docta Ignorancia*, L. II, Cap. I

-
- ³⁷ Cfr. Anexo 2.
- ³⁸ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*, p. 14.
- ³⁹ *Poética*, 1457 b 6-9.
- ⁴⁰ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 101.
- ⁴¹ María Rosa Palazón, *Las interpretaciones del mito en Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*, p. 24.
- ⁴² El término “generalidad” se aplica a las cosas. Amplitud es atributo de la mente. “La amplitud de perspectiva es una mera actitud del sujeto cognoscente frente a la realidad; es ésta una cuestión de entendimiento y voluntad a la vez”. Cfr. Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 15.
- ⁴³ M. Beuchot, *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*, p. 11.
- ⁴⁴ Marta Clicheré, *Weber y la sociología moderna*, p. 165.
- ⁴⁵ M. Beuchot, *op.cit. ibid.*
- ⁴⁶ Cit. por Pablo Flores del Rosario en *Elementos para una discusión...*, p. 125.
- ⁴⁷ “Aquella de la cual un agente puede rendir cuenta a otro o a sí mismo, de tal modo que el que recibe esta explicación, la acepta como inteligible”. Por tanto, la condición mínima de inteligibilidad no es que ésta sea moralmente buena, sino poder decir en calidad de qué se desea algo. Cfr. P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 220.
- ⁴⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Narratividad, fenomenología y hermenéutica*, p. 28.
- ⁴⁹ Trad. del alemán de Ingrid Barradas.
- ⁵⁰ P. Ricoeur, *Narratividad...* p. 29.
- ⁵¹ *S.Th.* II-I, q.57, a.6.

Capítulo II

Sobre la posibilidad de una ontología sin metafísica

II.1) ¿El final de la metafísica? Planteamiento del tema

Para saber si la metafísica tiene algún futuro, primero habría que cuestionar si lo tiene la filosofía. Hay que comenzar, entonces, por preguntar ¿cuál es su papel en la vida del hombre? Una respuesta bien podría ser la que apunta Eduardo Nicol: “se dice que la filosofía (y en realidad toda ciencia) tiene la misión de hacer patente el Ser, de manifestar su presencia”

52.

Por principio de cuentas, el ¿“*qué es*”? indaga por aquello que hace que las cosas sean lo que son, lo que significa que la pregunta por la metafísica implica que la filosofía está preguntándose por sí misma. Por lo tanto, su principal tarea es este proceso reflexivo, este volver sobre sí, sobre sus contenidos *para* conocerlos, *para* analizarlos y utilizarlos *para* su último objetivo: la búsqueda de su sentido, operación que “para llevarse a cabo requiere de una disposición vital, un cambio de actitud con que el hombre hace frente a la presencia del Ser”⁵³.

Heidegger distingue lo que es el problema fundamental de la filosofía: el sentido del ser en general. Y analiza el significado profundo de la palabra *ser*; pero el planteamiento del problema del ser depende precisamente del problema del *Da-sein*, de su existir. No como hombre en general, sino del *Da-sein* como estructura misma de la realidad del ser hombre; de su modo de ser hombre.

Entonces, la filosofía se presenta a sí misma como un medio, un instrumento que da forma a la existencia humana, no un fin agotado por la especulación. “Y su tarea, determinada desde el comienzo, es la formación del hombre”⁵⁴, el único ser capaz de elaborar preguntas vitales y orientarse por ellas: el sentido de la vida humana, el sufrimiento, la muerte, la naturaleza del bien y del mal, la felicidad...

Así, quien proclame el ocaso de la filosofía ostenta un grado lamentable de ignorancia, o de conformidad. Y si la filosofía es por esencia pregunta, la metafísica desvela al núcleo: la pregunta ¿qué es el ser en sí mismo? puede traducirse en antropología, como lo hizo Kant, en ¿qué es el hombre?; o en ética por el agustiniano ¿quién soy yo?

La pregunta filosófica por excelencia se identifica, pues, con la más profunda cuestión humana.

Una pregunta atrevida, porque toca los linderos del misterio que nos inquieta desde que pusimos el primer pie sobre la tierra. En este sentido, nada ha cambiado; lo que cambian son los planteamientos de los problemas, no los problemas propiamente. Y cambian las respuestas, lo que significa que buena parte de ellas, aquello que incansablemente ha buscado el pensamiento sin encontrar a plenitud, es algo que permanece aún oculto tras ese velo que se resiste a ser descubierto por un solo individuo, por una sola corriente o por una sola teoría. La verdad es vinculatoria, y las respuestas son el resultado de la reflexión de los filósofos durante todo el correr de la historia. No son respuestas fragmentadas como pretende la postmodernidad, sino la constancia de una continuidad que, por sí sola, justifica su necesidad: la búsqueda de la verdad de este ser que, en cada momento y en cada caso, soy.

Luego, puesto que el ente es el primer dato del conocimiento humano⁵⁵, el ser es el principio de la metafísica que de suyo es (o debe ser) analógica, para superar el dogmatismo que la ha hecho inadmisibile, como puede constatarse fácilmente: tratar de encontrar una respuesta única desde el punto de vista exclusivamente racional fue el problema de las filosofías tanto esencialistas como existencialistas.

La filosofía de Platón nos convirtió en una mera apariencia. Descartes nos dividió en sustancias pensante y extensa intrínsecamente incomunicadas. Leibniz, en mónadas aisladas. Averroes dijo que la posibilidad de conocer nuestro espíritu estaba fuera de nosotros. Kant,

al “interrumpir su sueño dogmático” no sólo desconoce la causalidad como elemento real, sino que además dejó nuestro ser y nuestro actuar al arbitrio de la sola y limitada razón humana, abriendo la puerta al voluntarismo actual. Para Hegel el arribo a la metafísica era esa autoconciencia en que el Espíritu se revela a sí mismo como absoluto.

Pero a nadie interesan ya los terrenos de aquel abstractísimo pensamiento del pensamiento, como descomunal agujero negro que devora al hombre convirtiéndolo en “momento” sin identidad, sin libertad, sin personalidad, sin sueños, sin el ser propio al que tiene inalienable derecho; una supra Idea totalmente inútil para resolver la angustia de la existencia humana, evidencia que Hegel pasa por alto en su afán de unificar al Estado alemán. No deja de parecerme lamentable que la formidable dialéctica hegeliana haya terminado tristemente en una Teoría del Estado que sólo sirvió para fundamentar totalitarismos de indecible contra-humanidad, evidencia del gran fracaso de la razón instrumental.

Los existencialistas pensaron la existencia humana sin proyección a una causa final que trascienda la historia, y nos condenaron a ser arrojados en el mundo, seres a la muerte, angustiados y llenos de temor, sin más posibilidad de trascendencia que la obra artística, suponiendo que mucho de lo que hoy se hace pueda considerarse arte.

Paradójicamente, el existencialismo terminó por ser tan esencialista como aquella corriente objeto de sus críticas, porque al pensarse el hombre se objetiva, se convierte a sí mismo en una esencia abstracta, en un ser lógico vacío al que sólo hace falta añadirle diferencias para especificarlo. Ambas posiciones han significado un loable esfuerzo; pero poco útil para resolver el problema, no de la existencia humana en abstracto, sino del existir humano en concreto. El problema reside en que en ambos casos se convierte a la persona en sustantivo, y el existir humano, como es evidente, es un verbo, un *rhema*⁵⁶ al que se llega por la dianoia del propio pensar; por ese dialogo interior que se entabla con palabras silenciosas, como bellamente dice Platón.

El nihilismo nietzscheano —activo o pasivo— tampoco resuelve el drama humano; más bien lo agudiza. Fragmentados entre lo apolíneo y lo dionisiaco quedamos sin rumbo, a la deriva de las solas pasiones, ansiando la voluntad de la voluntad tan inalcanzable como el pensamiento del pensamiento. ¿Cómo podría construirse, ya no

digamos un super-hombre, sino un hombre común, cotidiano, real, desde ahí?

Así pues, ya no es posible admitir “ismos” univocistas de ninguna naturaleza. La meta de la filosofía es el auto conocimiento, la auto conciencia personal fruto de este movimiento dialéctico y dianoico en donde el hombre sale de sí para dirigirse al conocimiento del objeto, y regresa a sí después de haberlo aprehendido, para comprenderlo en un acto de reflexión de donde obtendrá la conciencia (*cogito* reflexivo) de su propio ser y de ahí, análogamente, la del ser de todo lo que es *no-yo*.

Y este es, precisamente, el ámbito de la metafísica. De ahí la necesidad de una nueva lectura y una nueva interpretación que sea analógica —tema de la metafísica— que medie y vincule sin privilegiar, aunque señalará siempre más las diferencias que las semejanzas; que conjunte los opuestos de manera coherente, consistente, pero proporcionalmente⁵⁷, contextuadamente. Así podremos afirmar que debajo de la multiplicidad de las respuestas, hay un hilo conductor que le da unidad y sentido al devenir del pensamiento humano, mucho más rico que la concepción kantiana de la historia como el escenario de la barbarie humana.

Encontrar ese hilo para comprender el sentido de lo que somos y hacemos es una exigencia existencial insoslayable, porque

sin caer específicamente en los existencialismos, la filosofía es existencial por la manera como el acto de filosofar modela la existencia humana. No es una particular teoría de la autenticidad lo que hace auténtico al hombre; la forma auténtica la consigue la Filosofía al situar al hombre por encima de la simple subsistencia⁵⁸,

o del acaparamiento desmedido de bienes materiales, o de la sucesión interminable de libertades espontáneas que buscan placeres presentistas. Habría que recordarles esto a los defensores del neoliberalismo y del neoconservadurismo, hijos de la postmodernidad.

Y también es evidente que, en este existir, el hombre no es sólo su vida como decían Bergson y Ortega; no es solamente una tarea así en abstracto, no es solamente una historia dentro de otra mayor, sino que es eso y mucho más. Es una proyección más allá del espacio y del tiempo (temas metafísicos) porque es sujeto de una triple relación

insoslayable que marca su trascendentalidad, usando sus propios términos: de superioridad con respecto al mundo; de igualdad con respecto a sus semejantes —al mismo tiempo iguales en dignidad y diferentes en especificidad— y de subordinación respecto a una unidad sin la cual lo múltiple sería imposible; a una noción de permanencia sin la cual el cambio sería impensable.

El hombre, finalmente, toca la región del misterio que no se puede encerrar dentro de los reducidos límites de la razón, Kant lo dejó suficientemente mostrado. Para encontrarlo hay que ir al núcleo del hombre mismo: al *ethos*. ¿Cómo se logra este autoconocimiento profundo que no es una *ratio* parcializadora sino una *intelectio* holística? Además de la mística ascesis sugerida por Plotino, existe la vía filosófica de la reflexión por la que se llega a la intuición del propio ser. Y, analógicamente, a la intuición del ser del otro.

La analogía es como el espejo en el que se reflejan las realidades ocultas por el univocismo, o fragmentadas por el equivocismo. De aquí la importancia de la filosofía reflexiva, en la que se inscribe Ricoeur⁵⁹, que es una suerte de metafísica analógica sobre la base del texto como modelo, como ya habíamos anotado. La auto comprensión —que es condición de posibilidad de la comprensión— es un esfuerzo personal e intransferible. Es un largo camino que supone un primer movimiento de salida del hombre hacia la otredad, para después volver a la mismidad. Regresar sobre sí en este proceso dialéctico, ya abierto desde Sócrates, es el fundamento de la intersubjetividad. Conocerse a sí mismo es conocer al otro, y el sentido de ambos. Quien desconoce esto, cancela su posibilidad de sentido y, por ende, su posibilidad de trascendencia.

Hoy, tal vez como nunca antes en la historia, las posibilidades de relectura de la metafísica son tan amplias y tan vastas como la humanidad misma. Justamente porque el materialismo va consumiéndose, se agudiza la inquietud de las preguntas cruciales por el propio existir y su sentido, y el ansia de una respuesta —que no la hay total ni única— que mitigue sin apagar la sed de este espíritu, insoslayablemente mío, que no se deja periclitarse.

La metafísica así se convierte, no sólo en uno de los caminos idóneos, sino también en esperanza; en esta esperanza que paulatinamente se ha ido perdiendo a causa tanto de la especulación abstracta como del presentismo relativista. Y nada en la vida humana tiene sentido si no se le mira en la perspectiva de su fin como espíritu encarnado, a decir de

los personalistas. Sabemos que el hombre es apetito, el hombre es tendencia, el hombre es deseo. Pero deseo de aquello que sea capaz de colmar las infinitas aspiraciones del espíritu humano, no sólo de su materialidad.

Es evidente, entonces, que llegar a esa comprensión de sí mismo como punto de partida para comprender análogamente al otro que es *no-yo*, vislumbrar el propio sentido, y entender que la *eudemonía* es la consecuencia del desarrollo de nuestro *ser-en-el-mundo* asumiendo estas tres relaciones que mencionamos líneas arriba, necesariamente implica releer la metafísica con ojos más amplios que los heredados por las filosofías moderna y contemporánea, comprender las peculiaridades del propio devenir, análogamente las del otro, y aplicar las conclusiones al actuar, ámbito de la ética.

Ya en la postmodernidad hay un franco viraje hacia el retorno de la metafísica —aunque con matices distintos al “retorno a lo mismo” como previene Nietzsche—, hacia la misma esencia del hombre que, como afirma Heidegger, es “animal metafísico” en tanto existente. Es la patria del ser, ese “algo” abierto que se da en el hombre que lo descubre en sí mismo, y sus preguntas son, siempre, metafísicas, aunque no siempre conscientes: el problema de lo uno y lo múltiple, el origen, el fin y la trascendencia del hombre son las más acuciantes. Pero no las únicas. Hay otra serie de problemas fundamentales que tienen todos carácter de metafísicos; es decir, contienen una “trama irracional insuperable” —dice Hartmann—, indicando que su naturaleza rebasa los límites de la explicación, y en cuyo frente fracasan radicalmente las categorías del conocimiento humano. Los más conocidos son los enigmas de lo vivo, de la unidad psicofísica, de la libertad, de la primera causa, etc. Todos ellos, inevitables.

Desde la ética, hoy es insoslayable encontrar un punto de unidad en lo moral, un sustento que fundamente los valores para que estos no caigan en el relativismo presentista que los aniquila. Hay multiplicidad de actos, pero hay unidad en el hombre. Más allá de los actos está el *yo* que no es posible entender si se desconoce la estructura fundamental de la persona. El horizonte de totalidad con que hay que enfrentar estos problemas se logra con el conocimiento de la unidad y de la realidad que se da en el ser.

Otro problema metafísico que dista mucho de haberse agotado es el del Absoluto. O Dios, como lo llamaron los griegos. Heidegger ha planteado

y tratado de mostrar cómo la muerte de Dios, lejos de ser la condición del advenimiento de un super-hombre “transvalorizado”, condujo a la muerte del sujeto. La pregunta fundamental ¿por qué existe la existencia? encuentra aquí una respuesta: porque más allá de las cosas hay una causa última del existir: Dios, primer analogado. Los estudios del hombre como persona que no se fundamenten en la metafísica, se convierten en algo vacío y sin sentido.

El hombre, como sujeto —ya lo dijo Mounier— es un ser abierto a Dios, al otro, al mundo y a la trascendencia. Como ser histórico, como dueño de su destino significa ver la duración o existencia de las cosas y de los seres racionales. El hombre es un ser temporal que se va desarrollando en libertad; a eso llamamos “historia”, mientras que las cosas existen, permanecen ahí, “duran”, no tienen historia ni son dueñas de orientar su destino, dice Heidegger. La autonomía relativa y la libertad del hombre se fundamentan, más allá de la ética, en la metafísica.

El propio Vattimo, a pesar de proponer una “ontología débil para salir de la metafísica”, admite que de ella “no podemos librarnos como de un hábito olvidado, o como de algo inexistente, pues este aún existe”.

Hoy el estado de la cuestión no trata ya de la metafísica moderna, que es

una ontología del sujeto, una egología [...] univocista, impositiva y prepotente, unificadora sin ninguna distinción; sino una abierta al contexto, a la situación, al tiempo, a la historia⁶⁰;

un diálogo con la ética y la antropología, porque es “una relación con el Ser en la cual está empeñada la propia forma de ser del hombre”⁶¹.

Así podemos afirmar que mientras haya una sola persona en la tierra que busque la autenticidad, que pregunte por su propio ser, es imposible afirmar el final del camino de la metafísica —no sombrío e inalcanzable, no plagado de contradicciones estériles como se ha visto desde Kant— sino como bellamente escribe Edith Stein:

el de la noche mágica inundada por la terneza de la luna [...] que no devora las cosas, sino que aclara su aspecto; que atenúa y dulcifica los rasgos angulosos y duros; que revela las voces escondidas y ahogadas por el mediodía...⁶²

Esto es la analogía, instrumento metafísico por excelencia.

II.2) El problema del ser

II.2.1 Naturaleza de la metafísica

En el Libro I de la Metafísica, Aristóteles distingue claramente el ámbito de la disciplina como la ciencia “que investiga al ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen en virtud de su propia naturaleza”, distinto al de las ciencias particulares “porque ninguna de ellas se ocupa en general del ente en cuanto ente” sino que “separan una parte del ente e investigan sus atributos”⁶³.

Para comprender la naturaleza de la metafísica es necesario comenzar por establecer la diferencia conceptual entre ser y ente, uno de los problemas más significativos del que derivarán los de las concepciones del ser como substancia, los de la distinción entre esencia y existencia, y los de las condiciones de posibilidad de conocimiento del ser, entre otros.

Una de las grandes críticas a la metafísica es la acusación de una especie de círculo vicioso o una petición de principio, porque no se entiende que el ser se dice de muchas maneras. En síntesis dicen sus detractores: el entendimiento tiene como objeto formal al ente, porque el ente en general es la determinación objetiva más inmediata, aunque sea confusa para el entendimiento humano. Pero al ente común de la ontología, de suyo indefinible, se le otorga sentido científico porque es el objeto formal del entendimiento...

A la discusión se le elimina el barroquismo entendiendo la distancia real que hay entre el ser como nombre y el ser como participio activo, núcleo de este apartado.

El centro de toda indagación metafísica y ontológica es, sin duda, el término *ser*. Cuando nos referimos a la noción de ser, esta es compleja: involucra por un lado un sujeto, un algo que es; y por otro lado un acto. Luego, hay dos acepciones que hay que precisar: el *ser* como sustantivo, como un nombre (la sustancia, naturaleza y/o esencia de cualquier existente), como *un algo*. Y *ser* como infinitivo o como participio presente o activo del verbo ser, como *acción*⁶⁴.

Como sustantivo significa algunas de las cosas que decimos que son. Y como verbo, el hecho de que una cosa sea, y cómo es. “Como verbo no significa ya que algo es, ni incluso la existencia en general, sino más bien el acto mismo por el que cualquier realidad dada es de hecho, o

existe”⁶⁵. Más aún. Cuando se habla del verbo ser, hay una clara diferenciación entre la acepción óptica⁶⁶ que señala la actualidad de algo que es y remite a la actualidad de ese algo; y la lingüística o nominal —en el caso de un juicio dentro del verbo— cuya función es de cópula entre un algo y una cualidad suya. Dentro de la acepción óptica, todavía hay otras dos bifurcaciones debidas a la manera como se vincula el verbo: con el sustantivo como aquello que le da ser, en cuyo caso podemos decir *ser* como sustantivo, en tanto señala el acto existencial de ese algo.

Pero se puede pensar a la inversa como una suerte de trabalenguas: ser es ser en su ser. Un ser que puede ser real o posible (entendimiento posible como algo que no es todavía, o como algo que es todavía, o como algo que ya fue). Y en ese caso —el único— puedo pensar en un algo como separado de su ser.

O podemos decir “*existir*”, (que deriva del latín *ex-sistere*: estar colocado, sostenerse sobre algo. *Sub-jectum* tiene traducción similar: lo que lanza sosteniendo por debajo) y que significa algo que se mantiene a sí mismo, que subsiste en cuanto derivado de otro, pero que no identifica accidente con substancia. Tal vez esta similitud de significado haya contribuido también, después de Aristóteles, a la confusión entre ser y substancia.

Gilson sostiene que el ser al que la metafísica premoderna se refiere, parafraseando a Heidegger, es “aquello que sustenta al ente”; es decir, aquello sobre lo que se erige y desde lo cual es lanzado, eyectado. Un ente es algo que es, puesto que tiene ser; es decir, tiene esa propiedad común a todo lo que es. Y tanto el ente como el ser son susceptibles de ser conocidos, o directamente, o por analogía.

Esto significa que, técnicamente, cuando se habla de metafísica, hay que distinguir:

- a. El ser referido a Dios, en donde Dios es la causa mediata del ser, objeto de la Teodicea.
- b. El ser como acto formal de ser (causa inmediata), que se refiere al ente en tanto ente y sus atributos; es el ámbito de lo que Wolff, en su *Philosophia prima sive Ontologia*, llamó “Ontología”⁶⁷.
- c. El correspondiente al estudio del ser en tanto susceptible de ser conocido; es el ámbito de la epistemología⁶⁸. Sin embargo, en la

filosofía moderna, la epistemología se reduce exclusivamente al conocimiento del ente entendido como fenómeno, como lo que aparece frente a la conciencia. El límite del conocimiento es el noumeno. Es decir; lo que es susceptible de ser conocido (en términos aristotélicos) es el accidente de la substancia, pero no ésta, ni mucho menos la esencia. Así se niega el estatuto científico de la metafísica, acusada de “especulación vacía y estéril” que desde luego no lo es; Hartmann, siguiendo a Kant pero separándose de él, indaga sobre “el lado oscuro” —o los límites en el sujeto cognoscente— del conocimiento de las esencias, lado al que llama “irracional”, queriendo significar con ello que lo metafísico rebasa el conocimiento racional:

el conocimiento está dotado de ciertos principios o categorías gnoseológicas que funcionan como condiciones de racionalidad para todo objeto posible. Las dimensiones de los entes o categorías ópticas que no les sean adecuadas (*angemesen*) incumplen ese condicionamiento gnoseo-lógico y permanecerán siempre sumidas en el área de lo irracional⁶⁹,

como sucede con el conocimiento del ser que, en mi interpretación, sería más bien suprarracional. Como hice hincapié en el capítulo anterior, la intuición del ser no siempre se alcanza.

Ahora bien. Según la filosofía escolástica —desdeñada desde la concepción de la físico-matemática como parámetro de validez epistemológica— la ciencia se establece por la definición de sus objetos formal y material. El objeto formal de la metafísica es el ser. El material son los entes. Y se distinguen también el sujeto del objeto. El sujeto es el punto de partida; es una realidad simplísima de la que se deducen algunas conclusiones. El objeto es esa deducción que, naturalmente, se da al final de la ciencia, no al principio. El ser en tanto ser es este sujeto, contenido, dato primero, realidad simplísima; y el objeto es el sujeto más las conclusiones.

El estudio del ser, pues, abarca más que la sola ontología, como se aceptó a partir de la estructura de la metafísica propuesta en 1730 por Wolff en la clásica división en dos partes: general u ontología, y especial, dividida a su vez en otras tres según los tres grandes tipos de sustancias distinguidos por Bacon, Descartes y Kant: Mundo, Dios y Hombre.

Por lo tanto, ontología y metafísica no son dos ciencias distintas. Ontología, teodicea y epistemología (o crítica, según entendieron los neotomistas de la escuela de Lovaina, apoyados por Kant) son tres partes de la metafísica, y las tres tienen por objeto al ser en cuanto ser: en sí mismo, como causado y como objeto del conocimiento. Su estudio pretende remontar al ser partiendo de los entes, como diría Heidegger. Ese *ser* es el objeto de la metafísica.

La metafísica corresponde al tercer grado de abstracción aristotélica —distinto del de la cosmología wolffiana que “correspondería a ciencia de primer género”—, según la clasificación que Beuchot toma de Tomás de Aquino⁷⁰.

Pero esa reducción del ser al ente —es decir, de aquella propiedad común a todos los entes, a una específica manera de manifestarse o de ser concebido— aunado a la identificación de ser con substancia o con esencia, ha derivado en la confusión que explica el desdén hacia la metafísica como ciencia del ser.

“Ente” es concebible por la razón, por sí mismo. Por tanto, puede ser real o posible; pero la razón es parcializadora, pensará al ente en una de sus partes; de ahí que Hartmann hable de “ontologías regionales” por inducción, refiriéndose a problemas relativos a la manera de ser peculiar de los objetos de cada ciencia: los supuestos de la cantidad en la físico-matemática; la constitución de la vida en la biología; lo psíquico en sus correspondientes disciplinas; lo histórico, lo estético, lo lógico, lo axiológico, etc., en los suyos. En tal sentido cabe denominarlos problemas ontológicos “regionales”.

Mientras que “ser” no es concebible, sino aprehensible en su totalidad. Se capta por el *nous* que es holístico. “Ser” es siempre real, objetivo dirían los modernos (aunque realidad y objetividad no necesariamente se identifican); pero no es posible concebir al ser aisladamente, salvo perteneciendo a alguna cosa o idea, a excepción de la filosofía del lenguaje.

A diferencia de la substancia aristotélica —que sólo es aprehensible empíricamente a través de los accidentes y no necesariamente todos juntos— el ser es captado por intuición, totalmente. En el caso de la persona, Lévinas le llama “rostro”.

Es posible, naturalmente, partir del fragmento para entender el todo; separar un sector del ente y estudiar los atributos de esa parte es una tarea perfectamente legítima; de esto se ocupa la parte metonímica de la racionalidad icónico-simbólica, y esto es lo que hace la ciencia. Pero confundir la parte con el todo es tan rebuscado y contradictorio como investir a cualquier sector del ente con los atributos de su totalidad, e investigar esa totalidad desde el punto de vista de cualquiera de sus partes.

Quienquiera que lo intente fracasará, y probablemente culpará del fallo a la propia metafísica como pseudociencia que se ocupa de problemas impenetrables para la luz de la razón humana⁷¹.

Por tanto, la metafísica no sólo es una ciencia cuyo estatuto queda completamente garantizado con sus objetos formal y material debidamente establecidos y diferenciados, sino que resulta ser —como Aristóteles afirmó a pesar de concebir al ser como substancia, es decir, como ente— la ciencia de la que he de partir para sugerir una vía analógica de recuperación del sujeto de hoy.

Ahora bien; puesto que el ente es el primer dato del entendimiento humano, el ser debe ser el principio de la metafísica por una razón simple: si el ser es ese principio, debe ser el primer objeto que conciba la mente humana y, de hecho, lo es, aunque veladamente. Si esto es así, ¿cómo se explica tanta confusión? La respuesta parece simple y tiene dos vertientes:

- (1) Porque aquello que es primero en el orden del conocimiento no necesariamente es evidente, como Aristóteles bellamente dejó asentado: “al igual que los ojos de las lechuzas se comportan con la luz del día, del mismo modo se comporta el espíritu en nuestra alma respecto de lo que, por su misma naturaleza, es lo más patente entre todo”⁷². Y
- (2) porque el primer dato del entendimiento humano es el ser general, el ser lógico; lo que dice de algo que es una cosa, distinta de las otras.

La dificultad muestra cuatro cosas:

- a) El carácter discursivo del entendimiento.

- b) La existencia real de la esencia inteligible. Si la esencia no fuese lo inteligible *per-se*, el entendimiento no sería discursivo sino holístico.
- c) Si atendemos los análisis de Hartmann en el sentido de que “los límites de la racionalidad del objeto deben ser a la vez los límites de la identidad trascendente de las categorías”⁷³, llegamos a la conclusión de que
- d) El conocimiento del ser sólo es posible por analogía en el proceso reflexivo que parte de los contenidos del entendimiento. Hay que decir que una cosa es el conocimiento del ser por la vía de la reflexión a partir de los contenidos, y otra muy distinta es conocer las estructuras del intelecto que hacen posible ese conocimiento⁷⁴.

Pero de que la esencia sea lo inteligible no se sigue que sea fenoménicamente comprobable, como exigen los empiristas previos a Kant y positivistas posteriores a él. Por tanto,

probablemente el fallo no resida tanto en la mente humana, como en la huidiza naturaleza del ente mismo. Por tanto, los fracasos de la metafísica deberán ser atribuidos, no a la metafísica misma, sino a los errores cometidos por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano; esto es, al ente⁷⁵.

Puesto que el ser metafísico no es ni puede ser una cosa, en efecto están condenados de origen al fracaso todos los esfuerzos de la razón por aprehender un objeto transfenoménico, tal como Hartmann afirma.

II.2.2 Confusiones respecto a la naturaleza del ser y del ente

En este inciso trataré las principales confusiones y sus consecuencias, mencionando entreveradamente el problema de la distinción real entre esencia y existencia —o posibilidad y realidad, como distingue Suárez, razón por la cual resulta obscuro cómo es que identifica esencia real con existencia real—; la diferencia entre el conocimiento lógico y el conocimiento ontológico. Y, en inciso posterior, abordaré de manera sucinta el problema de la sustancia y las similitudes y diferencias entre las concepciones tomista y cartesiana en donde, a mi parecer, comienza el deslizamiento del *yo* moderno como sujeto. Paradójicamente.

A través de la historia de la filosofía se ha identificado al ser con la esencia, con la substancia, con la existencia, con la bondad, con la unidad... En una palabra, con sus atributos. La confusión sobre la noción de ser no es un problema “menor”, ni obsoleto, ni meramente teórico, sino que involucra todo lo real, toda la aproximación de la persona a Dios, a sí mismo, a los demás —en tanto semejantes y en tanto diferentes—, y al mundo, y se presenta hoy gravemente difundido.

Una primera confusión deriva de la concepción de lo que usualmente conocemos como “esencia” (aquello que hace que la cosa sea lo que es, y no otra cosa) como un bloque unificado de elementos no diferenciados; algo como el ser esférico e impenetrable de Parménides o las mónadas de Leibniz, que se interpreta de manera unívoca. Si se reduce el ser como verbo al ser particular como sustantivo (que es la interpretación de Suárez al no comprender el *esse* como el acto que actualiza la forma), y se habla de un ser lógico, pura posibilidad universal como causa y fin, es fácil comprender el rechazo de Kant. Influenciado por Wolff y éste por Suárez y éste por Duns Escoto⁷⁶, no podía aceptar —nosotros tampoco— como fundamento de lo que existe, unifica y explica la realidad, a un ser cuya existencia depende exclusivamente de su no-contradicción intrínseca: el ser posible. Un ser redondo, para existir, sólo requiere de no tener ángulos agudos puesto que entonces sería cuadrado. Y si no hay contradicción intrínseca —dice Suárez— lo pensado-posible por ese solo hecho se realiza; ni en la mente es posible pensar un redondo cuadrado. Así, Kant puede sostener la famosa cita “cien táleros son lo mismo en la mente que en la mano”.

En Kant el ser es un ente de razón, lo que significa que su existir es puramente mental: el ser posible es el resultado de la abstracción lógica en la que el ser es un concepto vacío universalmente aplicable.

Pero la esencia, por una parte no puede identificarse con el ser —puesto que este es existir y la diferencia es real, no de razón— y por otra, lejos de ser ese bloque mentalmente unificado, es un compuesto real en todos los entes: en lenguaje clásico, en parte potencia y en parte acto, de la misma manera que el ente es en parte forma, en parte materia. La separación kantiana de la esencia —cosa en sí— y el ente —fenómeno— como lo subjetivo y lo objetivo no es exacta: el ente es uno y la esencia inteligible; por tanto no se identifica ni con la cosa en sí ni con el fenómeno.

En *Fundamentos de la Ontología*, escribe Hartmann:

Nuestro comprender, concebir y penetrar está vinculado a muy determinadas formas o categorías. Todo lo que captamos permanece vinculado a estas formas, más allá de las cuales fracasa toda representación [...] Examinándolo detenidamente, *fenómeno* no significa el objeto, sino la imagen del conocimiento del objeto en la conciencia. Esa imagen, en tanto que tiene un referente externo a la conciencia, no es apariencia, no es substancialmente subjetiva, sino objetiva en tanto representativa del objeto. Por consiguiente la distinción *fenómeno-cosa en sí* no coincide con la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo⁷⁷,

que así concebida sería una forzada distinción de razón.

La esencia es la parte potencial del ente y es estática —que no es lo mismo que unívoca—, mientras que la naturaleza es la parte actual y es dinámica; es la que permite el paulatino desarrollo de las especificaciones contenidas potencialmente en todo eso que llamamos “esencia”. Es la esencia lo que nos determina como especie, no como individuo, aunque cada individuo tenga esencia.

La esencia fue confundida también por los existencialistas quienes supusieron que, en el ser humano, se puede llegar a ser lo que se es únicamente a través de la existencia, obviando el hecho de que lo que somos está ya en germen mucho antes del nacimiento; el ser no es una tabula rasa en ningún sentido; todas sus determinaciones se encuentran en estado potencial. Hay que decir que desde la visión del *esse* como acto de existir, la esencia no es una superposición final que se añade, como Escoto concebía a la *hæcceitas*, sino una formalidad real, si bien es cierto que la existencia es la maduración ontológica, la meta final a donde apunta la esencia como modo determinado de existir.

En otras palabras, la confusión reside en la negación, por una parte del *esse* o existir como causa inmediata del ente; y, por otra, de la esencia dada en donde están contenidas las determinaciones del ser —como el árbol está contenido en la semilla— que la naturaleza irá desarrollando. El existencialista respondería que el árbol producirá la semilla como evidencia de su maduración ontológica, a lo que podemos replicar que el previo existir es la condición de posibilidad de cualquier maduración ontológica: si algo no existe, es imposible que madure.

Una segunda confusión, y muy grave, deriva del ontologismo de Malebranche que sostiene que el primer concepto del ser en el entendimiento es el del ser —eterno, universal, inmaterial— de Dios, aplicable a todas las cosas. Pero el objeto de la metafísica no es el ser de Dios, sino el ser de los objetos de la realidad. Una cosa es afirmar que Dios es ser, y otra muy distinta es afirmar que Dios es *el Ser*. Por tanto, el objeto esencial para el entendimiento no es el de Dios, sino un ser concreto, el de las cosas materiales. Y es un ser real, lo que no significa que el ser de Dios no lo sea. Si el estudio del ser se circunscribiera al ser de Dios, siendo éste de carácter espiritual, estaríamos hablando de pneumatología, no de metafísica.

De que Dios sea espíritu, y que éstos pertenezcan al ámbito de lo inmaterial —como las esencias o las ideas— no se sigue que Dios sea esencia ni idea; no debería ser necesario aclarar que espiritualidad e inmaterialidad no son lo mismo. La réplica de Kant a los argumentos cosmológico y teleológico no se sostiene. Las pruebas de la existencia de Dios ciertamente están en el ámbito de la metafísica⁷⁸; pero si Dios es un existente, el punto de partida de la demostración de su existencia debe estar en el mundo físico (hay en el mundo seres que se mueven; hay evidencias de que los efectos se deben a sus causas; hay evidencia de un orden en el universo...), para ir remontando hasta el más metafísico de los argumentos: hay evidencia de que las cosas del mundo son contingentes lo que implica, insoslayablemente, la existencia de un necesario, así como el punto de referencia para entender la oscuridad es la luz. Puesto que Kant no parte del mundo sino de la idea, las conclusiones son contradictorias: tan el ser de Dios como causa primera del existir es real y no posible, que la aporía de la serie infinita de las condiciones condicionadas estriba en la falacia de la petición de principio.

Por la misma línea esencialista está el argumento ontológico del “primer escolástico” Anselmo de Canterbury. Su hilo conductor es la identificación de la existencia real con el ser inteligible concebido por el pensamiento:

Dios es el ser mayor que pueda concebirse [...] algo que existe en la realidad es mayor que algo que existe sólo en la mente. Luego Dios tiene que existir en la realidad y no sólo en la mente, de lo contrario no sería el ser mayor que pueda concebirse⁷⁹.

Una tercera confusión se refiere a la idea del ser entendido nominalmente, y el ser entendido participialmente que, de suyo, no es un concepto sino un acto: aquello que hace ser a todas las cosas, que las hace existir es el acto de actos llamado “*esse*” por Tomás de Aquino no entendido por los escolásticos posteriores: el ser es el *ti on to* griego que significa “lo que es, siendo”. Si se piensa al ser como concepto, se llegaría a una contradicción *in principio* de carácter lógico. Según Suárez y Wolff, un ser así ni siquiera alcanzaría la posibilidad esencial, ya no digamos la existencia.

Desde la noción del ser como participio activo es, precisamente, la identificación suareciana esencia-existencia lo que nos abre la posibilidad de refutación. De hecho, tan es cierto que el existir supera la posibilidad de conocimiento lógico, que si aplicamos los principios del concepto extensión y comprensión, tendríamos que concluir que se trata de una noción de máxima extensión y máxima comprensión simultáneamente, lo que es una aberración lógica. El existir como acto es aplicable a todo lo que existe, y se predica de cada existente singular. Ciertamente es universal en este sentido, pero completamente distinto del universal lógico, simplemente porque el conocimiento del ser rebasa la lógica formal. Es intuición, no juicio ni raciocinio.

La cuarta confusión se refiere a la posibilidad de conocimiento del ser. El acto de ser se conoce por abstracción formal o intensiva que penetra el ser hasta su núcleo metafísico sin prescindir ni de la formalidad sensible, ni de la formalidad matemática (sus dimensiones en el espacio). Es decir, lo aprehende completa, holísticamente y de golpe aunque no en un principio; lo aprehende por la intuición profunda que es el resultado de la reflexión, no antes. En cambio, al ser posible se le conoce por abstracción lógica que va prescindiendo de las particularidades y diferencias. Desde el punto de vista metafísico, de la abstracción intensiva —*separatio*— resulta la intuición del ser en su totalidad: el propio concreto primero y el universal por analogía⁸⁰. Desde el punto de vista antropológico, el conocimiento del otro es condición de posibilidad del propio; nos descubrimos a través del contacto con los demás. Se puede decir, sin contradecir lo anterior, que nos conocemos referencialmente por medio del mundo.

De la abstracción lógica resulta un concepto tan vacío que es universal, pero sin más contenido que el virtual; el ser parmenídeo abstracto y estéril, puesto que para que pueda decirse de todas las cosas es preciso

que no diga nada de cosa alguna; por eso puede contener virtualmente todos los individuos de una especie.

Así pues, la naturaleza del ser, en tanto ser, es ser real, no lógico. El ser es todo aquello que existe, y si se piensa se esencializa. Pensar la existencia y fenomenalizarla (la reducción fenomenológica es una suerte de abstracción lógica) fue la confusión del existencialismo, precisamente, y que deriva de la fusión entre ser, existencia y realidad:

Hay relaciones que son inmanentes a su totalidad y que nos permiten ponerlo, ya como interioridad perfecta y suficiente a la que jamás resultamos adecuados (y es cuando hablamos del ser), ya como una emergencia compatible a la nuestra y presente en todos y cada uno de los puntos de su inmensidad (y es cuando hablamos de existencia), ya como un dato que se nos impone desde fuera y que no podemos sino aprehender (y es cuando hablamos de su realidad)⁸¹.

Ahora bien. Desde el punto de vista analógico, si ser es todo lo que existe, si es aquella primera afirmación que contiene en sí todas las demás (excepto la nada, que no es afirmación sino negación del ser, y de éste no puede decirse que no es), está revestido de infinidad de atributos, unos actuales, otros potenciales. Visto así, el ser podría conceptualizarse como unívoco; pero no lo es, precisamente porque no es un concepto. Lo que es posible afirmar es que el ser es absoluto sin caer en contradicción,

pues es lo propio de lo absoluto no excluir lo relativo sino al contrario, servir de fundamento a todos los relativos que no pueden sostenerse sino gracias a él, y que le son necesarios, no porque los suponga, sino porque los llama y sin ellos sería él mismo lo absoluto de nada⁸².

Y puesto que la realidad no es solamente material ni solamente ideal sino que simplemente *es*, el ser —aquello que es, la formalidad de ser— puede ser cualquier predicamento o categoría: unidad o pluralidad; substancia o accidente... Y puede ser, también, esencia y mental en tanto las ideas existen. Por tanto, eso absoluto que fundamenta lo relativo, eso permanente que sostiene todo lo que cambia, es el *existir*. En este sentido, el ser, lo que existe y la realidad son tres aspectos inseparables entre sí de eso que llamamos “ente”. Es por esta razón que se afirma que el ser es el segundo concepto más analógico.

En resumen, lo que existe son los entes; a los reales se les ha llamado “substancia”. Los no substanciales son los de razón, aunque éstos, teniendo realidad mental, siempre serán posibilidad. Por tanto, en la naturaleza de los entes hay que distinguir entre los entes reales, y los entes de razón o posibles. El ente concreto es real, singular. El de razón es abstracto, intangible pero inteligible. En pocas palabras: entre el acto de existir o la existencia actual, y la esencia de la cosa como posible (su potencia objetiva), media la potencia subjetiva; es decir, la entidad positiva que constituye la esencia de la *cosa que existe*, aunque el existir le adviene por medio de un acto distinto. Lo que existe no son los universales, sino los singulares: no la justicia, sino los actos justos; no la belleza sino las cosas bellas; no la bondad, sino las personas buenas. Lo que existe no es el ser humano, sino las personas.

Así se entiende que el ser, además de participial, sea participado. No solamente por el acto puro, sino además por el mismo acto de existir, difícilísimo de explicar si no se admite la existencia apriorística de Dios como su causa última⁸³. El existir sólo se explicaría como un caprichoso efecto de la evolución, incapaz por sí misma de dar cuenta del dato de evidencia que conocemos como espíritu, la “forma” del hombre.

II.2.3 Esencia y existencia, distinción real

Que la esencia de las cosas sea lo inteligible ocasiona dos problemas más: el de la distinción entre esencia y existencia, y el de la distinción entre la esencia y la naturaleza de los entes. La esencia siempre es potencial, mientras que la existencia siempre es actual. Por tanto, la esencia es la parte estática del ente (Parménides), en tanto que la naturaleza es su parte dinámica (Heráclito). Y siempre son proporcionales la una a la otra, porque la potencia parte de la privación de ser —no de la ausencia de ser— mientras que el ser parte del no-ser. Se tiene potencia para algo definido, no para cualquier algo.

Hay que decir y dejar bien en claro que la esencia y la existencia actual no se identifican en el ente en el que la esencia es compuesta; se identifican en Dios, acto puro por definición⁸⁴. Brevemente veamos por qué, cambiando el término griego “dios” por el de Absoluto filosófico para evitar confusiones con la teología:

Lo que es potencia no es acto; puede llegar a ser algo más de lo que ya es, pero aún no lo es. Lo que es en acto ya es algo: ese algo que estaba

contenido en la esencia de manera potencial. Por tanto, en ese acto ya no hay potencia; está consumado, lo que no significa que no haya potencia para otros actos. Si en el Absoluto hubiera potencia, podría llegar a ser algo más, o mejor, o peor de lo que ya es, y eso es imposible, sería cualquier otra cosa excepto el Absoluto. Por lo tanto, sólo el Absoluto es acto puro y perfecto, totalmente consumado. Como el término Absoluto implica unidad y simplicidad, todo lo que no es Absoluto es múltiple, complejo y susceptible de irse perfeccionando; por tanto, los entes son en parte acto y en parte potencia.

De esta sencillísima aplicación de la teoría del acto y la potencia se concluye que, si el rango superior ontológico de los entes es su existencia (como punto de partida en el realismo; como punto de llegada en el idealismo), luego en el Absoluto se identifican la esencia con la existencia. Si “negar la realidad de la potencia y el acto es negar la realidad de la vida, del progreso de la humanidad, negar la experiencia, el Universo y el sentido común”⁸⁵, el no admitir el conocimiento del acto puro por analogía conduce a la confusión cartesiana respecto a la substancia y los accidentes, tema que abordaré en el inciso siguiente.

Ahora bien. Si es cierto que la naturaleza del ser es de universalidad absoluta

en cuya sola enunciación hay una suerte de exigencia implacable de invencible necesidad [...] que nos obliga a reconocer en el acto, e incluso antes de toda experiencia real, que encierra toda experiencia posible, que no hay nada que pueda ser exterior ni a su extensión ni a su comprensión⁸⁶,

la de los entes no lo es. El ente real, cualquiera que éste sea, es el resultado de una dualidad unificada de elementos reales y posibles. En la terminología aristotélica, un ente es un compuesto de acto y potencia, de forma y materia como principios esenciales. De aquí que Aristóteles conceptualizara al ser como substancia. La sustancia, en tanto que inteligible, constituye la esencia de la que, de suyo, no puede deducirse la existencia. Paradójicamente, la primera confusión entre el ser y su realización en los entes se debe a Aristóteles. Se explica, puesto que los griegos no tenían la noción de creación *ex-nihilo*, que debemos a Avicena.

Ente real y ente de razón, pues, se distinguen con toda claridad. El primero es, siempre, tangible—objetivo diríamos hoy— y extramental; esta es su intrínseca naturaleza. El segundo, en contraposición, es intramental por definición y sólo posible. Por tanto, que el *ser* esté presente en su idea, no conlleva que se identifique con ella, que fue una confusión cartesiana. Si es sencillo admitir que la idea o el concepto existen porque el *yo* les ha dado el existir, no se entiende que se desdeñe que el ente existe porque le ha sido dado el existir, y no precisamente por la Idea sino por un existente previo. Del solo pensar no es posible deducir el existir; por mucho que piense en cien táleros en la mano, no por ese solo hecho aparecen en la mano. Y la creación del ente real a partir del ente mental fue la confusión del idealismo: su culmen, el Espíritu absoluto que es un ente de razón: el pensamiento del pensamiento. A mayor abundancia, los panteístas como Hegel y algunos ontologistas confunden el acto universal por abstracción, con el acto puro (universal) por simplicidad e infinitud.

Esto nos conduce al problema de la génesis del ente. Si la realización del ente de razón depende de un acto externo de voluntad a él, “intencional” dirían los fenomenólogos, ¿significa esto que el existir del ente real no lo requiere?

No. Todo lo contrario. La parte más huidiza del ser como principio metafísico es su génesis, problema que también ocupa la 6ª. de las Meditaciones Metafísicas, en cuya solución Descartes se separa de la escolástica habiendo dado por cierta, como tal, la interpretación de los jesuitas de La Flèche, herederos de Suárez⁸⁷ quien, a su vez, lo fue de Escoto.

Heidegger, a pesar de haberse nutrido de la “segunda escolástica” y sin haber entendido a profundidad la tesis tomista del *esse*, llega a la misma conclusión: hay un principio supremo por el que el ente es ente. La metafísica del ente está preocupada sólo de la actualidad del ente, en tanto que la metafísica del ser plantea una cuestión anterior, última: ¿por qué el ente es ente? Y hemos aclarado que ese ser que sustenta al ente es el existir como verbo, actual; no la existencia como nombre o concepto posible. Pero, si hemos llegado hasta aquí, la pregunta crucial no es la génesis del ente a partir del ser, sino la génesis del propio ser: ¿cómo obtiene el ser su existir?, cuestión que Heidegger no resuelve porque su planteamiento es fenomenológico, y el ser no deriva de la conciencia; ésta lo descubre, no lo crea.

El término “verbo”, identificado con el *logos*, ha sido otra escurridiza noción filosófica que desde la antigüedad se funde y confunde con una noción teológica. “La gran jugada de todas las teologías, con los riesgos de idolatría que son inseparables de ella —apunta Lavelle— reside en la conversión del ser del verbo en el ser del sustantivo”⁸⁸. Al ser se le ha concebido sucesivamente como razón, como sustancia causa del mundo por Heráclito; como principio activo por los estoicos y Plotino; como *hypóstasis* o persona divina por Filón de Alejandría y como *logos* encarnado o persona de Cristo por el cristianismo, con el correspondiente abuso —dogmático por univocista— contra el que se rebela Nietzsche.

Pero gramaticalmente un verbo es, propiamente, el acto que realiza un sujeto. Es acción, y confundirlo con el sustantivo es tan ilógico como confundir al ser con el ente. Como anotamos líneas arriba, la palabra ser —como nombre— designa una sustancia, mientras que la palabra ser, equivalente de *esse*, es verbo y designa un acto⁸⁹. En pocas palabras, un ente es un compuesto de *esse* y esencia, de sustancia y accidentes, de acto y potencia... Por tanto, el Absoluto no es ente; pero tiene ser. Y es simple: su esencia es existir.

El Aquinate señala, con toda sencillez, que el ente es ente a causa del *esse*, el acto de existir que informa la forma. Esto tiene implicaciones metafísicas tan complejas como profundas; significa que la forma aristotélica es pura posibilidad en tanto no es informada por un acto de existir, no deducible de la propia forma. Una vez existiendo, es capaz de actualizar a la materia cuyo resultado es, precisamente, el ente. Y explica: el acto de ser —acto de todos los actos y forma de todas las formas— informa los actos, no a las potencias que son informadas por las formas y éstas son, a su vez, potencia respecto al acto de ser. Por supuesto, la cuestión se entiende con simultaneidad metafísica, no como un “antes” y un “después”. La información se da en un solo acto. Esto significa que el ser, más que emanarse a la manera de Plotino, se participa. Es analógico.

Por tanto, el ser no es la forma, ya que la forma es determinación y el ser no es determinado; si fuera determinado sería una actualización restringida, y no aquello que contiene toda forma. Y el ser es acto *per se*, lo más íntimo a cada cosa, lo que alimenta la acción porque ésta pertenece sólo a los sujetos existentes, a los que tienen ser real⁹⁰.

Esto es lo que parece haber confundido a Suárez. ¿Cómo es posible que la forma sea potencial? Sí lo es, pero sólo respecto al existir, sólo respecto a la operación. El *esse* informa a la forma, principio operativo que, hasta ese momento, es potencial respecto al acto de ser. El *esse* es forma, pero en otro nivel. Por eso es “acto de actos”⁹¹, distinto del acto puro. Y análogo a él por vía de la analogía de atribución intrínseca.

En la relación acto-potencia, operativamente la potencia es anterior al acto; pero entitativamente el acto es anterior a la potencia porque sólo el acto actualiza, dice Aristóteles. O, lo que es lo mismo, de la nada, nada sale. Siendo la materia prima pura potencia, se sigue que el acto puro es anterior a ella.

¿Por qué el *esse* es análogo al acto puro? Porque, como señalamos líneas arriba, la acción del verbo no es producto de la teorización gramatical, sino de la voluntad: el acto teórico se limita a producir la inteligibilidad de las cosas, mientras que la realidad de éstas la produce el acto voluntario. De lo que se sigue que si el ser es acción, debe provenir de alguna voluntad. Y dado que el existir del ente no puede generarse a sí mismo espontáneamente de la nada ni de la pura potencia, se concluye que el existir es producto de una voluntad anterior.

La cuestión es hartamente reconocida por Descartes en la 6ª. Meditación Metafísica, pero no resuelta, y abordada en el problema de la esencia y la existencia en la escolástica medieval por Heidegger, quien leyó la interpretación de Escoto del *esse* tomista, y, al rechazar las tesis escolásticas, defendió la esencia como lo potencial realizable a posteriori. Lo mismo había sucedido con Kant quien no conoció directamente al Aquinate, sino a Wolff —heredero de Suárez—, para quien la existencia no es un predicado real sino pura posibilidad lógica.

Y dado que la única voluntad que no requiere de acto previo —porque de suyo es acto perfecto— es Dios “el único que subsiste en la razón absoluta del mismo ser, el único simplísimo”⁹², se sigue que la única causa del existir, como tal, proviene de aquel existir causa primera. Se sigue también que entre la esencia y la existencia —salvo en Dios— hay una distinción real, no de razón. Y se sigue, finalmente, que hay una gran distancia entre la noción de substancia, que deriva del ser, en el tomismo y en el cartesianismo.

Como resultado de lo anteriormente asentado, se entiende el rechazo de la modernidad a la metafísica, por tres causas:

- i. La incomprensión de la naturaleza del *esse*, y su identificación con el ente, con la substancia o con la esencia, lo que equivale a confundir lo real con lo posible; y
- ii. La asunción de la ciencia físico-matemática como paradigma epistemológico.
- iii. En consecuencia, al ser, por “transfenoménico”, se le identifica con la esencia, se le concibe como un noumeno más, y se niega absolutamente su posibilidad de conocimiento.

A manera de recapitulación, podemos aventurar ahora una comprensión más precisa del ser según el modo clásico. “Clásico” no por obsoleto, sino por permanente: ser en acto y ser en potencia, (distinción de la que derivan las tesis de la analogía del ser; la definición ontológica de Dios como acto puro; la distinción real —en el ser actual— de esencia y existencia, de materia y forma; y el concepto de conocimiento intelectual)⁹³; y del ente, que no es susceptible de definición propiamente dicha, pues siendo el concepto más universal, no puede resolverse en otros más universales a riesgo de caer en la falacia de petición de principio; se puede intentar explicar y comprender, pero no definir.

Por ente, pues, entendemos *lo que tiene o puede tener ser*, y que por tanto debe tener los modos del ser (tanto del ser actual como del ser posible), y admite tres significaciones en relación a los sentidos del *esse*. Las dos primeras, a las que corresponden los entes de razón y el ente lógico, son propias de la lógica; la tercera, la que se refiere al ente que tiene o puede tener existencia real fuera de nuestro entendimiento —el ente real— constituye el objeto preciso de la ontología.

Este ente real es concebido por nuestro entendimiento como un concreto donde la existencia tiene razón de forma y la esencia razón de sujeto, que unas veces tomamos nominalmente por el sujeto solamente, por la esencia con precisión de existencia; y otras, como participio presente, significando la esencia como acompañada de la existencia actual, operando o ejerciendo la existencia.

Por tanto, puesto que la analogía no está en el plano del concepto sino del juicio, el carácter del ser es no es unívoco ni equívoco sino análogo. Y la analogía del ser, de acuerdo con lo señalado en el capítulo anterior, es analogía de proporción, puesto que hay diferencias en los entes, lo que es empíricamente comprobable; pero también lo es de atribución intrínseca en tanto que, siendo Dios el primer ser analogado, la noción

de ente no puede prescindir de la participación del existir en exacta jerarquía de grados ontológicos. Y ese “conocimiento” del ser de Dios por analogía es posible porque, usando el lenguaje de Hartmann, si la cosa en sí es lo que se manifiesta en parte detrás del fenómeno y, además es en su infinito resto desconocido, sigue siendo —*ti on to*— una continuación de lo conocido.

Así pues, ahora podemos afirmar que, en el estadio actual de la filosofía, no es posible desgajar la ontología de la metafísica: el ente existe, es causado, y es cognoscible:

únicamente la Gnoseología retrotrae el conocimiento a sus principios. Pero sólo en un rodeo a través del conocimiento del objeto, pues las categorías del objeto le son captables solamente en una reflexión desde el conocimiento general del objeto⁹⁴.

II.2.4 La substancia en las concepciones tomista y cartesiana; semejanzas y diferencias.

Puesto que la analogía destaca más lo diferente que lo semejante, hemos de abordar ahora el punto de bifurcación del problema de la substancia desde las concepciones tomista y cartesiana —como paradigmas de la filosofía moderna, una por el rechazo y la otra por la aceptación— y señalar sus similitudes y diferencias. Desde mi lectura, las confusiones que permean toda la modernidad se desprenden de Descartes, precursor del racionalismo y sus consecuencias: individualismo e idealismo.

Continuando la línea argumentativa del inciso anterior, en el Aquinate, esencia y substancia se distinguen claramente: ente (*ens*) es aquello que participa del acto de ser (*esse*) de una manera determinada⁹⁵. Esencia es aquello en lo cual y por lo cual el ente tiene su acto de ser⁹⁶ mientras la palabra substancia no significa solamente acto de ser por sí —porque el *esse* no puede ser género—, sino que significa “la esencia a la que conviene ser por sí”⁹⁷. El término subsistencia (*sub-sistere*: lo que está debajo como sosteniendo algo) proviene de ahí. La significación alcanza al sujeto como *sub-jectum*: lo que yace debajo.

Así pues, substancia y sujeto son conceptos análogos de suyo, y análogos entre sí.

Ahora bien, la composición de substancia y acto de ser no es del mismo orden que la de materia y forma, aunque en ambos casos la relación sea de potencia a acto.

La substancia no se identifica con la forma (principio de ser puesto que es aquello por lo que algo es (*quo est*), porque respecto a la forma, el acto de ser se comporta como acto. Tampoco se identifica con la materia porque el ente es el resultado de la síntesis hilemórfica. Por consiguiente, en los compuestos de materia y forma, ni de la materia ni de la forma se puede decir que son lo que es (*id quod est*) o el mismo acto de ser (*ipsum esse*). La substancia es, precisamente lo que es. Y esto es el compuesto⁹⁸ que pertenece a cada cosa por sí misma y no por otra cosa⁹⁹.

Ahora bien; si el *esse* es el acto de aquello de lo que podemos decir que es, no lo podemos predicar sólo de la forma ni sólo de la materia sino del todo. Primero, porque la materia no es la substancia misma de la cosa, y segundo, porque el acto de ser no es el acto propio de la materia sino de toda la substancia. Es “la actualidad de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones”¹⁰⁰.

La palabra ente, entonces, se aplica de manera primordial a las substancias (realidad cuya naturaleza exige no ser en otro), y de manera relativa a los accidentes (realidad cuya naturaleza exige ser en otro), en tanto que el ser está esencialmente incluido en todas las diferencias. Por tanto, los accidentes tienen ser; pero no son ente. Ente es el compuesto. Por eso la esencia existe propia y verdaderamente en las substancias, y sólo pertenece a los accidentes de manera derivada y relativa. Pero que la substancia sea subsistente por sí, no significa que exista una identificación entre aquello que participa el ser, con el ser participado. Esto sería panteísmo.

Por otra parte, la esencia, en tanto lo inteligible de las substancias, existe en todas porque la palabra ente, impuesta por el acto de ser, tiene la misma significación que el nombre impuesto por la esencia¹⁰¹. Ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de la cosa expresa la *quididad* o esencia del ente¹⁰². Una cosa es inteligible por su definición y por su esencia; la palabra *quididad* expresa lo significado por la definición; la palabra esencia designa aquello en lo cual y por lo cual el ente tiene su acto de ser¹⁰³.

En los Principios de la Filosofía, Descartes escribe:

por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir [...] algunas son de naturaleza tal que no pueden existir sin otras cosas, mientras que otras sólo necesitan para existir del concurso de Dios. Hacemos esta distinción llamando a las últimas substancias, y a las primeras cualidades o atributos de esas substancias¹⁰⁴,

de lo que se concluye que Dios es la primera substancia, origen de las demás, que son creadas.

Puesto que la substancia es considerada, tanto en la tradición tomista como en la cartesiana como lo subsistente por sí, en este sentido hay una similitud entre ambas concepciones. Pero aquí encontramos la primera diferencia. Para Descartes, todas las substancias son atributo de la substancia divina; es decir, están virtualmente implícitas en ella. Para Tomás, todas las substancias son participación de la divina; es decir, está implícita en ellas.

Mientras para Tomás hay tantas substancias como entes, Descartes sólo reconoce tres: la divina, garante onto-epistemológica de las otras dos: cogitans y extensa, correspondiente no sólo al hombre sino también a los demás seres no pensantes, animados o inanimados

que no deben dejar de llamarse substancias porque cuando decimos acerca de la substancia creada que subsiste por sí, no por eso excluimos el concurso divino que necesitan para subsistir, sino que significamos solamente que es tal que puede ser sin todas las otras cosas creadas¹⁰⁵.

Por tanto, hay tres substancias simples —Dios, el pensamiento y la extensión— y una infinidad de substancias compuestas. Pero esta definición de substancia no es la única, y en la segunda —la quinta, contenida en los argumentos de la existencia de Dios— parece ampliar el concepto:

toda cosa en la cual, como en un sujeto, está incito algo, o sea por la cual existe algo que conseguimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros un ideal real, es llamada substancia¹⁰⁶.

Nótese la diferencia: en el Libro II de la Suma contra gentiles, con una argumentación discursivamente detallada, Tomás de Aquino afirma que

Dios está virtualmente en todo lo creado, no como idea “real” (en caso de que esto sea posible), sino como substrato. Como vimos líneas arriba, la existencia, o es real o es ideal. Desde el realismo moderado, la idea parte de la realidad extramental; lo que es completamente distinto a decir “idea real” que, visto desde este ángulo, implica una contradicción *in principio*: la idea sólo es real en tanto se actualiza. Y tiene otra implicación que veremos líneas adelante.

De la filosofía cartesiana se desprenden dos concepciones:

- a. La ratificación de Dios como substancia; y
- b. La idealidad de la substancia, concepción que conduce, no sólo al idealismo, sino al panteísmo que se reflejará en Spinoza y Hegel: tanto la substancia cogitans como la extensa no sólo son dependientes absolutamente de la divina, sino atributos de ella, y distintos de los accidentes que sólo son modos de manifestarse —fenómenos en lenguaje kantiano— de los que Dios es el garante, ontológico y epistemológico:

del hecho, pues, de percibir que algún atributo está presente concebimos que necesariamente está también presente alguna cosa existente o substancia, a la cual puede ser atribuido¹⁰⁷.

Decir que un atributo *es en* una substancia sería, de hecho, equivalente a decir que no existe abstraído del complejo de propiedades del que efectivamente forma parte, sino que, al ser algo, lo es como miembro de un conjunto de propiedades coexistentes.

Efectivamente, en Descartes la noción de substancia tiene un sentido heredado de la tradición, que no se concluye de ella, y que queda sin resolver: si la substancia no puede ser conocida sin los accidentes, y sólo añade a éstos la noción de su ser ente, resultaría que ella misma no tendría más existencia que la de los accidentes. En Descartes, la substancia aparece como la idea de la “entidad” de los accidentes, y en este contexto entidad no quiere decir esencia sino ente; por tanto, su existencia es ideal. Y, por otro lado, en la tradición la única substancia simple es la de Dios, mientras que todas las demás son compuestas. La *res cogitans* y la *res extensa*, en el ente humano, son dos elementos esenciales, no dos cosas separadas. De hecho, separarlas equivale a la destrucción del ente como tal.

La gran contradicción cartesiana —anota Luis Villoro— reside en el hecho de que la substancia no toma de los accidentes (que Descartes llama “atributos”) su ser real; la entidad no corresponde propiamente a los accidentes, sino a otra cosa llamada substancia, y sólo de ella puede tomarla prestada.

Ahora bien. Que Dios sea substancia no lo duda nadie. Pero ¿cómo es posible saberlo? La división de substancia y accidentes de toda la realidad se refiere a la realidad predicamental (categorial), que conocemos directamente. Ahí es en donde, según Aristóteles, está el ser metafísico; por eso es análogo: substancia y accidente. Por eso el ser metafísico está compuesto de acto y potencia. Y de ahí el Aquinate deduce, con argumentos metafísicos, que debe haber un acto puro cuya esencia es el subsistir, que es lo esencial a toda substancia. Las substancias espirituales tienen accidentes (intelecto, voluntad, ideas). Pero en Dios es imposible hablar de accidentes, puesto que esto indica siempre potencialidad. Decir que Dios es substancia, y las cosas sus accidentes, o modalidades, o afecciones, es abrir la puerta al panteísmo.

¿De dónde surge esta sutil confusión en Descartes que lo distancia tanto? A mi juicio, probablemente de dos lados:

i) Por uno, de su interpretación de los trascendentales del ser en Tomás, uno de los cuales es *res*, “ser como idéntico a sí mismo”¹⁰⁸. Si se interpretan estos trascendentales a manera de accidentes de la substancia, resultaría que las cosas del mundo son el modo de manifestarse de la substancia divina, sus “atributos”, lo que implica una contradicción:

La substancia separada (de sus accidentes) no puede ser conocida por ella misma, puesto que sólo significa el ser de los accidentes. Nuestro conocimiento de ella se limita a saber que es aquello que es menester admitir para que los accidentes sean. Substancia, una vez más, no puede designar una nota percibida diferente de las que muestran los accidentes mismos; conocer los accidentes efectivamente existentes es conocer la substancia. Pero ¿qué sería la substancia *sin* sus accidentes? Una mera palabra vacía de todo significado¹⁰⁹.

La pregunta salta por sí misma: ¿cómo puede la substancia divina ser garante ontológica y epistemológica, si, separada de sus accidentes (en este caso lo real existente, de las cuales está, efectivamente, separada) es

una noción completamente vacía de significado? Esta es la gran cuestión que, desde la modernidad, se ha tratado de resolver llenando ese vacío de infinidad de cosas y elevándolas a categoría absoluta. La razón en primer término.

ii) Y por el otro, de la diferencia entre “una cualidad o atributo del que tenemos en nosotros un ideal real”, y el concepto de lo virtual. Es indiscutible que los conceptos tienen historia; nacen y van modificando su significado según su posición dentro de los distintos sistemas, y sufren una evolución que, al ramificarse, se aleja años luz de su significación original. Tal es el caso del término “virtual” que data de la Edad Media y se origina a partir de la palabra “virtud” que proviene de *vis*: fuerza, impulso, energía.

Los medievales usaban el término “virtual” para calificar el poder divino, porque tenía la “virtud” de ser real, aun cuando no se pudiera constatar a primera vista en el mundo material. Esta es la primera vertiente semántica del término: lo virtual es algo que tiene la virtud de la presencia divina en las cosas creadas, y para producir un efecto¹¹⁰; la noción de participación tiene que ver con esto. El término cambia su contenido semántico a partir de la óptica y, posteriormente, de la física. Hoy se discute mucho su definición.

Desde mi lectura, es posible —por su herencia de La Flèche; pero intentando superar “la sujeción de los preceptores” y la escolástica—, que éste haya sido el significado que Descartes quisiera imprimir en lo “ideal real”. Pero, como dejamos anotado, la identificación conduce al idealismo.

En síntesis, las semejanzas entre el tomismo y el cartesianismo son tres, de índole metafísica:

- I. Toda sustancia, en tanto existe, es creada.
- II. Ningún accidente o acto puede darse con independencia de una sustancia de la cual sea acto.
- III. Una entidad existencialmente independiente puede ser sujeto o sustrato de propiedades y atributos.

Hay una diferencia metafísica notable: ambos autores concibieron a Dios como el sustrato de lo existente. Pero mientras para Tomás era sustrato real, para Descartes era sustrato ideal.

Y seis diferencias de índole ontológica y epistemológica:

- i. En Tomás, Dios es el ser en donde se identifican esencia y existencia. La única posibilidad de inferir su existencia como substancia es a través de la analogía.
- ii. En Tomás, la existencia de Dios es condición necesaria del ser. En Descartes, la substancia divina es garantía apodíctica de conocimiento, y posibilidad de unidad entre la res cogitans y la res extensa; y extrínseca a ellas...
- iii. Substancia no se identifica con ente (puesto que éste puede ser de razón), sino con sujeto. La distinción entre la esencia y la existencia se refiere a la de un ser finito en acto. No es una distinción entre nuestra idea de la esencia de una cosa y la cosa misma; esta distinción se da por sabida. Ni tampoco significa que antes de existir un hombre dado, la esencia de hombre subsista en algún peculiar reino de las esencias, esperando la existencia. Tomás no creía en tal reino fantasmal de las esencias subsistentes al estilo Platón. En cierto sentido, la esencia pre-existía en Dios como una “idea” divina, como las seminales de Agustín. Pero Tomás se daba muy bien cuenta de que hablar de “ideas” en Dios es hablar antropomórficamente, y de que no hay una distinción objetiva entre las ideas divinas y el ser divino; la existencia de las “ideas divinas” y la divina existencia es uno y lo mismo. Y la distinción entre la esencia y la existencia no es una distinción entre Dios y las criaturas; es una distinción en el propio ser finito y en acto. Cuando Tomás dice que la existencia “viene de fuera y forma junto con la esencia un ser compuesto”¹¹¹, no quiere decir que una existencia previamente “existente” se dé a una esencia también previamente “existente”, lo que sería un completo absurdo. Significa que el acto por el cual una esencia tiene ser es causado, y que la causa es externa a la cosa misma. Lo que se genera es una substancia existente. Por tanto, no sólo existen tres substancias, sino tantas como sujetos o entes —excepto los de razón— cognoscibles por sí mismos.
- iv. La presencia de una propiedad faculta al entendimiento para inferir la existencia de una substancia subyacente a esa propiedad; pero ello de suyo, no habla acerca de la naturaleza de ese sustrato.
- v. Hay, entre las propiedades de la substancia, sólo una que nos permite responder inequívocamente a la pregunta acerca de la naturaleza de una determinada substancia: la esencia.

- vi. La exclusión de dos esencias, en cuanto a la posibilidad de coexistencia en una y la misma substancia, no sólo es de razón sino también real. No es posible concebir un redondo cuadrado.
- vii. El conocimiento de las esencias es directo, por abstracción lógica; el resultado es el concepto. El del ser es reflexivo, por abstracción formal o intensiva; el resultado es la intuición.

Podemos ahora cerrar estas reflexiones entendiendo por qué la confusión entre lo subsistente por sí y lo existente por sí permeará toda la filosofía posterior a la modernidad. La conclusión de Kant nos invita a pensar que, si no se acepta a Dios como acto puro causa del existir, siendo *el* Absoluto tendríamos que concluir que es potencia pura: el Espíritu absoluto hegeliano, una esencia tan infinita como incapaz de dar cuenta por sí misma del existir de todo lo que vemos en el mundo.

Es preciso, pues, intentar una nueva lectura —con mirada analógica— para que no prevalezcan en el espíritu las interpretaciones adulteradas de lo que los autores concibieron limpia y transparentemente. Cuando Tomás de Aquino dice llanamente “*Dios*”, se refiere no sólo al creador del existir del universo (que no por mensurable y cuantificable puede explicar su génesis), sino también a la causa de ese profundo anhelo de búsqueda de lo infinito, impreso en lo más íntimo del corazón humano.

Freud —a quien Ricoeur llama “maestro de la sospecha”—, aunque se pronuncia contra la creencia en los “inescrutables designios de Dios [...] ante los que sólo quedan el sufrimiento y la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce”, reconoce su necesidad, que condensa así:

La religiosidad residiría [...] en un sentimiento particular [...] cuya existencia podría suponer en millones de seres humanos un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo ‘oceánico’ [...] sólo gracias a este sentimiento oceánico podría uno considerarse religioso, aunque se rechazara toda fe y toda ilusión¹¹².

Tan es esta sed humana una necesidad existencial mucho más allá de la neurosis, que Heidegger afirmó que a la muerte de Dios, preconizada por Nietzsche, siguió la del hombre. En muchos sentidos, son las evidencias las que exploran la naturaleza de las cosas: aquella muerte de Dios, lejos de producir

el acto más grandioso por el cual las generaciones futuras pertenecen a una historia más elevada" [...], ha sido para el hombre como si se hubiera vaciado el mar y borrado el horizonte¹¹³.

Y su drástico resultado ha sido, a decir de Lipovetzky, encontrar "en todas partes la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado fuera de sí"¹¹⁴: la imposibilidad de trascendencia.

Si esta desilusión de la postmodernidad es aun más amarga que la de la modernidad, resulta completamente extraño que haya autores que todavía intenten la especulación filosófica con tintes de universalidad, pretendiendo negar lo que a todas luces es evidente: el anhelo que, como pulso constante late en la historia, de un Absoluto comprensible y, de alguna manera, alcanzable por el entendimiento y el corazón humanos.

⁵² E. Nicol, *El porvenir de la Filosofía*, p. 188

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 179 ss.

⁵⁵ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 22

⁵⁶ Traducción del griego clásico de Víctor Hugo Méndez Aguirre.

⁵⁷ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, p. 38.

⁵⁸ E. Nicol, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, pp. 27-28.

⁶⁰ M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, pp. 100 y 103.

⁶¹ E. Nicol, *op. cit.*, p. 180.

⁶² E. Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, p. 9.

⁶³ Cfr. *Metaph.* 1003 a 21-25.

⁶⁴ En inglés la diferencia es notable: "think" significa un algo; y "to be" significa "lo que está siendo". En cambio, en francés se llamaba *être* lo mismo al ente y al verbo ser. Por influjo de Heidegger, hubo que inventar una palabra en francés para decir "ente": *étant*, que es un participio presente construido sobre el verbo *être*.

⁶⁵ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 23.

⁶⁶ En la interpretación de J. Gaos, en Heidegger lo óntico es lo que refiere a las diferentes formas de entes; lo ontológico es lo que se refiere al ser, aunque la distinción no es del todo clara. El *Da-sein*, en tanto ente que pregunta por el ser desde su ser sería, entonces, lo óntico-ontológico; como lo son también los "existenciaris", modos de ser del ente que pregunta por el ser.

⁶⁷ Según Brosch en *Die Ontologie des J. Clauberg* (1926), el término, latinizado del griego, parece haber sido acuñado por primera vez en 1647 por Johannes Clauberg,

⁶⁸ En este apartado, nos referiremos al término “ontología” como actualmente se usa: la ciencia del Ser (como aquello que sustenta al ente) en tanto ser. Metafísica como Filosofía primera en tanto que todo lo demás será la realización del Ser, tanto en el mundo físico como en el hombre.

⁶⁹ N. Hartmann, *Ontología*, p. 199: “Nuestro comprender, concebir y penetrar está vinculado a muy determinadas formas o categorías. Todo lo que captamos permanece vinculado a estas formas, más allá de las cuales fracasa toda representación”.

⁷⁰ M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 32: “Según la clasificación tomista de las ciencias, las físicas corresponden al primer grado de abstracción. Las matemáticas al segundo y las metafísicas al tercero. El grado y la forma de la abstracción no es igual en todas las ciencias, reduciéndose estas diferencias a tres géneros distintos de abstracción y consecuentemente tres géneros de ciencias: 1. Abstracción de la singularidad o condiciones individuales del objeto, (*abstractio a materia singulari*). La física, la medicina, que solo abstraen o prescinden en su objeto e investigaciones de la singularidad o diferencias individuales, pero no prescinden ni de la materia ni de las cualidades sensibles; es decir, de aquellas cualidades que modifican o alteran sensiblemente la materia, como el calor, el frío, la humedad, etc. 2. Abstracción de las cualidades o modificaciones sensibles, además de la abstracción de la singularidad, (*abstractio a materia sensibili*). Las ciencias matemáticas, que no excluyen de su objeto la materia ni la extensión, que es su modificación principal, más fundamental y general, pero sí prescinden de las otras cualidades que se llaman sensibles (el calor, la dureza, etc.). 3. Abstracción de la materia en cuanto singular, en cuanto sensible o sujeta a cualidades sensibles, y en cuanto inteligible o relacionada con la extensión: (*abstractio ab omni materia, abstractio a materia intelligibili*). La Ontología y la Teodicea, cuyos objetos son tan abstractos y universales que pueden hallarse separados de toda materia, tanto sensible como inteligible o extensa, bien sea con separación intencional o ideal, como la esencia, la existencia, la verdad, la sustancia; bien sea con separación real y positiva, como Dios, los ángeles y el alma racional”.

⁷¹ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 23.

⁷² *Metaph.* II, I, 993 b.

⁷³ Cfr. N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, p. 365: Para detectar lo irracional como tal no hay más procedimiento que el reductivo, consistente en un remonte o retroacción del conocimiento sobre sus propias categorías condicionantes. Solamente a partir de ellas, una vez conquistadas, podremos determinar los límites de la racionalidad y, en consecuencia, determinar fundadamente la irracionalidad de las categorías ónticas que les sean adecuadas.

⁷⁴ M. Beuchot, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, p. 24. “Lonergan va siguiendo el proceso cognoscitivo y explicitando su dialéctica; la explicación de los actos de conocimiento será la explicación de la estructura misma del conocer [...] (i) Nivel de las representaciones: es el arranque del conocimiento, a partir de los datos de la experiencia o de datos intelectuales que serán elaborados para alcanzar un

conocimiento racional de orden superior. (ii) Nivel de la intelección: corresponde a la aprehensión directa de la mente, cuyo objetivo es captar lo que hay de inteligible en los datos, se ocupa de entenderlos. (iii) Nivel del juicio: corresponde a la operación reflexiva de la mente, cuyo objetivo es verificar lo entendido en el nivel anterior, mediante la captación del hecho”.

⁷⁵ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 23

⁷⁶ Cfr. E. Gilson, *op.cit.*, pp. 186 y 195.

⁷⁷ Cfr. N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 199 ss.

⁷⁸ En las diferencias ontológicas substancia-accidente, materia-forma, esencia-existencia se sostienen los argumentos de la existencia de Dios. En la diferencia substancia-accidente se funda el argumento del movimiento. En la diferencia materia-forma, se funda el argumento de la contingencia. En la diferencia esencia-ser se funda el argumento de la finitud.

⁷⁹ *Proslogion*, II

⁸⁰ Cfr. Anexo 3.

⁸¹ L. Lavelle, *Introducción a la ontología*, p. 14.

⁸² *Ibid*, p. 16.

⁸³ *Cuestión que las ciencias físico-matemáticas hoy investigan a profundidad, ante la imposibilidad de explicar (a) el origen del núcleo de energía que dio origen al universo. (b) La ley de la entropía que demuestra la expansión. Esta imposibilidad de explicación muestra que el hombre no pudo existir siempre sobre la tierra.* Las cursivas son mías.

⁸⁴ Cfr. *Suma contra gentiles* II, XXV. Lo que Dios no puede hacer confirma su estatuto de acto puro: No puede tener cuerpo, porque requeriría de materia y la materia es potencial. No puede cambiar, porque no tiene potencia pasiva. No puede errar, porque la falla es una cierta corrupción. No puede tener defecto, porque todo defecto consiste en una privación. No puede fatigarse, porque la fatiga es falta de energía. No puede olvidar, porque el olvido es falta de conocimiento. No puede ser vencido ni sufrir violencia porque eso sólo se da en seres que se mueven. No puede arrepentirse, alterarse ni entristecerse, porque estos actos implican imperfección, defecto o pasión. No puede ser contradictorio porque no puede ser y no-ser al mismo tiempo. No puede hacer que dos opuestos estén en el mismo ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. No puede hacer que a algo le falte alguno de sus principios esenciales, porque se suprimiría la cosa misma. No puede hacer lo contrario a los primeros principios. No puede hacer que no haya sucedido lo pretérito. No puede hacer a otro Dios porque “ser hecho” implica que la existencia depende de otro. No puede hacer que algo permanezca en el ser sin el mismo Dios porque la conservación depende de su causa. No puede hacer lo que no quiere hacer, ni puede hacer lo que no puede querer. No puede querer nada malo, pues el mal es ausencia de bien.

⁸⁵ Cfr. E. Hugon, *Las 24 tesis tomistas*, p. 50

⁸⁶ Cfr. L. Lavelle, *op. cit.*, pp. 19.

⁸⁷ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 23.

⁸⁸ L. Lavelle, *op. cit.*, p. 67 nota a pie.

⁸⁹ Cfr. E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 23. Cfr. También L. Lavelle, *op. cit.*, p. 12, nota.

⁹⁰ Con esta unión, la forma determina al ser y lo restringe o lo limita; pero el ser actualiza las potencialidades de la forma para su acción, por lo que “el obrar sigue al ser”, siendo este el primer analogado del acto al contener la actualidad del movimiento, la acción, la operación.

⁹¹ Cfr. Anexo 4.

⁹² Cfr. E. Hougou, *op. cit.*, p. 54 : Todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza que limita el ser, y constan de esencia y existencia como principios realmente distintos.

⁹³ El paréntesis es mío.

⁹⁴ Cfr. N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 261-262

⁹⁵ T. de Aquino, *De causis*, 7.

⁹⁶ *Ibid*, *De ente et essentia*, c. 1.

⁹⁷ *Ibid*, *S.Th.* I, q.3, a.5, ad.1.

⁹⁸ *Ibid*, *Suma contra gentiles* II, c. 54.

⁹⁹ M. Beuchot explica en *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 104: “La esencia es la que hace ser tal, aquello por lo que (*quo*) la cosa es tal; la existencia es aquello por lo que (*quo*) la cosa es simplemente eso [...] Aplicando aquí la analogía, la esencia significa de modo primario a la substancia y de modo secundario a los accidentes. Y en ambos casos significa ontológicamente aquello por lo que la cosa tiene el ser, o también aquello que es la cosa. La existencia —o más propiamente— el acto de ser, es aquella perfección por la que la esencia tiene realidad, es el acto de la esencia, la manera como la esencia misma se actualiza y es”.

¹⁰⁰ *De pot.*, q. 7, a. 21, ad. 9. Cit. por M. Beuchot en *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval*, p. 62.

¹⁰¹ IV *Metaph.* 2.

¹⁰² T. de Aquino, *De veritate*, q. 1, a.1

¹⁰³ *Ibid*, *De ente et essentia*, c.1.

¹⁰⁴ A.T. VIII, 24,

¹⁰⁵ *Ibid*.

¹⁰⁶ *Ibid*.

¹⁰⁷ *Ibid*.

¹⁰⁸ Cfr. T. de Aquino, *S. Th.* I, q. 4, a.1, ad. 3. Los trascendentales del ser: *Unum*: ser como indiviso. *Bonum* (bueno); *Verum* (verdadero); *Ens* (ser como nombre, distinto de ser como verbo); *Aliquid* (ser como distinto de lo demás); *Res* (ser como idéntico a sí mismo); *Pulchrum* (ser en cuanto bien de la inteligencia. Bello como concepto trascendental, o como propiedad trascendental, que deriva mediatamente de ens.

Nótese la coincidencia con Schelling que identifica verdad, bien y belleza, porque en sí o según la idea, la verdad es intuida objetivamente como modelo, y la belleza es intuida objetivamente como imagen reflejada. “La verdad que no es belleza tampoco es verdad absoluta, y a la inversa [...] Sólo la belleza en el arte es también la auténtica y legítima verdad”. “Por la misma razón, el bien que no es belleza tampoco es bien

absoluto, y a la inversa; pues en su absolutidad el bien se vuelve también belleza”.
Cfr. F. Schelling, *Filosofía del Arte*. pp. 40-41.

¹⁰⁹ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 106.

¹¹⁰ Cfr. Diccionario Sopena, (1965), p. 3697. Véase también en Aaron Guriévitch, *Las categorías de la cultura medieval*.

¹¹¹ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 5. Aplicación en Suma contra Gentiles, Libro II.

¹¹² Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en Obras completas, Vol. III-I, pp. 3024-29.

¹¹³ Cfr. F. Nietzsche, *La gaya ciencia* § 125.

¹¹⁴ G. Lipovetzky, *Narciso o la estrategia del vacío* en *La era del vacío*, p. 78.

Capítulo III

El deslizamiento del yo como sujeto

Planteamiento del tema

La noción que permea este capítulo es la de subjetividad, que en el siguiente vincularé a la de intersubjetividad. Parto de la noción del *yo* que, lejos de ser la noción vacía del sujeto trascendental —el *yo* puro, requisito para la unidad sintética del conocimiento que lo reduce a una entidad lógica—, al englobar también la libertad, desborda sus límites con posibilidades que van más allá del conocimiento objetivo y de la experiencia sensible. Este *yo*, motivo del presente capítulo, tiene consistencia transformable de doble vertiente: el aspecto del sujeto como ente individual, y el aspecto de su relación con el otro.

La pregunta que trato de contestar es: esa consistencia transformable ¿es análoga a lo que los clásicos llamaban “substancia dinámica”? ¿Es posible rescatar algo de aquella substancia humana unificadora, o encontrar algo análogo a ella?

Mi hipótesis es afirmativa. Desde Aristóteles sabemos que el cambio y la diferencia sólo son posibles por lo estable y lo permanente. La postmodernidad se polariza hacia lo primero, mientras la modernidad se afianzó en lo segundo. Buscamos aquello que, permaneciendo, permite el cambio; o aquello en lo que la diferencia no cancela totalmente la semejanza entre las concepciones del hombre en la historia.

Siendo la persona como sujeto el eje de la reflexión, y una vez justificados el marco conceptual y la base metafísica de esta

investigación, propongo ahora una travesía analógica por la constitución del sujeto desde diversos ángulos, y las repercusiones de esas visiones en la antropología filosófica, para abordar en el siguiente capítulo las consecuencias en el ámbito de la ética y la intersubjetividad, y un insoslayable análisis de la persona humana de la postmodernidad, las causas de su crisis y sus consecuencias a nivel individual y social.

Al final de este capítulo veremos que a partir de Descartes no hay *yo*, sujeto o persona. Descartes habla del *yo* por su formación escolástica de La Flèche, a decir de Kant. Pero a partir de Hume lo demás será sujeto epistémico, sujeto trascendental, proceso, historia, momento dialéctico, “razón débil”, mercancía de consumo... *yo* constituyente, *yo* constituido, *yo* volcado al mundo, *yo* eyectado en el mundo, *yo* introyectado en sí mismo, *yo* autoconstruido. Hasta el *yo* que ha ido anulándose y cosificándose.

Filosóficamente hemos “matado” a Dios, y esa muerte de muchas maneras lleva consigo la del hombre que, pese a todo, se niega a morir. Más allá del “eclipse de Dios” —como dice Buber— y la consecuente ausencia de *yo* en la postmodernidad hay, siempre, algo que permanece constante; una razón común a los autores respecto a las diferentes concepciones del *yo*, que llamo “término B”.

El primero de ellos es la visión de la persona como búsqueda y misión. Lo suyo propio son la libertad, la conciencia y la reflexión. Sus herencias la trascendencia, el conocimiento, un lugar propio en el cosmos.

Y todo esto es consubstancial; lo que varía es la conceptualización. Pero, ¿cómo se ha ido deslizando también, hasta el más rotundo rechazo, la noción de substancia unificadora? ¿Cómo y por qué se separó el pensamiento de aquella noción que dio sentido a la filosofía perenne si —afirma Lévinas— los occidentales somos hijos de los griegos? Sin fundamento, ¿cómo se construye sólidamente sobre la pura contingencia? La hermenéutica analógica es el instrumento idóneo para señalar esos lugares de convergencia y divergencia, para descubrir el hilo conductor entre los cambios de las reflexiones. El camino que me parece más prudente es la aplicación de la analogía de proporcionalidad¹¹⁵ para encontrar la razón común —el “término B”— razón analogada que permite el diálogo entre los términos A y C.

Pretendo conducir este capítulo sobre lo que he llamado “el deslizamiento del *yo* como sujeto” —según el esquema conceptual al

inicio de este trabajo— sin pretender agotar un tratado de las concepciones del hombre en la historia, y no concretándome a repetir las teorías de los autores que considero los más relevantes dentro de los límites de este trabajo, sino apropiándome de sus categorías y aventurando algunas reflexiones con el propósito de rescatar ese término B que me lleve a una mejor comprensión de las distintas concepciones del *yo* en la historia. Porque, como con justeza lo ha dicho Bergson, desde hace siglos todas las ciencias de la naturaleza han realizado inmensos progresos, mientras que en cuanto al conocimiento del hombre seguimos haciéndonos la misma pregunta que despertara las inquietudes de Sócrates, Diógenes o Kant sobre su incógnita.

Este capítulo sobre antropología, en su integridad, se trata en primera persona.

III.1) El *yo* constituyente: el imperio del *cogito* = conciencia

Históricamente, la noción de subjetividad como *yo* constituyente es harto anterior a Descartes. La visión del *yo* —como el agente del pensar— en algunos filósofos es un punto de partida que implica una cierta seguridad, y que podría fungir como antecedente, con acusadas diferencias. El *cogito* como fundamento de la existencia es una proposición que ya era tema de reflexión desde la filosofía presocrática. Por citar algunos ejemplos: la identificación —condensada en el fragmento tercero del poema ontológico de Parménides, “lo mismo es el pensar que el ser”¹¹⁶— que en Platón será el cuarto grado de conocimiento. El argumento ontológico anselmiano que atribuye al ser el máximo pensable, así como Descartes atribuye a la duda el mínimo pensable, de los que se desprende que del pensar se accede al ser¹¹⁷. La tesis de San Agustín¹¹⁸ “*Quid si felleris? Si enim fallor sum*”¹¹⁹. La prioridad del inteligir sobre el ser en Maister Eckhart asentada dicha prioridad en el pensamiento capaz de superar su propia negación¹²⁰. La aplicación —que en el S. XVI, hace Montaigne más preocupado por el hombre que por Dios— de la tesis heraclitiana que circunscribe al ámbito de la subjetividad: ¿cómo puedo conocerme a mí mismo, si los aspectos vitales del *yo* son cambio e inestabilidad?, para concluir afirmando: “*La plus grande chose du monde c’est de sçavoir être à soy*”. Nada más libre e inaprensible que el propio *yo*¹²¹.

Un siglo después, Descartes pretende demostrar la inmaterialidad del pensar; aplica este aspecto vital a una parte del *yo*, y lo convierte en el aspecto racional que será desarrollado hasta sus últimas consecuencias en la filosofía moderna. *Sum* no es una nueva idea que se añada al *cogito* —porque éste es la primera idea clara y distinta—, sino la existencia de hecho del *cogito*. Es decir, el *cogito* es la determinación que determina lo indeterminado: *cogito, ergo sum*. Nada más cercano e indubitable que la subjetividad.

Esbozo estas ideas —que de suyo merecen investigaciones mucho mas profundas que rebasarían los límites de este trabajo— sólo para acentuar el hecho de que la tendencia a derivar el ser del pensamiento ha sido un tema recurrente en filosofía. Y para mostrar, no que Descartes haya consumado esa abrupta ruptura con la filosofía precedente, sino cómo su división de las sustancias inicia el deslizamiento del *yo* hasta la ausencia del sujeto, y se vincula

directamente con la substitución del realismo —como punto de partida del conocimiento— por el inmanentismo idealista.

La piedra angular de Descartes es la evidencia de que el mundo externo no es indudable ni sólo constatable por los sentidos, y busca una instancia más allá. No niega la existencia del mundo externo, sino que pide un punto de apoyo que no proporciona el conocimiento sensorial. Y así enhebra una lógica lineal argumentativa impecable: si bien es cierto que todo ejercicio de duda sobre el conocimiento del mundo es dudoso¹²², de lo que no es posible dudar es de que dudo. La duda puede aniquilar o nublar la existencia del mundo; pero no puede aniquilarse a sí misma. Entre la duda y el pensar hay una relación activa que va de dudar a pensar y de pensar a ser: yo dudo, yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa. Ha descubierto la zona donde la substancia es el sujeto.

El escepticismo —y no la realidad— aparece como necesaria condición de posibilidad del *cogito*, y éste del ser¹²³.

Así, Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva: cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo al subjetivismo trascendente¹²⁴ —la autonomía absoluta de la razón— y llega a un *yo* (de aquí que la afirmación “pienso luego soy”, sea la primera certeza absolutamente verdadera), que será la columna vertebral de la idealista fenomenología husserliana¹²⁵.

He aquí algunas equivalencias:

- 1^a. En Descartes, la duda es una actividad privilegiada¹²⁶; no se puede dudar de ella como tal; por lo tanto es incuestionable como acontecimiento. Lo cuestionable es el contexto, el acontecimiento en el que la duda ocurre. Husserl dice:

Quien, por ejemplo, duda si un objeto de cuya existencia no duda, es de tal o cual manera, 1) duda justamente del ser de tal manera. 2) No se puede dudar y tener por cierto a la vez la misma materia de ser. 3) El intento de dudar acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis¹²⁷.

- 2^a. Para Descartes, el proceso de la duda representa dar vida, realizar el pensamiento (como hecho del mundo). Es algo cuya

existencia no se puede negar. Pero negar también es pensar. Aquí, con sus matices, resuenan los ecos de Meister Eckhart, sin su mística consistencia. El déficit radica principalmente en la facticidad del *sum* que es relativa a la índole voluntaria de la duda.

- 3^a. Por tanto, la duda cartesiana es una operación que consiste en requerir una certidumbre que contiene en sí su propio fundamento. Y de ahí hay un salto hasta el cogito como intuición, no como raciocinio. Husserl pregunta;

¿qué puede, en efecto, quedar cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare*? Y a continuación señala: “viviendo en el cogito no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma como objeto intencional [...] Busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural¹²⁸.

Y esta última fuente es la experiencia que se conoce por intuición empírica.

- 4^a. Al determinar la relación entre el pensamiento y el ser, Descartes desgaja el plano metafísico unificado —centro de gravedad de la filosofía— y traslada el problema de la fundamentación; del ser ontológico al sujeto epistémico. Ello derivará, casi inevitablemente, en el idealismo absoluto.
- 5^a. Reduce la esencia del hombre a puro espíritu: “soy una cosa que piensa”. Ha separado los elementos esenciales del hombre, porque aún la posibilidad de unificación de la *res cogitans* con la *extensa* es extrínseca: la substancia divina o la glándula pineal.

Descartes ha entendido por substancia aquello que no necesita de ninguna otra cosa, lo que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir. Como tal, el cuerpo y el alma pueden existir separados. El cuerpo como maquina, el alma como espíritu pensante por sí mismo: mecanicismo corporal y espiritualismo exagerado. Pero la concepción del yo como espíritu cuya esencia es pensar, (espíritu puro, dicho sea de paso, que no tiene ningún tipo de dependencia de la materia, que se une al cuerpo accidental y no substancialmente), significa la drástica ruptura con la filosofía precedente¹²⁹.

De ahí a la completa aniquilación del sujeto, como ser unificado, sólo hará falta tiempo.

La fuente abrevada del escepticismo, en la crítica kantiana será posibilidad. Y en Hegel —al incluir en la dialéctica la negación que no resolvió Kant—, será la condición absoluta de posibilidad de despliegue del pensamiento del pensamiento¹³⁰, que se convierte en la post-modernidad en una tendencia equivocista extrema. Pero, de la misma manera, del planteamiento cartesiano se derivan conclusiones que no sólo permearán toda la modernidad, sino que llegarán hasta nuestros días en una visión univocista igualmente extrema:

1. La primera referencia al *yo* es el pensar (que implica todas las operaciones de la voluntad, del intelecto, de la imaginación y de los sentidos) como determinación activa, no como potencia. La *res cogitans* es espiritual y holística; es a partir del alma que se deduce el existir y no al revés. Cosa por demás extraña: es un elemental dato de evidencia que para pensar primero necesito existir. El genio de Descartes no podía ignorar este elemental hecho... Luego, su deducción tenía alguna profunda razón de ser: fundamentar la existencia de las substancias *cogitans* y extensa en la divina.
2. La segunda es el pensamiento —o aquello sobre lo que se piensa— que tiene una existencia innegable en mí. Supone que contiene una condición de satisfacción de índole subjetiva: el pensar siempre es en primera persona.
3. Pero el mundo, noción que habrá que aclarar más adelante, no sólo es para mí. Por tanto, tiene que ser algo en sí mismo: *res extensa* cuantificable cuyo campo semántico abarca el mundo y mi cuerpo.
4. Este aparecerse es el modo del ser del pensamiento —por tanto tiene que ser una condición subjetiva— y en ese sentido, Descartes puede afirmar legítimamente: si yo pienso algo del mundo y me equivoco, lo que pienso no tiene credibilidad; pero el hecho de pensar me presenta a mí mismo. Por tanto no puede dejar de ser para mí.

Filosóficamente hay una enorme carga de significado de este pensar, que es pensar de mí mismo en primera persona:

- a. Aparece el *yo* como verdad incuestionable. El cogito es el criterio de claridad y distinción; la primera verdad de una cadena deductiva al rígido estilo matemático.
- b. El *yo* pertenece al mundo de alguna manera, pero no es del mismo nivel o dimensión. Tiene primacía porque de él, como hecho, dependen muchas otras cosas. El pensamiento como actividad es siempre una posibilidad de ser ejercido una y otra vez. La consecuencia es que la conciencia, desde el punto de vista empírico, es parte de mí en tanto las cosas son datos para mí; se me tienen que hacer presentes a mí mismo en éste ámbito que consiste en pensar, ante mi *yo*. Y así:
- c. El *yo* se cerciora de sí mismo en ese acto: se entiende y se comprende en el ejercicio del pensamiento; es decir, la conciencia se cerciora de sí misma de y en su ejercicio, lo que parece una herencia de la escolástica de la que Descartes no se aparta completamente; pero con otro derrotero: el pensamiento se cierra en el pensamiento, sin acceso directo a lo real. De aquí el desgajamiento del *yo*, ante el que habría que preguntar si el cogito es conciencia o escisión del sujeto: por una parte, la separación de las sustancias pensante y extensa que niegan la unidad parmenídea (el ser como uno), separación que Descartes sólo puede resolver, en el ámbito de lo cogitans, por la garantía de Dios; y en el ámbito de lo extenso, por la glándula pineal. Es decir, la sustancia pensante no es autosuficiente, lo que es contradictorio. Y por la otra, del desgajamiento del *yo* del mundo. Estas son, según Laura Benítez, las grandes limitaciones de la argumentación cartesiana¹³¹.
- d. Cuando la conciencia está pensando, piensa en las cosas del mundo y, de esa manera, haciéndose presente a mí mentalmente. El cogito como autoconciencia aparecerá como fundamento de la filosofía fenomenológica. Da cuenta de lo que se hace presente, no de lo que no se hace presente; la influencia de la co-presencia en el ámbito de la conciencia será resuelta por Husserl. Y en Hegel, el mismo cogito será la antítesis: la voluntad particular, la realidad histórica o “momento”.
- e. Lo que pensamos se nos hace presente y, en ese sentido, el pensar existe como verdad, absolutamente. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento existe con un grado de certeza relativo. Por tanto la primacía del concepto de *yo* está indisolublemente unido a la actividad de pensar. Es decir, es posible descalificar lo que pensamos, pero no el hecho de que pensemos.

La modernidad girará sobre esta primacía:

- i. El *yo* adquiere una dimensión universal, puesto que todos somos iguales por la razón. Y tiene también una dimensión particular; cada uno tiene su propio *yo* que son los *yoes* singulares. Siglos después, Hegel le llamará “el universal concreto”.
- ii. Por tanto, el *yo* destaca como lugar del pensamiento, como lugar de la razón, y como aquello con que se identifica la persona.
- iii. El *yo* que parte de Descartes es un yo disciplinado, definido por el pensar; y es, al mismo tiempo, la nota esencial que proporciona el aspecto de independencia del hombre frente al mundo. Sin duda, la intencionalidad cartesiana era la de fundar las bases para la reflexión científica moderna. En tal sentido el cogito es un principio de tan innegable importancia, como lo es el paradigma cartesiano como criterio de pertinencia y eficacia en las investigaciones científicas. No se trata simplemente de señalar una verdad subjetiva, sino de poner en el centro de la discusión el papel que le cabe al *yo* como ente cognoscente. El conocimiento es posible en la medida en que exista un sujeto distanciado del objeto, de tal forma que pueda pensar y razonar, ordenadamente y con certeza. Pero, a mi juicio, además de las grandes limitaciones que señala Laura Benítez, hay otra que en esta lectura resulta aun más problemática: el *yo* se convierte en el último fundamento de la realidad:

El punto de partida más cómodo lo ofrecen las Meditaciones de Descartes [...] Lo que para otros vale tradicionalmente como ciencia o fundamentación científica, debo perseguirlo como un Yo autónomo, exclusivamente en mi propia evidencia, hasta lo último por fundamentar. Esta ultimidad debe ser inmediata, apodócticamente evidente. Solamente así puedo Yo ser responsable y fundamentar absolutamente¹³².

- iv. Sobre esta base, la afirmación de un sujeto que piensa —y por tanto fundamentante y constituyente— se levantó el pensamiento de la modernidad. Según Heidegger, en Leibniz tiene su origen el verdadero nacimiento filosófico de esta ontología de la subjetividad al descubrir, en la monadología, el principio de razón que define la estructura misma de lo real, y que permeará toda la modernidad hasta su punto culminante en la reducción hegeliana de lo real a lo racional. Como quiera que

sea, este trabajo no trata de dilucidar ese punto. Lo evidente es que, desde Descartes a Kant o Hegel, desde el historicismo a la fenomenología o el existencialismo, la antropología filosófica se basa en la concepción de que no es la realidad circundante, sino el cogito separado, lo que determina la formación de los objetos del conocimiento:

si la certeza del ser de la experiencia del mundo se ha hecho dudosa, no puedo entonces considerarla como el suelo sobre el cual pueden construirse juicios. Con esto se nos impone, se me impone a mí, el yo que medita y que filosofa, una *epoché* universal al ser del mundo, incluyendo también ella todas las realidades singulares que la experiencia, la experiencia consecuentemente concordante, me ofrece como realidades¹³³.

Pensadores contemporáneos tenderán a extremar la distancia entre el hombre y los demás seres del universo. Sartre, por ejemplo, dirá que frente a la realidad humana —el “para-sí” — está el universo —un “en-sí” — opaco e impenetrable, carente de sentido e inteligencia. Un ser aislado en su ser, que no mantiene relación alguna con lo que no es él. “El ser-en-sí increado, sin razón de ser, sin relación con otro ser, está de más para la eternidad”¹³⁴.

El último reducto del yo como sujeto

En antropología, dice Cassirer,

si quisiéramos captar su sentido e importancia reales, habríamos de escoger no la manera épica de descripción, sino la dramática [...] La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas [...], se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última¹³⁵.

El sujeto cartesiano sienta las bases del empirismo y del racionalismo, y comienza el deslizamiento del sujeto. El concepto del yo de Hume no tiene el peso de Descartes, puesto que acentúa sólo una parte del *cogito*: la percepción. Por una parte, la idea resultante es “débil” (como Vattimo en la postmodernidad llamará a la razón). Y por otra, ni sabemos

lo que el *yo* es, ni el mundo puede conocerse completamente. Fenomenismo y escepticismo metafísico que hereda a Kant. Me encuentro con un *yo* palidecido que está pensando en algo también palidecido. Me encuentro sólo con una impresión, teoría de consecuencias muy serias que harán del *yo* humeano algo fenomenológico, inmanente, carente de cualidades, compuesto sólo por las relaciones que establece con la realidad —puramente subjetiva, dicho sea de paso— construida siempre de nuevo, soportada endeblemente sobre móviles imágenes.

Cuando Hume quiere explicar el conocimiento, sus fundamentos y alcances, analiza la naturaleza humana, (lo que aquí entendemos por *yo* o sujeto, que la naturaleza humana es otra cosa) y la forma en que adquiere sus ideas. Si bien la *res cogitans* cartesiana deja de ser principio vital, en Hume sigue siendo —como substancia— principio de conocimiento. En síntesis, la línea argumentativa dice:

- i. Lo que el sujeto hace en su actividad cognitiva, principalmente, es producir imágenes de las cosas. Eso son las ideas:

por ideas significo las imágenes débiles de las impresiones en el pensamiento y en el razonamiento [...] Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivan de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes. Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana¹³⁶.

- ii. Hume establece otro principio general: el carácter a posteriori e injustificable de la relación causa-efecto. Si el orden de las ideas se deriva del de las impresiones y las verdades apodícticas son tautologías, deducimos que éstas no son capaces de reflejar la realidad objetivamente, ni aquéllas pueden lograr el valor de verdad más que de un modo, o convencional o intersubjetivo:

El verdadero estado de la cuestión consiste en saber si todo objeto que comienza a existir debe su existencia a una causa, y esto es lo que yo afirmo que no es cierto ni intuitiva ni demostrativamente¹³⁷.

El “giro copernicano” kantiano, despertado por Hume “del sueño dogmático”, parece comenzar aquí. Entonces no es la causa lo que genera el efecto, sino que es el efecto el que, retrotrayéndose por la fuerza de la costumbre, se convierte en causa abstracta y subjetiva. Al aplicar su teoría a la validez de la substancia, recurre a su criterio de verdad ya fijado en el análisis del conocimiento para determinar la validez de una idea: ésta es verdadera si y sólo si le corresponde una impresión. En caso contrario, se trata de una “idea abstracta y particular”. A veces le llama “falsa”. El resultado:

- a) ¿Hay alguna impresión —de sensación o reflexión— que corresponda a la idea de substancia? No. ¿Cómo se produce, entonces, la idea de substancia sobre la que tantos filósofos han estado de acuerdo? Muy sencillo: por la costumbre. O lo que es lo mismo, lo que conocemos por “substancia” humana no es resultado de la naturaleza, sino de la cultura, tesis fuertemente sostenida en la actualidad.
- b) La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección¹³⁸. Por tanto, es una idea “falsa” —tanto si es concebida como extensa como si lo es como cogitans— dado que a ella no corresponde ninguna impresión.
- c) Respecto al espíritu o alma se aplica la misma argumentación: no hay impresión que sustente la idea; por tanto, es otra idea falsa o subjetiva.
- d) En este orden de ideas, Dios es la gran idea; curiosamente, Hume no dice que sea falsa. O, al menos, no sus traducciones. Pero, siguiendo su línea argumentativa, se concluye que es subjetiva.

Así Hume lega a Kant un enorme problema del conocimiento del mundo externo que será —a la par que la física matemática newtoniana como “hecho de la razón pura”— el punto de partida del sujeto trascendental; pero no al modo los trascendentales del ser clásicos, de los que toma el término, y que tienen muy poca relación con su concepción original¹³⁹.

El paradigma subjetivista comienza a entrar en crisis a partir de sus dificultades internas. El grado de certeza derivado del sujeto pensante en el modelo cartesiano no puede sostenerse cuando cambia el modo

de pensar, no sobre sí mismo, sino sobre el mundo natural; es decir, cuando se mira la realidad para conocerla. ¿Cómo explicar el carácter representacional de las ideas en tanto que reveladoras de la naturaleza de las cosas y, al mismo tiempo, mantener su validez y su certeza?¹⁴⁰

El solipsismo es, por tanto, la principal dificultad de este modelo. El sujeto pensante se encuentra aislado de lo real, de lo que le es externo, cerrado sobre sí mismo. El objeto se vuelve, en este sentido, una mera construcción del sujeto. Se hace así casi imposible encontrar criterios para diferenciar lo verdadero de lo falso, ya que no hay una instancia independiente del sujeto; no hay, en este sentido, objetividad.

De esta crisis nace la crítica kantiana que, lejos de resolver el solipsismo, lo agudiza:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos para decidir algo *a priori* sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, no conducía a nada. Ensáyese pues, una vez, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento...¹⁴¹

En esta cita introductoria a la Crítica de la razón pura, Kant, por un lado, acentúa mucho más el *yo* en todos los campos filosóficos: en el conocimiento, en la naturaleza, y en la conducta. Pero por otro, lo escinde aún más de la realidad al negarle la posibilidad de conocimiento de su parte no fenoménica. Al decir Kant "el yo pienso precede a la experiencia", está descubriendo el carácter *trascendental* de esta experiencia existencial del yo "no como fenómeno, ni como cosa en sí (*noumenon*)", sino como algo que en la cosa existe y, que en la proposición "yo pienso", es designado como tal.

Hay que notar que, si he llamado a la proposición *yo pienso* una proposición empírica, no he querido decir, por ello, que el 'yo' sea, en esta proposición, una representación empírica¹⁴².

La frase que sigue es sumamente interesante. Si Kant hubiere conocido directamente la metafísica tomista, podríamos notar alguna impronta del entendimiento agente. Al no ser así —puesto que lo que Kant leyó fue la interpretación de Wolff— sólo podemos deducir que esa impronta es humeana:

Es, más bien, una representación intelectual, porque pertenece al pensamiento en general. Pero, sin una representación empírica que da materia al pensamiento, el acto "yo pienso" no tendría lugar y lo empírico no es sino la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura¹⁴³,

de tal manera que todo aquello que escape a la demostración o a la evidencia, no es más que una utopía o mera opinión. Y escinde al *yo* de sí mismo al concebirlo:

- * como una perenne incógnita;
- * como una unidad sintética. Una pura idea. Un "sujeto trascendental", idea que da unidad a todas las impresiones, actividades y representaciones.

Desde el punto de vista del conocimiento, el *yo* es el sujeto el que pone en juego las estructuras comunes a todos: las formas a priori de la sensibilidad y las categorías¹⁴⁴; configura no sólo la vida de la conciencia, sino la validez trascendental de los contenidos del conocimiento: todo lo que pienso es mío; por tanto, válido para mí.

A diferencia de la concepción de "trascendental" en el S. XIII (modos de manifestarse del ser o existir: *ens pulchrum, res, unum, aliquid, bonum, verum*) a partir de Kant entendemos el conocimiento de las condiciones universales de la validez del conocimiento, de donde resulta que la unidad trascendental es el *yo*, el "*sujeto X*" cuyas herramientas son la razón como asiento de las ideas sintetizadoras (Dios, mundo, alma); y el entendimiento como asiento de las categorías y sensibilidad como sujeto activo, constructor del objeto a partir de las formas puras a priori tiempo y espacio. ¿Cómo ascender a la universalidad válida para todos? La Crítica no me es clara en este aspecto.

Me resulta difícil de entender cómo para Kant el juicio reflexionante es subjetivo y al mismo tiempo universal y necesario. No deja de llamar la atención el hecho de que Kant convierta a Dios, al mundo y al *yo* en ideas totalizadoras trascendentes por ser imposible su demostración, y al mismo tiempo fundamente la Crítica de la Razón Práctica en los postulados de la existencia de la libertad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios, advirtiendo que, como intuiciones, son indemostrables por la razón teórica, pero que han de ser admitidas si se quiere entender el *factum* moral.

Entonces, el sujeto trascendental no sólo es constructor del objeto, sino creador de sí mismo. En mi lectura, Kant percibe la conciencia como continente y al objeto de conocimiento como contenido, y no como función que pone en relación sujeto y objeto por adición. En el ámbito del comportamiento, a través de los imperativos, la autonomía moral —el “actuar según el propio sentido del deber” del Emilio de Rousseau, el “Newton de la moral”, según Kant— tiene primacía, casi absoluta, sobre la heteronomía de las normas establecidas, sean cuales fueren.

Uno de los indemostrables postulados es la libertad, condición de posibilidad de la moralidad de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Vale decir aquí que, congruente con su línea argumentativa, si la razón fundamenta la existencia de las cosas, con mucha más razón la de los actos. En la Metafísica de las costumbres expresa que la libertad no es un concepto obtenido empíricamente de la experiencia, sino sólo

una idea de la razón cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa, pero cuyos imperativos no lo son: los derechos y deberes que emanan de una construcción racional, deben estar enteramente limpios de cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología¹⁴⁵.

El “alma”, pues, no es otra cosa que la Idea que sintetiza todo lo que ocurre en el mundo interno, y cuyo referente son las impresiones, herencia de Hume. En última instancia, si podemos hablar de una condición a priori de la conducta virtuosa, ese algo sería el deber. La réplica sería que tampoco el deber es objetivo; cada alma sintetiza de manera diferente, justamente porque su punto de partida es la experiencia.

Si para Descartes el ser se determinaba por el pensar, para Kant se determinará por la elaboración de conceptos. A Kant podría atribuirse la frase: “creo conceptos, luego soy”¹⁴⁶.

Pero hay tres cosas que decir: la primera es que con Kant la razón accede por primera vez en su historia a la problemática de su crítica: la conciencia filosófica admite no tener más que la evidencia primera y estable de su manera de proceder, en la misma época en que las ciencias se alejan de la tradición filosófica sin recurrir a ella para realizar sus proyectos.

La segunda es que la vía de la filosofía trascendental ha abierto espacios de interrogación que ciertamente se habían soslayado. La pregunta que se podría formular a Kant y Husserl es: la conciencia, al ser ampliamente constituyente de sentido ¿no se habrá engañado a sí misma? Se abre una era de sospecha y búsqueda de fundamentos originales que llegará hasta Heidegger. Los modelos trascendental y fenomenológico, cuando se atienen a la condición de humana finitud, invitan a borrar de la filosofía toda huella —a la vez de la subjetividad moderna omnipotente corolario de objetividad científica— de una objetividad definitivamente constituida¹⁴⁷. Así el *yo* trascendental se convierte en una especie de agujero negro contra el que reaccionarán Brentano, que acuña la intencionalidad de la conciencia, y Heidegger.

La tercera, que en sentido subjetivo (que podríamos llamar wittgensteiniano), “concepto” designa una habilidad, disposición o destreza de la mente. En este sentido, poseer subjetivamente un concepto de algo es entender una palabra; es decir, poseer la destreza de formar proposiciones significativas en torno a ese algo. Es obvio que el concepto no es el objeto del conocimiento, sino aquello a través de lo cual se conoce; su instrumento. No se discute que se puede reflexionar sobre los conceptos que se poseen, y entonces los conceptos sí pueden ser objeto del conocimiento. Pero eso es otra cuestión. Lo importante es destacar la distancia y diferencia entre ser y concepto como principios.

En el idealismo alemán, la subjetividad adquiere su último desarrollo notable. Se pone el acento en el papel del *yo* con los principios del saber de Fichte:

Repara en ti mismo, aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior. Tal es el primer requerimiento que la filosofía hace a quién se inicia en ella. No interesa nada de cuanto está fuera de ti, sino que sólo interesas tú mismo¹⁴⁸ [...] a pesar del posible camino de los objetos, siempre queda el saber igual a sí mismo¹⁴⁹,

y con los principios de la filosofía de Schelling. Pero desaparece en Hegel, para quien la negación es la naturaleza misma del espíritu en un proceso dialéctico que progresa por la fuerza del negativo: “la substancia, en cuanto sujeto, es la pura y simple negatividad”¹⁵⁰.

El *yo*, como sujeto, se niega a sí mismo; es sólo un momento evolutivo del Espíritu Absoluto que lleva su autoconcepción al cabo del saber absoluto de sí. En su clímax, la filosofía moderna ha situado el valor de la vida humana en la esfera de sus logros cognoscitivos, sometiendo y alienando al individuo al despotismo de una totalidad que lo reduce a mero instrumento.

A mi entender, la argumentación hegeliana adolece de una fractura considerable: aunque —según Hegel— es indudable que existe una racionalidad o lógica intrínseca al universo, podría suponerse que la conciencia de la naturaleza es la conciencia del hombre, puesto que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza y no sólo tiene conciencia de sí sino también de ella.

Ahora bien. A la razón ratiocinante es a lo que llamamos “intelecto”, a lo que Anaxágoras llamó “*nous*”. El *nous* es el logos en cuanto inteligente y no sólo en cuanto inteligible. Hegel expresó esto diciendo que antes del hombre, la razón existía solamente *en sí*, pero no *para sí*.

Podría suponerse también, leyendo a Hegel, que la conciencia que la razón tiene de sí misma, tras haberse desarrollado completamente en la naturaleza y en la historia, es algo diferente y más amplio que la conciencia humana, puesto que ninguna conciencia humana abarca la racionalidad de todos los procesos naturales e históricos. Hegel llamó a ese conocimiento omniabarcante, autoconciencia absoluta, el abstractísimo pensamiento del pensamiento. E identificó este saber total con Dios o Espíritu Absoluto, para después aplicarlo al Estado¹⁵¹.

Sin embargo, aunque se admita que Dios posee este conocimiento de sí, de la naturaleza y de la historia, no puede identificarse con él, puesto que en ese caso Dios se realizaría en algún sentido a través del tiempo, y entonces Hegel habría tenido que explicar su comienzo. Si Dios fuera idéntico a la conciencia de la racionalidad del universo, como la racionalidad se realiza en un proceso, la conciencia de tal racionalidad también se alcanzaría discursivamente por lo que Dios sería resultado de un proceso¹⁵² que es, justamente, la afirmación hegeliana.

Pero esto es imposible; en terminología clásica significaría que la naturaleza del Absoluto filosófico es potencial. O, en la de Wolff, que al no cumplir con la condición de no contradicción esencial (y no me

refiero a la negación, sino a la necesidad de proceso), su ser como tal no es posible.

La filosofía hegeliana, pese a ser considerada como el último reducto racional de la teología, ha conseguido matar a Dios. Y a esta muerte seguirá la del hombre, el polo de la negación en el “momento” dialéctico.

La reacción no se hace esperar: comienza la “era antropológica” de la filosofía. Después del irracionalismo de Schopenhauer, Hebart afirmará que la realidad no es puesta por el *yo* como pretende el idealismo, sino que —en tanto es independiente del *yo*— se trata de una posición absoluta. Las cosas reales pueden ser captadas a partir de la experiencia a través de conceptos; pero la multiplicidad conceptual a través de la cual captamos las cosas, no refleja la realidad tal como es —simple y carente de relaciones y negaciones conceptuales— lo que supone una negación de la dialéctica hegeliana. Esa impronta la encontraremos en Bergson: “mil fotografías de París no hacen París”.

Antes de continuar, se hace necesaria una breve recapitulación. En mi lectura, el *yo* heredado por la modernidad es el *yo* al que hace referencia “la salida del hombre de la minoría de edad” con que Kant comienza a responder ¿Qué es la ilustración? *¡Sápere aude!*, en el fondo, significa que ser hombre es igual a ser uno mismo por sí mismo, lo que tampoco es posible¹⁵³. El *yo* de la modernidad es el *yo* que hace siempre referencia a la primera persona. Es el *yo* individual que se presenta a la conciencia como cosa y valor *en sí* hasta hoy. En la modernidad, lo que se habla del hombre, del género humano, se entiende con compromiso individual, no colectivo; como hoy. Se trata de un *yo* monádico, aislado y cerrado.

Este *yo* individual se destaca frente al mundo. En cuanto humanos, somos completamente distintos del resto de la naturaleza que puede abordarse con ciertas garantías de permanencia, siempre y cuando estén asentadas en el *yo*: en los Prolegómenos —dice Kant— que si naturaleza significase la existencia de cosas en sí mismas, no podríamos conocerla nunca, ni a priori ni a posteriori.

Como el objeto es algo que está puesto delante de alguien, el *yo* es ese alguien a quien las cosas se presentan. Y esto que llamamos “sujeto” tiene una capacidad universal para nombrarlas y reconocerlas a través

del lenguaje que tiene un papel vital para el conocimiento e interpretación de sí mismo, para la construcción y comprensión de una imagen del mundo, que podrá ser distinta en cada lugar; pero que se construye, siempre, con un lenguaje articulado. Y que se puede narrar.

De aquí la fundamental importancia de la narración de nosotros mismos —tema nuclear en Ricoeur— a través de los textos en los cuales nos reconocemos, en los que configuramos nuestros modos de ser y los sentidos que conforman nuestros proyectos de vida. El lenguaje, dice la hipótesis Sapir-Whorf, categoriza al mundo¹⁵⁴ y lo categoriza por completo, lo llena; visión que impregna poderosamente a la filosofía analítica, a la filosofía del lenguaje, a la hermenéutica. En Lévinas, alcanza estatuto metafísico¹⁵⁵. A partir del paso por la narración, se construye una noción de sujeto distinta de la de la Modernidad.

Este *yo*, en tanto es capaz de captar su propia interioridad, contribuye a establecer una diferenciación entre lo interior (el mundo de lo subjetivo) y lo exterior (el mundo de lo objetivo). Vista así, la realidad humana parecería desgajada en dos mundos, tan separados e irreconciliables como las *res cogitans* y *extensa* de Descartes; pero ya sin la posibilidad de unión en un Dios real, puesto que Dios ha sido convertido, por el *yo*, en un constructo ideal del que el propio *yo* puede prescindir¹⁵⁶; noción que tendrá una poderosa influencia en la filosofía posterior. Ha comenzado la inversión del orden que ya no se detendrá: si desde la Grecia Clásica Dios era constituyente de todo —hombre incluido— en la modernidad será el hombre, como *res cogitans*, el constituyente de todo, Dios incluido. Sigamos la línea: en la filosofía moderna, la influencia del idealismo será clara en Feuerbach, el llamado principal exponente de la izquierda hegeliana. Feuerbach pretende transformar el idealismo hegeliano en materialismo, e inicia una nueva “revolución filosófica” que culmina en la tesis de que el hombre concreto debe ser pensado ahí donde Hegel sólo pudo pensar el hombre abstracto. “Abstracto” en tanto sometido a una razón suprema y exterior a él, sea el Estado o Dios.

La idea de un hombre “fuera de sí” que ha de ser integrado en el marco de un pensamiento inmanente, será una de las ideas clave de la sospecha, a partir de la cual no es el pensamiento el que genera el ser, sino el ser el que genera el pensamiento, pero de matices completamente distintos a los clásicos. Feuerbach entiende que Dios no es sino una proyección que el hombre hace de sí mismo: no existe como sujeto sino como objeto que, en definitiva, es un predicado humano.

El hombre se objetiva en ese objeto que es él mismo: su esencia objetivada.

Pero como el hombre no es consciente de que el objeto de la religión es un producto suyo, y no se reconoce en él, ésta relación sujeto-objeto se convierte en una enajenación con todas sus características: el sujeto es activo, y con su actividad crea el objeto. Por tanto, el objeto es un producto suyo que, sin embargo, le es ajeno al no reconocerse en él. Así, el objeto obtiene un poder —que por sí solo no tiene—, que se vuelve contra él, y lo domina convirtiéndolo en predicado suyo.

Y así Feuerbach —puente entre el idealismo y el materialismo histórico, con una visión distinta del significado de trascendencia— puede afirmar en los *Pequeños escritos filosóficos* que la esencia de la teología es la esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera del hombre, como la esencia de la lógica de Hegel es el pensamiento trascendente, el pensamiento del hombre puesto fuera del hombre. Y en una frase magnífica de *La esencia del cristianismo*, afirma “Dios es el eco de nuestro grito de dolor [...] un gemido inexpresable en el fondo del alma”¹⁵⁷. Magnífica, pero inexacta y peligrosa.

Estos ecos feuerbachianos llegan —con los de Shopenhauer— a los maestros de la sospecha. Nietzsche dirá:

Este dios que yo he creado, era obra de manos y locura humana, como lo son todos los dioses. No era más que un hombre, pobre fragmento de hombre y de un ‘yo’. Surgió de mis propias cenizas y de mi propio rescoldo este fantasma¹⁵⁸.

Y Freud, ochenta y nueve años después, en *El malestar de la cultura* afirma, por una parte la proyección del super-yo en la imagen de Dios, y el polo negativo que recuerda la visión estoica de felicidad como ausencia de dolor. “Las religiones, “seguro de felicidad y protección contra el dolor por medio de una transformación de la realidad”, son “delirios colectivos” no reconocidos como tales por quienes los comparten. Y su papel —como producto cultural— se reduce a evitar la caída en la neurosis individual:

En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que [...] me sería imposible indicar ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno [...] La génesis de la actitud

religiosa puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil [...] Puedo imaginarme que el «sentimiento oceánico» haya venido a relacionarse ulteriormente con la religión, pues este ser-uno-con-el-todo, implícito en su contenido ideativo, nos seduce como una primera tentativa de consolación religiosa, como otro camino para refutar el peligro que el yo reconoce amenazante en el mundo exterior.¹⁵⁹

III.2) El *yo* constituido en el mundo: el sujeto como proceso

En el s. XX, asentado que fenómeno es todo aquello que se presenta a la conciencia como constituido por el sujeto mismo¹⁶⁰, la preocupación central será la vida como realidad última: *mi* vida, no como predicado sino como sujeto.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba "cosa"; para los modernos, ser significaba "intimidad, subjetividad"; para nosotros, ser significa "vivir" —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas¹⁶¹.

Nuevo giro copernicano: de constituyente, el sujeto se concibe como constituido:

Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual [...] vivir es encontrarse en el mundo. Vivir es decidir constantemente lo que vamos a hacer [...] Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas— [...] vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor [...] Vivir es encontrarse en el mundo...¹⁶²

Lo fundamental para este *yo* constituido es su propia vida, condición de la que deriva todo lo demás, en tanto que la vida que vivo es la mía; pero la vivo en “una sociedad [que] es nuestro mundo”¹⁶³ y es, en cada caso, absoluta. No tiene carácter de relatividad. Tan personal e intransferible, tan irreductible como el dolor en Rorty, como la angustia, el temor o la

muerte en Heidegger. Nos hacemos cargo de la vida o del dolor del otro, pero no podemos actualizarlo en nosotros.

De aquí se sigue que, en cierto sentido, *mi* vida es la base para cualquier otra cosa que se tiene que hacer presente en el ámbito existencial que es, en cada caso, mío. La consecuencia es de carácter epistemológico, en el sentido de que ningún conocimiento es suficientemente fidedigno ni seguro, a menos que su modo de aparecer quede enmarcado afectivamente dentro de *mi* vida. El criterio de validez, la realidad epistemológica es lo que se dé respecto a un ámbito de nuestra vida que se asume como mío¹⁶⁴.

Desde esta perspectiva subjetiva, la realidad extramental es, entre otras cosas, algo que surge ante nuestra vida produciendo experiencias, vivencias, afecciones¹⁶⁵. Pero, como la naturaleza es “algo exterior, nada íntimo”¹⁶⁶. En adelante el sujeto se definirá como proceso dentro de un mundo.

III.3) El *yo* volcado al mundo

Una de las obvias características del mundo como realidad circundante es que no me la he dado yo:

Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas [...] No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros¹⁶⁷.

No trazamos nosotros los caminos de nuestra vida. Podemos recorrerlos o no, pero están ya señalados de antemano. De aquí que el *yo* sea constituido en un marco existencial previo y trascendente al *yo*. Husserl magníficamente escribe:

¿Qué resta?, ¿no es el mundo la totalidad del ser?, ¿estoy ante la nada, puedo todavía juzgar, tengo todavía una experiencia como suelo de juicio, donde el ser sea para mí intuíble originariamente, antes de todo juicio? Contestemos en forma algo análoga a Descartes, pero, por

cierto, no completamente igual: aunque la existencia del mundo, que es lo primero por fundamentar, esté ahora para mí en duda, y haya perdido validez frente a la epoché, yo, el que cuestiona, el que está ejercitando la epoché, por cierto soy. Y que yo soy, de esto soy consciente y puedo verificarlo de inmediato, apodícticamente. De mí mismo, como el que está ejercitando la epoché, tengo experiencia. A través de ella me comprendo yo mismo, justamente como yo en la epoché del mundo, con todo lo que es inseparable de mí como ese yo. De este modo, como ese Yo apodíctico me encuentro frente al ser del mundo, como lo anterior en sí¹⁶⁸.

El “mundo”, de tan variados significados en la filosofía del S. XX¹⁶⁹ es un ámbito impuesto, en tanto está dado previamente, está ya ahí para nosotros. En pocas palabras, significa todo aquello que no soy *yo* ni pertenece a *mi* vida; pero es un todo en el que ineludiblemente estamos inmersos. El mundo y el *yo* ya no pueden ser mónadas sin vasos comunicantes, puesto que en “mundo” también se incluye la noción de la cultura, de la tradición, de la diversidad de lenguajes, de la diferencia. Pero, al mismo tiempo, el *yo* ya no aparece como principio, sino a la visión que se ofrece a la intuición¹⁷⁰.

Otra de sus características es que en cada momento de conciencia, no sólo se me dan las cosas presentes —como halo de percepción actual— sino también las co-presentes¹⁷¹, un “nebuloso horizonte nunca plenamente determinado [pero que] está necesariamente ahí”¹⁷².

Una tercera característica se refiere a las cosas del mundo. Las cosas son lo que son y, además valen se trate de objetos de uso o no. Ser (o estar parcialmente) y valer, son cualidades constitutivas de las cosas del mundo a las que hay que volver. La fenomenología sólo es posible desde esta vuelta a las cosas mismas¹⁷³. El sujeto volcado al mundo es, casi necesariamente, antecedente del presentismo actual.

El “mundo” —*Umwelt*— tiene la significación de que podemos elegir algo dentro de ese ámbito; pero no el ámbito mismo. Por tanto, cada *yo* se encuentra en una situación que puede entender o no, pero que es en cada caso *mía*, y en la cual tengo —*Menshwelt*— que ir viviendo¹⁷⁴. Mundo es lo que está fuera de mí, el ámbito en donde he sido “eyectado”, lanzado del ser; poblado de no-*yo* amenazantes (Sartre). El

mundo no es atemporal, el *yo* sí. Somos, ineludible e inevitablemente, “seres-a-la-muerte”, angustiados y atemorizados (Heidegger).

Esta nueva visión del *yo* volcado en el mundo implica:

1. Que el hecho de que tengamos múltiples ocupaciones significa que tenemos que ir viviendo. Debido a que en cada caso lo tengo que hacer *yo*, *mi* vida [no mi modo de vida] es intransferible. Es intransferible el terreno de la voluntad, el del pensar, el del sentir... Lo que imprime una nueva connotación epistemológica subjetiva. Su orientación —o sentido en Frege— es lo que Ortega y Gasset llama “la tarea”. ¿Quiere decir esto que cada persona es ella sola, únicamente? ¿No es esto solipsismo? No necesariamente —dicen los vitalistas— porque *mi* vida no es una vida vacía; hay un mundo, hay mi cuerpo, hay cosas. Vivir no es solamente pensar en sentido cartesiano; es también vivir corporalmente fuera de mí en este ámbito del mundo (que será el “horizonte” gadameriano) mi condición de posibilidad de comprensión.
2. Esta vida personal la vivimos, no sólo con todo aquello que forma parte sino también con otras personas que están en el mundo, y a los que ocurre algo similar a mí, aunque diferente.
3. Puedo elegir en qué mundo (o sociedad) se desarrollará *mi* vida, pero no puedo elegir no vivir en un mundo. El mundo, por tanto, se presenta como la otredad en torno a mí, lo circundante; lo que significa que la visión de la filosofía posthegeliana es ego-centrista: el pivote sigue siendo el *yo*. Propiamente hablando, el primer significado del mundo es una concepción subjetivista: el mundo *me* rodea; me encuentro a mi mismo integrado en el mundo a mi alrededor; *yo* me encuentro en el centro y las cosas tienen un significado para mí.
4. Esta mi vida no es algo pensado; el mundo, como ya vimos, tampoco. Lo que está fuera de mí —y en donde necesariamente tengo que vivir “situacionado”— se capta intuitivamente, espontáneamente.

La comprensión previa a que se refiere Dilthey, es el conocimiento objetivo del mundo en el que vivo. Adviene después del contacto o familiaridad —que es esta realidad sobre la cual me muevo— de las cosas como están, en donde el *yo* es el punto de referencia: están más lejos, o más cerca, o a la derecha, o a la izquierda, o antes o después... Pero siempre de mí¹⁷⁵.

Ahora bien. Tanto los vitalistas (Nitzsche, Ortega) como algunas corrientes existencialistas (Heidegger, Jaspers, Sartre) afirman que la impronta del mundo se manifiesta en la amarga conciencia de la finitud, de la que surge la necesidad de hacer algo de y por nosotros mismos. Un hacer (o no hacer) que implica dos cosas: el trabajo como modo de manifestarse, y un ir eligiendo sin excepción; actividad y trabajo también intransferibles, porque aun el ceder la elección de algo determinado a un no-yo, es ya una elección. Y es también insoslayable, un perpetuo elegir porque *mi* vida no es unilateral sino multilateral, y el mundo polifacético y mudable.

Este elegir en cada momento concreto tiene la característica de que lo que elijo no sólo determina las condiciones de mi *yo*, sino también mi modo de ser, mi subjetividad. Para este *yo* volcado al mundo, la libertad es la gran determinación, una nueva “cosa en sí” análoga a la esencia clásica:

Porque el trabajo [lo que hacemos] accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad¹⁷⁶.

A partir de este punto de referencia que soy *yo eligiendo*, surge el mundo en torno que tiene una connotación de sujeto; pero como subjetividad. Las cosas están ahí con y en referencia, guardando relación a *mí*; por tanto el mundo en sí es algo diferente y problemático. Y esto que sucede para todos —en donde valgo lo mismo que todos— es lo que me hace al mismo tiempo que diferente, igual a todos. Es decir; la diferencia no parte de la igualdad, sino la igualdad de la diferencia.

Dicho en otros términos, la nueva inversión copernicana radica en que no es lo que permanece la condición de posibilidad de lo que cambia, sino lo que cambia la condición de posibilidad de alguna suerte de permanencia que ha quedado sin resolver, puesto que se niegan el fundamento y la permanencia.

En la relación hombre-mundo —como en la relación conmigo mismo, o como con el ente, primer dato del entendimiento—, ocurre que lo más cercano y básico no nos resulta perceptible y transparente, sino oscuro y recóndito. No sólo nos pasa desapercibido, sino que se oculta por nuestra limitada y parcializada manera de ver. La relación hombre-mundo es correlativa: el mundo es el componente esencial de la vida

humana; es el ámbito primario en el cual, en el centro del cual, y alrededor del cual, el ser humano teje su vida; es el que le da trabajo y, por ende, cultura. Visto de esta manera, esta relación sería análoga al *esse* como existir del que hablamos en el capítulo anterior.

Aquí se hace necesario un paréntesis en el discurso de esta argumentación. Hay que decir que, aunque la filosofía existencialista está edificada sobre la idea de que es la existencia en el mundo lo que contiene las posibilidades de ser, a diferencia del *esse* no entiende por existencia el existir general, sino el modo de actuarse de la existencia humana:

El hombre, representado metafísicamente como un ente entre otros, está ante todo dotado de facultades. El ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: animal (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Metido de este modo dentro de los límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser¹⁷⁷.

Por eso Heidegger entenderá la metafísica como el pensamiento del ser del ente por excelencia —que nunca llega a pensar al ser en cuanto tal— que en su caracterización nihilista se ha convertido en el "estado normal" de la humanidad, de impronta schopenhaueriana, y hondas consecuencias en el pensamiento postmoderno:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra [...] En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica¹⁷⁸,

y escribirá *Ser y Tiempo* cuyo objetivo tiende —según Vattimo— “a pensar de nuevo, recordar y modificar, rebajándola, la tradición metafísica”¹⁷⁹ para clarificar el sentido del ser que sustenta al ente. Es interesante detenernos un momento en la cita de Vattimo para recordar la tradición iniciada por Aristóteles, según la cual la esencia contiene los elementos del ser y, por tanto, precede a la existencia que se desarrolla a partir de esos elementos. Desde mi lectura, habría que hablar de niveles o de ángulos de visión, y no de momentos temporales “antes” o “después”¹⁸⁰.

Hasta aquí el paréntesis. Ahora bien; según Husserl, el hombre es una vida que experimenta (o que hace experiencial), que se dirige hacia el mundo; es la experiencia del mundo aquí y ahora. Así como el hombre está abierto al mundo, de la misma manera el mundo es para mi conciencia:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo como todos los demás hombres con que cabe encontrarse con ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— como estando ahí delante y la tomo como tal como se me da, también estando ahí¹⁸¹.

Esto es la “mundaneidad” del mundo. Somos sujetos mundanizados. Esta mundaneidad, este “darse” es lo que causa —en un primer momento, espontáneamente— que cuando pensemos en nuestro mundo, lo creemos. Y a esto llamamos “realidad” (que tiene un aspecto “trans-subjetivo” en términos de Maritain) de la que nos damos cuenta al introducir la reflexión:

La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia¹⁸².

Así pues, el mundo en que se actualiza mi *yo* tiene dos aspectos. (i) El mundo circundante, objetivo, y (ii) el mundo interno, subjetivo cuyas estructuras se distinguen claramente:

(i) El mundo objetivo

1. Es pre-dado; es decir, hay una “predonación” del mundo. Por tanto,
2. el dárseme de algo es factor determinante de la estructura de mi vida.
3. Hay cosas (no objetos) y puedo decir que los hay en tanto se me dan.
4. Ese darse, o el hacerse presente de las cosas sensibles o visibles, es siempre incompleto. Advertimos un contenido, pero sólo se nos hace presente por alguno de sus aspectos¹⁸³.
5. Estar en el interior implica estar circunscrito¹⁸⁴. Esto significa que lo co-presente juega un papel básico en mi visión de mundo: creencias, ideologías, etc.

6. Las cosas no son fijas, de modo que lo que estuvo presente pasa a ser co-presente y a la inversa. La presencia efectiva de algo en sentido actual es lo que se me da, lo evidente. La unidad total no es evidente; la proporciona la conciencia que construye la unidad de las cosas añadiendo lo que no está, lo co-presente que no goza de la misma evidencia. Por tanto, el carácter incompleto de las cosas me conforma¹⁸⁵.

(ii) En el mundo subjetivo:

- i. En cada caso, está actuante lo presente —lo que se me da en cada acto de conciencia— y lo co-presente —como sedimento, lo oculto incorporado en el flujo continuo de la conciencia—. Esto sólo se da en relación al mundo de las cosas, por la dificultad que entraña su espacialidad; no puedo ver el frente y lo que hay detrás. Lo co-presente no se me da actualmente, pero es parte de la unidad, aunque sea un objeto nuevo y desconocido. Es decir, lo que capto, siempre, es la unidad de la cosa.
- ii. En cada instante de conciencia, en cada caso particular, lo oculto es lo que no está dado. Las cosas se me dan, se me hacen presentes con su presencia y su co-presencia, destacándose de todas aquellas cosas que son desatendidas. Este es el “horizonte” en el cual se me dan las cosas sensibles. Hay un fondo en el que se destacan las cosas, y hay lo que está más allá del horizonte y que queda, por el momento, latente (lo oculto que puede llegar a darse) que no es algo impenetrable ni misterioso; simplemente no está a la vista.

III.3.1) Si se distinguen las estructuras del mundo objetivo y subjetivo, ante la realidad circundante son posibles dos actitudes de relación del *yo* con sus mundos:

- a) La del sujeto volcado a él, viviendo inmerso en él, sin distancia en ese entorno. Es la actitud original. Volcados significa entregados, no sólo estando ahí. Significa un vivir dentro, desde dentro. Es, en última instancia, una actitud contemplativa de sí mismo; pero solipsista.
- b) La del sujeto inmerso en el mundo, pero fuera de él. Lo propio del ser humano es la posibilidad de desviar la atención hacia la dirección de sí mismo. De su situación existencial primera, rodeado e inmerso en el mundo, el hombre puede des-atare (suspender, distanciarse, desasirse) momentáneamente del

mundo para retornar sobre sí y atender su propia subjetividad. Esta interiorización implica varios aspectos. Por una parte, que en un principio no se ve a sí mismo; ver hacia afuera apunta a un ver hacia adentro como poder que se puede ejercitar. En segundo lugar, implica esfuerzo. En tercero, una cierta liberación del gobierno del mundo y de las cosas sobre sí. Es actividad que va mucho más allá del pensar: es meditación, contemplación, reflexión que no se hace en vacío, sino para conocerse a sí mismo. Es una introspección subjetiva que se realiza para proyectar algo, el tipo de persona que se pretende construir. De ahí parte la acción.

Por tanto, aquellas notas esenciales del sujeto —libertad, conciencia y reflexión— lo conducen fuera de sí. Es decir; el proceso reflexivo culmina en una vuelta al mundo —reflexionado y reflexionando— y constituye la condición de posibilidad del sujeto como actor, como agente del mundo. Luego, la reflexión no es un fin en sí mismo, sino una condición de posibilidad para el encuentro con el *yo*, y con el mundo poblado de otros que es, precisamente, la enorme posibilidad analógica a que me referí en el capítulo I¹⁸⁶. Si la operación sigue al ser (y no a la idea ni a la esencia, como afirma el idealismo alemán a partir de Wolff), no sólo es pertinente la pregunta de Heidegger, sino que se antoja como la continuación ineludible de aquella sentencia del Aquinate: “¿Quién es [...] el hombre mismo? ¿Es sólo un yo que, en su vocación para un *tú*, se afianza tanto más en su yoidad por estar en la relación *yo-tú*?”¹⁸⁷.

La reflexión constituye, además, la condición de posibilidad del conocimiento del por qué y del para qué de la propia actividad como ser pensante, como sintiente, como inteligente... Pero hay que decir que la visión de sí mismo —o de alguna experiencia— no es igual al mundo de darse de las cosas del mundo ante la conciencia, porque verse a sí mismo como sujeto volcado al mundo entraña nuevos problemas: ya no el de la especialidad de las cosas, sino el de la identidad, el de la acción humana y el de la existencia y la co-existencia.

III.3.2) La pregunta por la identidad no supone que ésta sea algo dado, sino que se va tejiendo, construyendo en este estar afuera, luego volcarse hacia adentro y luego volver hacia fuera nuevamente, habiendo dado cuenta de los fines sobre los que la reflexión se aplica. El significado simple de “identidad” se refiere a ser uno mismo, ser el mismo de siempre. Y es este “ser uno mismo” el núcleo del problema.

Hay que decir que, desde que se negó la substancia espiritual, se perdió la solidez de la comprensión de la identidad, unívocamente significada, como aquello que hace que yo sea *yo*. Es decir, identidad se identificaba con esencia. Pero, al eclipsarse aquél núcleo incontrovertido y sentirse amenazada, requirió una serie de factores para ser comprendida a fondo. Y es a partir de esta crisis significativa que Ricoeur¹⁸⁸ desglosa su doble aspecto, en el que hay algo que permanece y algo que cambia:

- a) “Iipseidad” (o sí mismo), es aquello que hace que la persona sea ella misma. En lenguaje aristotélico, la ipseidad sería análoga a la esencia; aunque no compuesta por los dos estrictos elementos clásicos (materia y forma), de alguna manera sí referenciada a ellos. Este elemento constitutivo no sólo representa que los demás me puedan considerar la misma persona en distintos tiempos y lugares, sino que debe ser alguna otra cosa. Es algo más que la fisonomía que permite la identificación por otros; es algo más allá del cuerpo, de las ideas y acciones que son factores; pero no suficientes. Es, en términos generales, el conjunto de ideas y opiniones que tengo, las cosas que hago. Mi cuerpo es también parte de la ipseidad, como lo es mi comportamiento que tiene que exhibir una cierta coherencia a lo largo del tiempo. Así, identidad como ipseidad puede entenderse como un principio constitutivo compuesto de tres elementos¹⁸⁹.
- b) Por “mismidad”¹⁹⁰ (o permanecer siendo *si* mismo) se entiende la conciencia de sí como siendo *yo* mismo, y como un conjunto de varios factores integrantes de la mismidad, tampoco suficientes como en el caso de la ipseidad, pero sí necesarios:
 - Los cambios de la propia vida y sus avatares; de opinión, de ideas... Inclusive el cambio del cuerpo al paso del tiempo.
 - La soledad frente a los actos de la voluntad que implican decisiones impostergables.
 - El dolor que, aunque no deriva de la voluntad, me deja frente a mí mismo en soledad con respecto a otros¹⁹¹.

La pregunta por la identidad implica situaciones paradójicas:

- (i) Se está entre otros que son tan idénticos ante sí mismos como yo, sin posibilidad de intercambio, puesto que la persona es intransferible.
- (ii) Se pone de relieve la mismidad al ver las propias limitaciones. Por muy libres que me sienta, el desarrollo de mi identidad en

este rubro depende de cosas o situaciones ajenas a mí mismo: normas, pautas de comportamiento, objetos, valores sociales, etc.. Soy, al mismo tiempo, incondicionado y condicionado.

- (iii) El deseo también pone de relieve mi identidad, como lo hace la substancia espiritual que, sin embargo, se niega.
- (iv) La identidad se va tejiendo en este salir del mundo y volver a él después de la reflexión; por tanto es imposible desconocer el aspecto intersubjetivo de la cuestión, en donde se imbrican metafísica y antropología. La identidad tiene, también, un aspecto antropológico-social que pone el acento en la diferencia y el cambio. Pero se niega la metafísica que pone el acento en la igualdad y la permanencia.

En la filosofía postmoderna se resaltan la crisis de la identidad y la continua amenaza contra ella. Por otra parte, aunque postmodernidad y globalización no se identifican, es incuestionable que el mundo que vivimos la ha reducido a su mínimo posible por la imposición de patrones de conducta que tienden a la homogeneización, determinadas por la moda: la llamada “globalización”, ya irreversible, de severas consecuencias en este ámbito¹⁹².

En primer lugar, se destaca la necesidad de la recuperación de la identidad eclipsada desde la negación de la substancia espiritual como elemento aglutinante intrínseco. En segundo, la correlación entre el hombre y su mundo se rompe, y esa ruptura pasa a ser parte de la conciencia. Se une el hecho de que socialmente los mundos compartidos, paradójicamente, se han ido aislado y fragmentando entre sí. En tercer lugar, la pérdida de vigencia de grandes convicciones simbólicas (éticas, religiosas, etc.) las migraciones, las distorsiones laborales, las des-localizaciones producen rupturas en la cohesión identitaria¹⁹³.

Por tanto, desde la hermenéutica analógica, vemos que a la respuesta de Ricoeur referente a la pregunta por la identidad falta un factor fundamental: la perspectiva social de su construcción, impregnada de un elemento fundante no sujeto a los parámetros globalizantes. La pregunta insoslayable sería: ¿es posible tener un *yo* sostenible a lo largo de las condiciones que cambian a través de nuestra vida, y que afectan el entorno vital?

La hipótesis que sostiene este trabajo es: no, sin dos condiciones: el núcleo aglutinante al que hasta este momento no hemos encontrado

otro nombre mejor que “substancia espiritual” única e irrepetible, personalísima, y el sustento social. Con una perspectiva más amplia, no sin el equilibrio —más orientado a la diferencia que a la semejanza— de lo que Ortega y Gasset llamó en las *Meditaciones del Quijote* “el *yo* y la circunstancia”.

Es un hecho incuestionable que la identidad se construye a partir de lo ontológicamente propio, en una interacción con el mundo en donde hay otros individuos. El individuo, socialmente hablando, está identificado a la vez que diferenciado de los demás. Esto significa que me identifico como siendo *yo*, y como siendo diferente a los otros. En la medida en que se destaca la diferencia, se destaca también la identidad. Puesto que la sociedad imprime sus pautas para que el *yo* forje su propia identidad, la respuesta por ella está inmersa en la posibilidad de ir configurando la vida en el hecho de encontrarse en un entorno, con unas características determinadas históricas, sociales, políticas, económicas.

Por tanto, lo que hoy conocemos por “identidad”, no tiene su sustento en la substancia espiritual que nos hace personas únicas e irrepetibles, sino en un conglomerado de factores que pueden perderse si las conductas sociales cambian drásticamente, imprimiendo un sello de angustia en una relación de marcado contraste: a mayor homogeneidad, mayor ilusión de seguridad, pero también mayor desdibujamiento de la propia identidad. Se llega a lo que Heidegger definía como el “*se*” impersonal, tan común en el mundo globalizado.

La solución es analógica: tenemos una identidad de relación; es decir, como *yo* poseo unos rasgos que son compatibles y coincidentes entre sí, por eso me diferencio de los demás. Pero son propiedades del *yo* no compartidas, en donde la cuestión de la mismidad pasa a un segundo plano sin desaparecer. Lo que cuenta es mi *yo* en relación, o en comparación. Sobre este hecho se fundamentarían las políticas de identidad social en donde se destaca el derecho a la diferencia. En el fondo, ese derecho a la diferencia, a su vez, se soporta sobre la identidad interna del grupo, lo que da al individuo el sentimiento de “estar en casa”. Su problema radicaría en la equivocidad, si no se toma en cuenta el núcleo de mismidad sustentante.

Por tanto, en la posibilidad de rescate de la identidad entra en juego la de carácter social, porque hay características esenciales a los grupos,

individualmente asumidas. Y la identidad de relación a su vez (supuesta o aceptada) guarda íntima relación con la identidad esencial.

III.3.3) El papel de la acción humana

La teoría del actuar comunicativo habermasiana tiene el rango de una teoría de la sociedad que aspira a un análisis teórico general de la sociedad moderna. Este análisis rebasa los límites de este trabajo; pero es insoslayable mencionar que Habermas sostiene que el sujeto individual reflexiona para poder ser un sujeto social que actúa en su medio y con otros individuos capaces de la misma retirada reflexiva. Y dice:

Llamo acción comunicativa a la interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que, ya sea con medios verbales o con medios extraverbales [como el lenguaje corporal], entablan una relación interpersonal [...] interacción mediada por símbolos¹⁹⁴.

Con el concepto de acción comunicativa, Habermas introduce una noción complementaria ya abordada pero no resuelta por Husserl: el *Lebenswelt*, único horizonte desde el cual y sobre el cual puede producirse la reproducción simbólico-social en acciones lingüísticamente mediadas:

Por decirlo así, el mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus posiciones encajan en el mundo [...] y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos¹⁹⁵.

Y es, a partir de la acción reflexionada, que el sujeto proyecta propósitos, expectativas, inteligencia... Esta acción humana es lo que Tomás de Aquino definía como “actos propiamente humanos” que, a diferencia de los “actos del hombre”, están impregnados por la libertad. Actos que —dice Habermas— nos proyectan hacia el exterior de nosotros mismos, y que tienen ciertas características:

- Se dirigen a las cosas y tienen como uno de sus resultados que el hombre “humaniza” el mundo. Puede ser tangible o inteligible (como hacer carreteras, construir escuelas, etc). Tiene un sentido cualitativo que contiene cierta valoración (como construir un

centro hospitalario en lugar de un centro comercial). O ininteligible como la valoración de ese mismo mundo (como la protección ecológica):

llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor [...] de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica entra en relación al menos con un mundo (pero siempre con el mundo objetivo)¹⁹⁶.

- Son, siempre, acciones dirigidas a otros, lo que permite distinguir la posibilidad de acción en varios niveles:

a) El de la exigencia vital. Constantemente he de hacer algo, proyectándome a mí mismo. La acción recae sobre la vida y el mundo y revierte en el otro. Introducimos la noción presupuesta de que no somos mónadas aisladas, sino que en el mundo hay otros que son *no-yo*. Una forma incipiente de descubrir la presencia del otro en mi vida es a través de mis acciones: advierto de manera confusa e indeterminada que el otro también hace cosas; por tanto, también ha de ser un *yo*. Esta constatación me hace ver que mi valoración de realidad del *yo* tiene un grado distinto que el valor del otro. Este pequeño descubrimiento, por reflexión, tiene que hacerme ver que el otro es un *yo* que está fuera de mi mundo, como yo soy lo mismo para él. Presumiblemente, el *yo* del otro tiene un valor de realidad, tan intenso para sí, como el mío para mí. La reflexión como instrumento es, pues, otro “término B” que permite conocimiento y diálogo.

b) El de la racionalidad comunicativa, en donde se fundamentan —al mismo tiempo que se construyen— las intervenciones relevantes de los sujetos. La competencia comunicativa de las personas permite no sólo el consenso, sino también el disenso. Luckmann sostendrá que la característica constitutiva de la comunicación humana es, justamente, la posibilidad de asimetrías. Esta es la característica fundamental de la hermenéutica.

c) El de la exigencia comunicativa, profundamente imbricada con lo que Habermas llama “estar abierto al mundo y a los otros”. Lo que *yo soy* me conduce a comunicarme con el otro como una exigencia vital. Si quiero actuar en el mundo, mis acciones afectarán a otro, lo que abre la posibilidad y necesidad de la comunicación —que depende de esta

dimensión de apertura— por la cual mis acciones revierten sobre las cosas del mundo y sobre los otros.

La acción implica comunicación también, en tanto que mi acción lo es, y en ese horizonte entra la perspectiva de otro sujeto como *yo*. Mis acciones no son unilaterales sino siempre bilaterales: en tanto mi acción es una acción reflexionada, es insoslayable pensar que tiene que ser respondida por acción o por omisión, por aceptación o por rechazo, por palabra o por silencio. O, aun, por indiferencia.

Esto deja en claro que la incomunicación es imposible. La apertura del *yo* al mundo es, por tanto, un asunto teórico-práctico. La socialidad se teje al hilo de la acción, y a través de este patrón básico se articulan las teorías de la intersubjetividad. De hecho, el mundo es social y cultural; por tanto, este mi mundo es lo que es por las acciones de las personas. En una palabra, la con-vivencia en su nivel más elemental se teje en esta inter-acción, ya sea que haya o no respuesta obvia.

d) El del lenguaje, que cumple un papel integrador al crear vínculos de cohesión que no están dictados sólo por capricho, sino por la racionalidad de los sujetos. Así, el lenguaje funge como intermediario o intervención activa en el significado y el resultado de la acción, visión que parte del supuesto básico de que los sujetos que interactúan lo hacen sobre una plataforma de racionalidad. Aunque la evidencia señala como muy cuestionable esta afirmación, lo cierto es que el lenguaje —como un ponerse de acuerdo— es indispensable en las acciones coordinadas, sin las que la sociedad sería impensable:

Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado, y se nutren de los plexos de sentido que la gramática le adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida, lingüísticamente abierto y estructurado, no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje¹⁹⁷.

.....

III.3.4) Existencia y co-existencia desde el *yo*

Heidegger afirma que Hegel, en su *Lógica*, es el primero que vuelve a pensar a fondo la existencia¹⁹⁸. Y en la *Fenomenología del Espíritu*¹⁹⁹ se ocupa, por primera vez y expresamente, del desarrollo de la relación con los otros como una relación de señorío y servidumbre, planteamiento que deja una honda impronta en Nietzsche, y en el análisis de la intersubjetividad que trataré más ampliamente en el siguiente capítulo.

La clave que Hegel propone se basa en el reconocimiento. Tema que, con otro derrotero abordará Lévinas. Para Hegel, hay dos determinaciones fundamentales: la autoconciencia y la libertad que, como nota pedal, resuenan en cualquier tema que trata. Y que —aunque con distintos enfoques— a lo largo de la historia de la filosofía constituyen otro “término B”.

La concepción hegeliana de la conciencia y del *yo* depende de su concepción de la libertad. Baste recordar su fundamental estructura del conocimiento: en cualquier acto de saber, lo que hay es un *yo* que sabe, el objeto sabido y la mutua relación. El “*yo*” hegeliano es un término vacío, a menos que mi *yo* libre se llene de contenido con el reconocimiento del tú.

Autoconciencia y libertad son, pues, las ineludibles condiciones de posibilidad de una relación de reconocimiento.

En síntesis, la argumentación es la siguiente: hay actos de saber en donde el *yo* se toma a sí mismo como objeto. Cuando el *yo* se sabe a sí mismo, se constituye un modo de conocimiento diferente: la conciencia de sí o autoconciencia, que es el tipo de conciencia fundamental, y el único (mi autoconciencia frente a la autoconciencia del otro) que interviene en las relaciones con los otros. ¿Por qué? Porque la autoconciencia es ese tipo de saber en donde el ser y el conocer se funden.

Ahora bien. La autoconciencia no tiene una relación estática consigo misma; es la relación más dinámica que existe porque en esta relación la conciencia se construye a sí misma. La relación entre el *yo* y el otro va más allá del contacto; es un tipo de encuentro en el cual, en un primer momento, mi autoconciencia descubre a otro *yo* que es igual a mí mismo; veo a otro como *yo*, pero completamente distinto de mí, bajo todas las perspectivas de lo distinto.

Hay una contradicción: estas dos mismidades son realmente dos y existen cada una para sí y, sin embargo, existen para la otra; pero en negativo. Se produce un proceso de reconocimiento en una dialéctica que comienza siendo negativa (si yo soy, el otro no es); ambos queremos ser reconocidos primero. Lo negativo reside en que necesito del otro para ser reconocido. Hay lucha, tensión; no hay pautas previas. Sólo en tanto *yo* soy reconocido, se produce el encuentro entre uno y otro. Lo positivo sería a la inversa: sólo en tanto reconozco al otro se produce el encuentro; la escucha es la condición de posibilidad del diálogo, dirá Heidegger. La clave la proporciona otra vez la hermenéutica analógica: que se produzca el reconocimiento simultáneamente, rostro a rostro en actitud de apertura.

Husserl, explícitamente, usa el término “intersubjetividad”²⁰⁰, tema directamente vinculado a la reducción fenomenológica trascendental, como la puesta entre paréntesis de los contenidos de conciencia de todo aquello que conduce a la reducción al *ego* puro, desprotegido de las aportaciones de la experiencia como *factum*; a un *yo* puro no necesariamente vacío, puesto que está lleno de sí mismo. Esta idea impregnará profundamente a la postmodernidad.

Como ya se ha mencionado, la orientación de la reflexión fenomenológica trascendental es un regreso a las fuentes de sentido, y en este regreso, desmontaje o desasimiento de la experiencia del mundo, el *yo* queda desvinculado, solo. La experiencia del otro tiene que partir de este movimiento de desasimiento de la experiencia empírica; se construye o constituye a partir de este *yo* puro o solo. El rigor metodológico exige la base de que el *yo* trascendental tiene primero que explicitar el sentido de la esfera de lo suyo propio, de lo inherente a sí, para luego buscar el modo de constituir el sentido de lo que no es propio, sino ajeno.

Este es el patrón a partir del cual el otro aparece. Su fisonomía en primer lugar, pero a otro nivel de conciencia. Se apoya en el modo de presentación de mi *yo* o del otro, completamente distinto al modo como se presentan las cosas: tanto el *yo* como el otro están, siempre, en el campo de percepción actual.

Hay que decir que el planteamiento hussleriano, si bien tiende al idealismo, ha dejado a la filosofía posterior la aportación de la constitución de la intersubjetividad dada a partir de la subjetividad. Es

trascendental porque tiene que justificar la constitución del otro. Sin embargo, en la constitución del otro como *otro* a partir del *yo* puro, encuentro lo que hay de común, pero no lo que hay de diferente. Se encontraría al *yo* universal y universalizable a través del retorno a la fuente del sentido y, de ahí, a la constitución del sentido del otro para mí.

III.4) El *yo* arrojado en el mundo

Para Heidegger —de raigambre fenomenológica— como quedó asentado no hay distinción entre existencia como sustantivo y existir como verbo; por tanto, no hay un ser dado, puesto que no es una cosa; no es objeto del mundo. Y plantea la temática de la existencia sin haber conocido la filosofía de la intersubjetividad de Husserl que aparece después de 1927, fecha de edición de *Ser y Tiempo*. Es interesante hacer notar que Heidegger, en su intento de rescate de la metafísica como perteneciente a la naturaleza humana, no utiliza los términos “subjetividad”, “hombre”, “sujeto”, sino *Da-sein*, “ser-ahí”, ambos términos distorsiones del lenguaje, en el sentido de que *Da* no es espacio físico, sino ontológico. Metafórico tal vez. Condición de posibilidad de aparición ¿o de conocimiento? del *sein*²⁰¹: ser de la existencia humana que conlleva la posibilidad real de comprender su ser —siendo el ámbito de ser en el que el ser aparece— haciéndose cargo de ese ser²⁰².

Ser y tiempo discurre en el hilo de una crítica a la tradición filosófica que se aleja de planteamientos anteriores; entre otras, la noción de sujeto que hay que entender en sentido epistemológico. Con el término *Da-sein* designa el ser del hombre, no al hombre mismo:

La ‘esencia’ del *Da-sein* consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, ‘propiedades’ de un ente que está ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser de alguna manera de este ente es primariamente ser. Por eso el término *Da-sein* con el que designamos a este ente no expresa su qué como mesa, casa, árbol, sino *ser* [...]. Justamente al comienzo del análisis, el *Da-sein* no se debe interpretar en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que se pone al descubierto en su indiferente inmediatez y

regularidad. Esta diferencia de la cotidianeidad del *Da-sein* no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente²⁰³.

El *Da-sein*, pues, en su origen es vacío de contenido que hay que llenar. Por tanto la caracterización es de una manera tal que

- a) Tiene que hacer su propio ser.
- b) Tiene que comprender su propio ser.
- c) Este ser es completamente distinto al de las dadas cosas del mundo que no tienen esas posibilidades.

Es a partir de esta concepción que comienza propiamente el análisis del *Da-sein*, que incluye necesariamente la co-existencia, de la misma manera como la presencia fenomenológica de algo incluye la co-presencia. Por principio, Heidegger excluye la idea de “tener” un ser, que no puede objetivarse como si fuera una cosa, como propiedad. No “tenemos” un *yo*; por tanto, no hay sujeto, término que Heidegger ha eliminado de principio. Comienza por el ser del hombre y por el sentido del ser —en donde aparece el ser— que es la *ex-sistencia* humana. Por esto sostuve en nota previa (180) que el análisis heideggeriano es más antropológico que ontológico.

La existencia es, en cada caso, la mía. Es una característica estructural del ser del hombre —no de la existencia en general—, y se da desde la interioridad. Si la existencia humana tratara de explicarse desde afuera, se objetivaría. Y esto es, justamente lo que hace Heidegger al conceptualizar la existencia. A su pesar, la convierte en objeto. Su “cosificación” tendrá su máximo exponente en Sartre.

El ser como esencia, como aquello que hace que yo sea *yo*, se dará a través de la existencia al llegar el final de la vida, dicen los existencialistas. Desde la lectura de mi capítulo anterior, el problema fuerte surge con la identificación entre esencia humana e identidad humana.

Heidegger comienza la analítica de la existencia del hombre preguntando ¿“qué es lo que sustenta a los entes?” En Blondel ya encontramos la misma pregunta en *Ser y encarnación* que apunta a la encarnación del Ser en el ente, buscando el vínculo —tomado de Leibniz— que acontece en y a través de la acción. Aunque la perspectiva de Blondel es de metafísica tradicional asentada en el Absoluto, no

pretende el análisis de la acción, sino establecer un camino para la comprensión del trasfondo desde la teodicea, mientras que la de Heidegger es la perspectiva de la analítica existencial.

El punto de partida de Heidegger es la necesidad del rescate de la pregunta que interroga por el Ser, porque la pregunta del *Da-sein* no es una pregunta cualquiera. Es la pregunta fundamental que tiene estructura triádica: es *aquello de que* se pregunta (el ser); es *aquello que* se pregunta (el sentido del ser) y es *aquello a que* se pregunta (a los entes acerca de su ser)²⁰⁴. La formulación de la pregunta tiene implícitos, esperando a ser “des-velados”: un “pre-saber” o intuición de lo que mostrándose, se oculta (condición de posibilidad de la reflexión), y un “con-saber”, es decir, un saber-con, cuya condición de posibilidad es *ser-en-el-mundo*.

Es pues, este preguntarse, el modo de ser por excelencia del *Da-sein*, su principal existenciario; pero no el único. José Gaos explica lo que en el complejo lenguaje heideggeriano se entiende por “existenciario”, y dice:

habrá que dar terminológicamente expresión a la diferencia entre los conceptos fundamentales de la existencia del ‘ser-ahí’ y los del ser de los entes cuya forma de ser no es la del ‘ser-ahí’, reservando para estos últimos conceptos el nombre de categorías (no kantianas sino aristotélicas) y dando a aquellos otros el de *existenciariorios*, y el de *existenciariedad* a la articulada constitución de la existencia, tomada en su unitaria totalidad, porque debiendo distinguirse en general entre lo óntico y lo ontológico, debe distinguirse en especial entre lo óntico del ‘ser-ahí’ y lo ontológico de la existencia, denominando lo primero existencial y lo segundo existenciario. La comprensión pre-ontológica del ser es existencial; la comprensión de la existencia que hace ver a través de ésta, plenamente es existenciarioria, es la analítica existenciarioria que se condensa, cabe decir, en el *existenciario*... Por lo mismo, ya la comprensión pre-ontológica de ser, esencial al ‘ser-ahí’, implica una comprensión del ‘ser en el mundo’²⁰⁵.

La cita es larga, pero necesaria para entender la sutil diferencia, en el complicado lenguaje heideggeriano, entre existencia, existenciarioridad, existencial y existenciario que es un *modo de ser*, específicamente humano, “del ser de este ente [que] es, en cada caso, mío”²⁰⁶.

“Ser-ahí”, según mi interpretación, resulta ser el “*ahí*”; el lugar del Ser que trasciende las categorías a priori de espacio y tiempo; trasciende el concepto, la lógica y la circunstancia. Ser que se encarna en el “*ahí*” del ente que pregunta por el Ser. Y cuya “morada” es el lenguaje, dice Heidegger, que no es aquí primariamente un instrumento, sino que es el lugar del *des-velamiento* o —en palabras de Heidegger a menudo interpretadas como demasiado míticas— “la casa del ser”, el lugar desde donde el ser (ser como verbo, no como concepto) se dice a sí mismo.

Pero, las palabras no son sólo etiquetas convencionales que les ponemos a las cosas, sino que surgen de la percepción significativa y mundanal de las cosas, como Habermas ha señalado. Por tanto, el Ser —entendido como lo que sustenta al ente— sólo puede residir en el ente capaz de preguntar. Dicho de otro modo desde esta óptica, el ente —y no el lenguaje— resulta ser la morada del Ser. Coincido con la interpretación de Gaos.

Heidegger enumera varios existenciaros que se apoyan en la existenciaría condicional relacional del *Da-sein*: ser-con, ser-a-la-muerte, la angustia, el consecuente temor, la cura como “modo de encontrarse”, el lenguaje, etc. Y la comprensión de sí mismo —de este “ser ante los ojos” que aparece ante la conciencia, que “se encuentra a sí mismo inmediatamente en lo que hace, usa, espera, evita”²⁰⁷— no se concreta al saber en abstracto, sino que se traduce, necesariamente, en una acción consecuente. El *ser-en-el-mundo* (segundo existenciarío) es un *ser-con*²⁰⁸ (tercer existenciarío). El deslinde —aclara Heidegger— de la analítica existenciaría respecto de la antropología, la psicología, la biología y la sociología, se refiere únicamente a la cuestión ontológica fundamental. Para Heidegger está claro que en el orden primero está lo óntico, de lo que deriva necesariamente lo ontológico. Lo óntico es inefable; lo ontológico no. Con todo, el análisis sigue pareciéndome antropológico.

Frente al pesimismo heideggeriano de la angustia y el temor ante el estado-de-yecto del ser a-la-muerte, asumidos hasta sus últimas consecuencias —lo que necesariamente derivaría en una situación de nihilismo, de quedarse aquí— es posible encontrar otra vía de solución: el ser-con, que significa “co-ser ante los ojos” dentro de un mundo.

“Ser-con es radicalmente, no uno sino dos existenciaros que se implican con reciprocidad: el encontrarse y el comprender del que derivan, como un nuevo existenciarío, el abrirse y la cura”²⁰⁹.

El *con* es algo que tiene la forma del ser-ahí, por tanto hay que entender el *con* existencial y no categorialmente. *Ser-en-el-mundo* es, en cada caso, ya siempre aquel que comparto con los otros. Cuando digo *los otros* no quiere decir lo mismo que la totalidad de lo restantes fuera de mí, de la que se destaca el *yo*; *los otros* son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno²¹⁰.

Pero Heidegger trata la cura como una especie de huida de la angustia del “tender hacia la nada”. Y, desde mi lectura, es la máxima posibilidad de encuentro intersubjetivo, porque si ser en el mundo, *ser-con* es un ser en estado de *yecto* caído en mundo, en esta *caída*, —que no se entiende como sumido en el pecado (*peccatus*: mancha) sino como movimiento ontológico²¹¹— no va ninguna otra cosa que el poder-ser-en-el-mundo que produce angustia: “el angustiarse es, en cuanto encontrarse, un *modo de ser* en el mundo’; el *ante qué* de la angustia es el *yecto ser en el mundo*; el *por qué* de la angustia es el *poder ser en el mundo*”²¹²; el proyecto.

De ahí la necesidad de la cura: cuidado, solicitud, in-curia. No cura de sí porque esta es una expresión tautológica en tanto el “*si*” es el pre-ser-se de la cura, su condición de posibilidad. Ontológicamente, “cura” es curarse de y procurar por. En consecuencia, “la respuesta a la primera parte de la pregunta constitutiva de la ontología fundamental ¿cuál es el ser del ser-ahí? Es: *la cura*”²¹³.

El propio Heidegger lo reconoce así, pero no deriva sus consecuencias intersubjetivas.

El ser en el mundo es una estructura unitaria y triple, radical del ser-ahí (el mundo, el quién y el ser en el mundo). Este se “abre” en el encontrarse y el comprender. La unidad misma del ser en el mundo no puede abrirse sino en un encontrarse comprensor, capaz de verla a través de los elementos de la estructura. Tal encontrarse es, ciertamente, angustioso. El mundo es un elemento del ser en el mundo que es una estructura fundamental del ser mismo, del ser ahí. El abrir el mundo es, por lo tanto, un abrir el ser en el mundo, un abrir el ser mismo del ser-ahí. En suma, lo que angustia al ser-ahí, es siempre y únicamente su ser en el mundo, su ser mismo, él mismo que “tiende hacia la nada” de la

muerte. Lo que angustia es cómo es que es uno mismo; es “este existir fáctico, el *yecto ser en el mundo*”²¹⁴.

Si el ser en el mundo era —cura en la unidad de su raíz, y su fin es la muerte— ésta ha de comprenderse, por tanto, como fin de la cura. Esta era, ante todo, existencia, proyección, pre-ser-se, ser del ser ahí en relación con lo que aun no es²¹⁵.

Aquí se inserta la posibilidad de la cura como la máxima posibilidad del ser-ahí, porque el *Da-sein*, además de ser yecto, también es pro-yecto: tiende a la trascendencia. Ya no como huída de la angustia a que alude la amarga cita de Schopenhauer —“La vida del hombre [...] es una historia natural del dolor, que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo, y después morir...”²¹⁶— que deja profunda huella en Freud: “¿de qué nos sirve, por fin, una larga vida si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos que sólo podemos saludar a la muerte como feliz liberación?”²¹⁷, sino como posibilidad, más que de encontrarse, de encuentro. Este punto, desde la mirada de Lévinas, lo retomaré en el capítulo siguiente.

La respuesta abre otra pregunta: ¿cuál es el sentido de la cura? ¿Cómo “curar-se-de” la angustia y la amenaza? ¿Cómo de la muerte? ¿Cómo “pro-curar por” los objetos a la mano del mundo? En palabras llanas, ¿cómo proyectarse sabiéndose deudor existencial? ¿Cómo evitar la disolución inminente, inevitable de este *ser que estoy siendo* que significa la muerte y que no puedo “comprender” —por lo tanto tampoco mi ser en el mundo en su totalidad por el lado del fin—, sino pálidamente a través de la muerte ajena? Estas respuestas las encontramos por la vía de la hermenéutica analógica:

Consciente de la audacia —que me pregunto si Heidegger admitiría— percibo que hay dos estados derivados del estado de angustia y de la cura que Heidegger tal vez no contempló por su propio contexto existencial: dos guerras mundiales, la entre-guerra, Viet-Nam, Corea... El gran fracaso de la racionalidad moderna, a decir de Lipovetsky:

(a) El primero es un estado de soledad, al que sólo veladamente se refiere en el momento de la muerte:

Los allegados le hablan al moribundo de que no morirá, de que por lo pronto seguirá viviendo. Este “procurar por” él

trata de devolverlo al ser-ahí ayudándole a cerrar [...] su más peculiar irreverente e irrebasable posibilidad²¹⁸.

Los allegados intentan “consolar” al moribundo y a sí mismos. ¿Por qué? Sólo hay una respuesta: porque en ese encontrarse angustioso, o en esa angustia de encontrarse que implica la consciencia del dejar de ser —correr al encuentro, “otro equivalente de la caída”²¹⁹— estamos completamente solos, insoslayablemente abiertos ante la finitud. “Consciencia”, en estos términos, es el comprender la ocasión propiamente; esto es, como ser en franquía para ser el más peculiar deudor (existenciario), para ser sí mismo. Y sólo siendo esto puede el ser-ahí ser responsable... Este existenciario implica ante todo el de resolución: “El *estado de resuelto* es el proyectarse sobre el más peculiar *poder ser deudor*”²²⁰.

Así, la pregunta sobre el sentido de la cura es tan profundamente sugestiva como la pregunta por el sentido del ser porque, si lo unimos con el estado de soledad y el estado de resuelto, resulta ser la pregunta por la trascendencia. Pregunta sugestiva que me abre la posibilidad de examinar al *yo* autoconstruido (Mounier, Lévinas) que analizaré con mayor detalle en el capítulo siguiente.

III.5) El *yo* introyectado

En atención a los límites de este trabajo, antes de abordar el *yo* autoconstruido, veamos ahora las consecuencias de este paulatino deslizamiento del sujeto, gestado desde el bajo medioevo, y cuyo punto de quiebre acontece con Aushwitz y la caída del muro.

Lo que en el siglo XIX fue búsqueda de la autonomía —en todos los ámbitos— será a fines del siglo XX derrocamiento absoluto de valores y destrucción de tradiciones. Esto lo había preconizado Nietzsche, que en noviembre de 1887 escribía:

Lo que cuento, es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir de otra manera: la llegada del nihilismo [...] Son nuestros mismos valores habidos hasta ahora los que conducen a él, porque el nihilismo es la lógica llevada hasta el fin de nuestros más grandes valores e ideales.²²¹

En Nietzsche se encuentra la suma de los desenmascaramientos, desde la metafísica, el sujeto, la crítica de la ideología de Marx, hasta el inconsciente de James y Freud. Pero hay también un desenmascaramiento del desenmascaramiento mismo, según el cual, la idea de verdad es una máscara, algo “demasiado humano”. Sigue, pues, la emblemática “muerte de Dios” a la que sigue la del sujeto que, a mediados del siglo XX entra en crisis y se diluye. Ya no se entenderá más como substancia bajo el argumento de que no es algo estático sino histórico; algo que deviene.

¿Contra qué se está rebelando Nietzsche, propiamente? ¿Qué es lo que pretende desenmascarar? Leído con mirada analógica, en la mente de Nietzsche el ateísmo no apunta necesariamente a la cancelación absoluta de lo sagrado como aquello capaz de “hacernos buenos”, sino a la búsqueda de una nueva manera no metafísica de encararlo:

También para mí, que me encuentro muy a gusto con la vida, las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres se les asemeja, me parecen ser los que mejor conocen la felicidad. Deseos de cantar y de llorar siente Zaratustra cuando ve revolotear estas pequeñas almas ligeras y locas, encantadoras e inquietas. Yo sólo podría creer en un dios que supiese bailar²²². Abogado de Dios soy yo ante el diablo: mas éste es el espíritu de la pesadez. ¿Cómo habría yo de ser, oh ligeras, hostil a bailes divinos?²²³.

Esta sugerente idea parece desvelar una identificación univocista, dogmática y mutilante entre metafísica y teología cristiana. Y más que eso, contra lo que se pronuncia Nietzsche no es contra la religión, específicamente hablando, sino contra los cotos de poder de los “predicadores de la muerte”, reprimidos, farisaicos, esclavizadores, espíritus de pesadez pronunciados contra la vida:

su sabiduría dice: loco es quien permanece en la vida [...] La vida sólo es sufrimiento, afirman y no mienten. ¡Haced de manera que ceséis de existir vosotros [...] Resuena en todas partes la voz de los que predicán la muerte. Y el mundo está lleno de individuos a quienes es preciso predicar la muerte. O bien, la ‘vida eterna’, que para mí es igual...²²⁴.

Lo que surge de ese coto de poder es

el dios que yo he creado, obra de manos humanas y locura humana, como lo son todos los dioses. No era más que un hombre, pobre fragmento de un hombre y de un yo²²⁵. Surgió de mis propias cenizas y de mi propio rescoldo este fantasma²²⁶.

La muerte de Dios se antoja como el anti-mito de la caverna: “Dios ha muerto; de la manera como están hechos los hombres, habrá todavía quizá durante miles de años cavernas en las que se mostrará su sombra”²²⁷. Pero no “muere” del todo; “pronto encontraréis a dios más allá del bien y del mal”, profetiza Nietzsche. Y lo encontramos: deificamos la voluntad, la libertad, el lenguaje, la infinitud de significaciones...

Muerto Dios, ahora queremos que viva el super-hombre, como el hombre que despierta del ensueño metafísico —¿impronta kantiana en Nietzsche?— sólo para adquirir el conocimiento de que “debe seguir soñando, sabiendo que sueña”²²⁸. Pero hay que decir que el super-hombre —que ejerce la interpretación ante todo sobre sí mismo— no existe; es un ideal, un sueño. No hay el sujeto conciliado que soñaba Nietzsche. Más aun, el sujeto no existe, es sólo apariencia; ya no se define en relación y oposición a un ser completo. La enorme paradoja del Crepúsculo de los ídolos radica en que, si el sujeto es “una fábula, una ficción, un juego de palabras”²²⁹, el super-hombre que busca su autenticidad es un hombre sin fundamento, construido a partir del sentido de sus sueños. No tiene constitución propia alguna que emancipar, ni un fondo vital de impulsos que liberar de la represión de la cultura. ¿En dónde se sostiene el punto de su retorno?

Así como el existencialismo estuvo permeado por la propuesta de Nietzsche —la voluntad de poder que transfirió los caracteres del ser al devenir— la postmodernidad desaparece al ser; pero deja filtrar un eco del poder porque la voluntad necesita, para ejercitar la interpretación como *hybris*²³⁰ —desmesura— de un ser débil. Y para la relación entre super-hombre y objeto, esto significa que lo que se da como ser es producción interpretativa.

No hay ya un fondo verdadero de las cosas. No hay referente. Dios ha muerto. El hombre ha muerto. La realidad también. ¿Qué queda? Sólo la actividad de la interpretación misma: el equivocismo radical. Paradójicamente, el *yo* introyectado es un *yo* ausente de sí.

III.6) La ausencia del yo

Me parece inexacto entender el fin de la modernidad y, por consecuencia, el fin de la historia, —como afirma Fukuyama— como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra; más bien podemos hablar de una aguda crisis de la auto-imagen de la modernidad, resultante de la concepción ilustrada que suponía una especie de armonía preestablecida entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ontológico e ideológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestro tiempo.

Mencionamos, desde el inicio de este trabajo, que si tuviéramos que elegir los aspectos más insistentes de la postmodernidad, sin duda señalaríamos por una parte el “pensamiento débil” de Vattimo y el fin de los metarrelatos de Lyotard. En apariencia, la piedra de toque es el desencanto, provocado por el fracaso de la razón instrumental de la modernidad. En el fondo, como hemos visto, es el desdén hacia la metafísica.

Desde el plano específicamente sociológico, el contenido de la crisis puede situarse entre las contradicciones de una economía regida por la racionalidad del cálculo y el rendimiento, y una cultura que hace del hedonismo, la espontaneidad y la experimentación individual los valores supremos. Y entre los desfases entre cultura y política en una sociedad que padece un desgaste uniformemente acelerado de aquella vida pública que constituía la base de la organización social.

Pero la crisis no es sólo de instituciones, sino de razones y motivaciones, que desemboca en la exigencia de una comprensión que articule el análisis de las contradicciones de lo social, y la reflexión sobre los discursos que intentan explicar esas contradicciones, con el modo como los individuos las experimentan en su cotidiano existir. Esta es la mirada con la que Habermas busca lo superable de la crisis de la modernidad, y Lyotard, Vattimo y Lipovetzky lo que en ella anuncia ya la postmodernidad.

Aunque acotar la modernidad es problemático, sí es posible establecer el primado en el tiempo de algunos conceptos íntimamente ligados a ella, como secularización, progresos en las metodologías del

conocimiento y la ciencia, primado de la razón, ilustración, derecho natural, libertad tanto individual como económica, desarrollo sistemático y permanente de las fuerzas productivas, economía que responde a la lógica del desarrollo de la acción técnica, igualdad ante la ley, propiedad privada, derechos del hombre, Estado de derecho, soberanía popular... Pero no lo es menos el delimitar su decadencia o, lo que en este contexto sería lo mismo, el advenimiento de la postmodernidad.

A mi juicio, la verdadera seña de identidad de la modernidad es la substitución de la religión y de la metafísica por la ciencia. Dostoievsky parece vaticinar la postmodernidad cuando afirma que “si Dios está muerto, todo es válido”; así a la inquietante lista de “muertes” seguirán la fragmentación, la desintegración, la ambigüedad, la incoherencia, el malestar, el primado del placer, de la voluntad y de los impulsos...

Es innegable que subsiste una conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios. En primer lugar, ella caracteriza de manera peculiar el ateísmo contemporáneo que ya no puede ser más un ateísmo de ‘reapropiación’. Pero en segundo lugar y más profundamente, ella distingue de manera determinante al humanismo en crisis que se encuentra en esta condición también porque no puede ya resolverse en una apelación a un fundamento trascendente [...] el humanismo está en crisis porque Dios está muerto, es decir, que la verdadera substancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche²³¹.

Dios “muere” por dos confusiones trágicas: la pugna entre totalitarismo y metafísica, y humanismo y metafísica, ciencia desahuciada desde Kant. Pero —añade Vattimo—,

el hombre conserva la posición de centro de la realidad a que alude la corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un *Grund* que lo afirma en este puesto. La tesis agustiniana según la cual Dios está más cerca de mí de lo que yo mismo estoy, nunca fue una verdadera amenaza al humanismo, sino que más bien le sirvió de apoyo, aun históricamente²³².

Volveremos sobre estas ideas en la síntesis final. Añadamos a la crisis, porque es imposible soslayarlo, el fenómeno de la globalización,

una nueva exacerbación de ese despojo universal, un nuevo asalto de los dueños del dinero, del poder, del conocimiento, propietarios en consecuencia de la tecnología y el armamento, para incorporar al mundo en apariencia ilimitado del capital, sin excepciones ni reservas, las dos fuentes de toda riqueza: la naturaleza y el trabajo humano²³³.

Ciertamente, abandonar la certeza de la unidad interna del sujeto no ha sido fácil; en lugar de esa unidad, hoy contemplamos la danza del devenir, el vértigo de una velocidad que aumenta exponencialmente, no sólo por los adelantos tecnológicos, sino por los cambios ocurridos a partir de Aushwitz²³⁴, al que siguió el derrumbamiento del muro de Berlín con el que no sólo caen los socialismos reales, sino toda imagen de totalización y fundamentación.

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado. El primer momento de esa liquidación tiene por nombre Aushwitz: el nombre paradigmático para la no realización trágica de la modernidad²³⁵.

Pero hay otros nombres menos trágicos, más llevaderos como el de "desarrollo" o el de "progreso". Pues, por paradójico que suene, dice Lyotard, "no es la ausencia de progreso, sino por el contrario, el desarrollo tecno-científico, artístico, económico y político lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, de los totalitarismos". Son las posibilidades mismas de desarrollo contenidas en la razón moderna las que, "liberadas", han liquidado el proyecto.

El verdadero fondo de la crisis la encuentro ahí:

¿cómo llamar progreso a un desarrollo que adquiere una motricidad autónoma, independiente de las necesidades y las exigencias del hombre? ¿Cómo seguir creyendo en la capacidad emancipatoria de una razón, en cuyo proceso de complejización ha impuesto una suerte de obligación de complicar, mediatizar, numerizar y sintetizar todos los objetos sin distinción, y las exigencias humanas de identidad, seguridad, felicidad que aparecen como exigencias de simplicidad y por lo tanto como signos de barbarie?²³⁶

La muerte de Dios que vaticinó Nietzsche acontece un siglo después, cuando todo el orden del Este se desmorona sin que ningún poder pueda o quiera evitarlo, cuando acontece la decadencia de los dioses de

la política y la razón y se produce el salto a la “era del vacío”. Con el muro cayeron también el redentorismo histórico, los teleologismos racionalistas, las utopías globales, la objetividad científica y todo aquello que proporcionaba al Estado-nación su forma, su límite y su protección, por mencionar sólo algunos de los hijos de la diosa abatida. Y las ideologías, salvo una convertida en nueva deidad: la del capitalismo a ultranza.

Y, como consecuencia, el derrumbamiento mina los fundamentos morales de alcance universal:

Por primera vez, esta es una sociedad que, lejos de exaltar los ordenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista [...] la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber, sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos: hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos²³⁷.

Propia de la postmodernidad parece ser la dificultad de situar sus contornos temporal, circunstancial y conceptual, a no ser como en un juego de espejos con la modernidad, o como una nueva fase narcisista de la revolución individualista, cuyo portavoz fue la modernidad conquistadora

que creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, y se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la sociedad sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución [...] en parte es contra esos principios futuristas que establecen nuestras sociedades, por este hecho postmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el provenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo²³⁸.

Vattimo abunda. Sustrahe el pensamiento a la lógica del desarrollo, allí donde esa figura aparecía más escondida y velada: en la metafísica, en su pensar el ser como estabilidad y fuerza, como fundamento. De ahí que el último avatar de la metafísica —su “cumplimiento” como diría Heidegger— se halle en la técnica, no en cuanto utensilio sino en la

esencial relación de la técnica con el develar en que se fundamenta todo producir, ya que son modos del develar "el abrir, transformar, acumular, distribuir, conmutar". Para arrancarse a esa lógica y pensar las condiciones de la existencia en la edad de la técnica, Vattimo propone una "ontología del declinar" —de antecedentes nitzscheanos y heideggerianos—²³⁹, en la que se busca dar cuenta del debilitamiento de la realidad que constituye lo esencial de la experiencia postmoderna:

la racionalización, siguiendo el curso de su propio desarrollo y persiguiendo cada vez más intensamente sus propios fines, parece arribar a un aligeramiento del principio de realidad, a una verdadera y propia fabulación del mundo²⁴⁰,

la experiencia en un mundo de realidad hecha más ligera, por estar menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción, la información, la imagen, la insoslayable "realidad virtual" a la que no podemos cerrar los ojos y que, nos guste o no, invade cada vez más espacios humanos hasta diluir lo humano. Mundo en el que tanto el ser del sujeto como el del objeto pierden peso, pues ni el uno ni el otro se presentan ya como estructura fuerte sino como evento. Y a los que corresponde entonces un pensamiento débil, incapaz de captar el desfallecimiento del ser.

La verdadera causa de la ausencia del sujeto, entonces, no es el "metarrelato" metafísico, sino la serie de continuas "diosificaciones", desde la razón hasta la técnica... Pero, el progreso, la comodidad, que es un avance —dice Ortega y Gasset—, supone despersonalización. De ahí la situación tan distintiva de nuestro tiempo.

Por otra línea, Lipovetsky apunta que lo que marca la transición de la época moderna a la postmodernidad es el paso del *homo politicus* al *homo psicologicus*, caracterizado

- 1) por el abandono de los grandes sistemas de valores. Y
- 2) por la hiperinversión en el *yo*, que se convierte en el gran objeto del culto con un ritual narcisista *psi*²⁴¹.

El espacio privado tiende a absorberlo todo; se vive sólo en el presente sin apenas sentido de pertenencia a ningún pasado ni a ningún posible futuro. "Un mínimo de austeridad y un máximo de deseo con la menor represión y la mayor comprensión"²⁴² definen al hombre postmoderno de "ética indolora" que ya no trata de convertirse en sujeto autónomo,

sino de satisfacer sus deseos inmediatos, de divertirse al menor costo posible. El individuo postmoderno, conglomerado desenvuelto de necesidades pasajeras y aleatorias, ha olvidado que la libertad era otra cosa que la potestad de cambiar de cadenas, y la propia cultura algo más que una pulsión satisfecha:

Narciso subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal²⁴³, experimenta la dificultad de sentir, de ser transportado fuera de sí [...] Demasiado bien programado para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí, y, sin embargo, insuficientemente programado, ya que todavía desea una relación afectiva²⁴⁴.

De la retirada solipsista adviene su extremada vulnerabilidad, su debilidad, su sensación de estar desarmado, de estar cruzando a solas un desierto sin ningún apoyo sólido ni trascendente, y con una “democratización de la enfermedad de vivir, plaga actual, difusa y endémica” que se “perfila como patología de masas, cada vez más banalizada, como depresión”. ¿Será ésta la lógica nihilista llevada hasta el extremo, que preconizó Nietzsche? “Será el suicidio —pregunta Lipovetzky— la terminal del desierto?”²⁴⁵

Lo que ha hecho posible este giro antropológico ha sido, según el autor francés, la revolución del consumo de masas²⁴⁶, que ha puesto en marcha un auténtico proceso de seducción, que sobre-multiplica las posibilidades de elección, que facilita la existencia a la carta, que remodela el mundo según un “proceso sistemático de despersonalización”²⁴⁷. Ahora bien, “el consumo es un proceso que funciona por la seducción”²⁴⁸; pero a costa de una destrucción, de una des-inversión en valores y finalidades, de un des-compromiso emocional y de una indiferencia como cese de la necesidad de sentido²⁴⁹. “El hedonismo y el consumismo —que es su vector— son el epicentro del postmodernismo”²⁵⁰. Añadamos el discurso de la cibercultura, esencialmente fragmentador.

La apatía —como desvalorización de lo social y sobreinversión en lo privado— es inducida, es una necesidad “para el funcionamiento del capitalismo moderno en cuanto sistema experimental acelerado y sistemático” que encuentra en la indiferencia una condición ideal para su experimentación sin resistencia²⁵¹. El resultado de la ausencia de un fundamento trascendente y sólido del yo que así se ha diluido, es una

interpretación del mundo equivocista hasta el umbral de la esquizofrenia.

En las conclusiones hablaré de este salto al otro extremo de la balanza, las diferencias radicales con la modernidad que cualquier observador atento puede distinguir.

Recapitulación

Es necesario, ahora, cerrar este recorrido a vuelo de pájaro por los senderos de la metafísica y de la antropología, para abordar, en el siguiente capítulo, la perspectiva de un *yo* que si bien ha sido capaz de ausentarse de sí mismo, es igualmente capaz de autoconstruirse. Pero para eso, a modo de recapitulación, preciso señalar una constante, “término B”, que he encontrado entre las diferentes respuestas de la filosofía a la pregunta ¿qué es lo que hace que *yo* sea *yo*, en tanto *yo*?

Esta constante se refiere a que, en todas, subyace algo previamente dado:

- Desde el realismo moderado clásico, la esencia dual hilemórfica. Lo dado es una esencia potencial, a priori, y una naturaleza actual que irá desarrollando los elementos contenidos en la esencia, merced a la transformación de la potencia en acto.
- Desde el realismo moderado medieval, una forma que informa a la materia potencial y que, a su vez, es informada por el “*esse*” o acto de existir. La individualidad depende de la singularísima organización de la materia, distinta en cada caso, en donde se apoya el desarrollo de las potencialidades del sujeto. El acto previo dado es el *esse*.
- Desde el racionalismo y el idealismo, el pensar, y el pensamiento como su contenido. Lo dado es la razón.
- Desde la fenomenología, la conciencia. Lo dado es el mundo y sus modos de afección de la conciencia.
- Desde el irracionalismo y el vitalismo, lo dado es la voluntad.
- Desde el existencialismo, la organización propia y singular del tejido de la vida, a partir de una existencia dada, sin que se haya explicado cómo. Lo dado es la existencia a la que somos

“arrojados”, de cuyo desarrollo derivará la esencia humana a posteriori.

- Desde la postmodernidad, tres elementos que se dirigen a la nada de la muerte. Lo dado: el cuerpo. Las ideas, opiniones, convicciones. El comportamiento dirigido a la materia.
- La hermenéutica analógica sintetiza: lo dado es el existir, en cada caso mío, como necesaria condición de posibilidad de un modo singularísimo de procesar la realidad que se me presenta, y del que deriva mi visión del mundo y de la vida, a partir de la cual actúo. Lo previamente dado es un sustrato racional compuesto de intelecto, voluntad y libertad en estado potencial; un cuerpo, asiento de la sensibilidad; una historia como visión del pasado que permite la explicación y comprensión de lo actual orientado hacia un sentido; una cultura, de la que obtengo el lenguaje. De todos estos elementos derivará el desarrollo de las posibilidades contenidas en los elementos dados que el existir, de suyo, conlleva, y de la organización de la materia.²⁵²

Así pues, desde todas las visiones, el “Término B” es el existir previo de algo como la necesaria condición de posibilidad, ya sea del *yo*, de la razón, del mundo, de la cultura, o del lenguaje. Es lo permanente, la parte metonímica que es referencia y límite de esta interpretación.

Lo adquirido, contingente y cambiante son los modos como discurre ese existir (lo metafórico, que es traslación de sentido); modos cuya tarea fundamental, cuyo sentido profundo es el desarrollo de la naturaleza dada, irrepetible, de la persona que es *sub-jectum*, soporte y objetivo de la cultura y las instituciones; que es al mismo tiempo individual y social; que es singular pero también universal; que es subjetividad pero también intersubjetividad; que es experiencia de libertad individual pero también construcción y producto social; que hoy vive inmersa en lo inmediato pero que tiene un pasado rico en experiencias y una historia proyectándose hacia el porvenir.

Y, hacia la síntesis final, preguntamos también: si por postmodernidad entendemos las corrientes de pensamiento que intentan contrarrestar la tendencia, desde la Ilustración, a divinizar a la razón hasta absolutizarla en el idealismo, después del amargo fracaso humano que significó el holocausto, y tomando en cuenta que por “moderno” se entiende “lo nuevo” ¿la postmodernidad logra realmente romper con la

modernidad? O ¿es otra versión en sentido opuesto, tan radical como ella, como afirma Agnes Heller?

¿No hemos “divinizado” hoy a la moda, a la explosión emocional, a la religiosidad sentida, al placer efímero, a la economía de mercado, a la tecnología? ¿No es verdad que la industrialización, el automatismo, la tecnología de punta reducen cada vez más al ser humano y producen el absurdo fenómeno de intentar llenar el vacío existencial con el vacío de la virtualidad cibernética? ¿Qué ha quedado de la disolución del *yo* como sujeto? La comodidad, el placer, la avaricia, el afán de sobresalir, la propia afirmación... El diccionario no tiene suficientes palabras. “¿Qué los objetos huyen y los placeres pasan? Razón de más —diría Ortega y Gasset— para galopar tras ellos”²⁵³. Siendo los placeres, las noticias, los inventos ofrecidos por la postmodernidad a cada segundo nuevos, ¿no es esto otra manera desenfrenada de modernidad?

Releyendo la historia, si la postmodernidad es una reacción en contra de su antecesora, está también condenada a otro aun más doloroso fracaso del que ya no habrá rescate posible, como condenadas están todas las posiciones univocistas, abierta o soslayadamente impositivas. Reconozcamos que las más dramáticas han sido, sin duda, la “muerte” de Dios, de la metafísica, de la razón, tan dogmáticamente identificadas con la inquisición o con el espíritu absoluto hegeliano. Pero el Absoluto no es ninguno de los dos. En una magnífica frase, Jesús García dice: cuando Dios desapareció del horizonte psicológico, quedó el propio *yo* como un abismo sin fondo, que arrastra y absorbe el mundo en derredor. Si el amor es la ley de gravedad que nos lleva a los objetos²⁵⁴, el narcisismo postmoderno es la caída hacia la nada.

El error de la soberbia moderna, que pretendió colocar al sujeto sobre Dios, se volvió en contra del sujeto, y hoy sus cimientos se desgajan ante la evidencia de lo no previsible, de lo no planeado, del principio de incertidumbre, de la relatividad y de la indeterminación, y comienzan a marcar un pulso de pluralidad de valores, contradicciones, ambigüedades, y ausencia de síntesis. El resultado es la desconfianza absoluta como categoría analítica que permite entender las pérdidas de sentido y legitimidad; el desdén del pasado y la negación de la posibilidad de un tiempo futuro, a menos que se le considere como simple prolongación de un presente expandible en el mero acontecer.

En el eterno presente todo co-existe eclécticamente, todo es reciclable, todo es reeditable; nada permanece salvo, como en Heráclito, el

cambio²⁵⁵. Se ha lanzado vertiginosamente el péndulo al extremo opuesto, tan condenado al fracaso como su causa.

Es entonces el momento justo para prevenir que las categorías postmodernas no se conviertan en otro Aushwitz en el que no sólo los judíos y los “rostros negados”, sino toda la humanidad, seríamos sacrificados en los congeladores del nihilismo existencial pasivo. Porque, para fortuna nuestra, “el hombre se niega hasta la muerte a amar a esa creación en que los niños son torturados”²⁵⁶. Se niega a habitar esa casa, de la que escribía Marek Hilasko en 1955, es un nuevo campo de concentración tan grande que las alambradas ya no hacen falta, porque nadie puede salir. O, en todo caso, “tres caminos hay —dice Dostoievsky—: arrojarse al canal, ir a parar a un manicomio, o, por último, lanzarse al vacío embruteciendo el alma y petrificando el corazón”²⁵⁷.

Hay que reconocer que el existir sería imposible si el hombre no tuviera más posibilidades que la infinita relativización que, paradójicamente, le presenta como única perspectiva la postmodernidad. No se puede resistir esa visión del yo como piedra rodando hacia la nada durante mucho tiempo. Si los pitagóricos resolvieron la profunda crisis a la que los lanzó el descubrimiento de los números irracionales por la analogía²⁵⁸, la historia nos dice que la recuperación del sujeto es posible; hay un cuarto camino, que es preciso salvar de la deconstrucción: el rescate del sentido de la vida humana como heredera del pasado, que discurre en el presente y, con ellos, se orienta y construye su porvenir y su plenitud. Porque lo que más caracteriza al hombre de la postmodernidad, dice Lyotard, es la conciencia de la falta de valor de muchas actividades. Lo que tiene de nuevo es el no saber responder al problema del sentido.

La reacción postmoderna, como el duelo que hay que procesar después de cualquier muerte, debe ser rebasado porque es precisamente ahora cuando la capacidad de pensar humana tiene abierta la posibilidad de reivindicarse, de levantarse del fracaso habiendo aprendido su amarga histórica lección. La evidencia de la incansable búsqueda de fundamento es un criterio de verdad confiable: mientras quede un ser humano vivo sobre el planeta, la profunda necesidad impresa en su naturaleza seguirá instándolo a buscar el sentido de su existir y su trascendencia. Aquello que explique y comprenda su libertad y que —sin ahogarlo— sea capaz de contener y orientar sus inmensas posibilidades que, sin orden, anuncian su propia desintegración.

¹¹⁵ Cfr. Cap. I, 1.3.

¹¹⁶ Una marcada diferencia con Parménides consiste en que la postura cartesiana exige la distinción del ser que corresponde a los objetos pensados, y el que se descubre correspondiente a la subjetividad pensante. Por tanto, el cogito-sum cartesiano supone una ruptura de la equivalencia pensar-ser parmenidiano.

¹¹⁷ En Anselmo de Canterbury, el máximo pensable está en el orden de los objetos pensados. El Absoluto es la razón analogada en la analogía de atribución intrínseca a que me referí en el Cap. I. En Descartes, el mínimo pensable no pertenece al orden de los objetos pensados.

¹¹⁸ Cfr. Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XI 26: “Acerca de estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño, siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco”. Compárese con “*ego etiam sum, si me fallit*” (Descartes Meditación 2ª): “Existe una potencia que no conozco, engañadora y muy astuta, que se esfuerza al máximo en engañarme siempre. Ahora bien, si me engaña, no hay ninguna duda de que existo: me engaña porque quiere –no podrá hacer que yo sea nada- que yo piense: que soy algo. Por lo tanto, después de haber pensado y examinado todo con gran cuidado, es necesario concluir que la proposición Yo soy, yo existo, es absolutamente verdadera cada vez que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu. ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo. ¿Y pensar? Aquí me encuentro con lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; “yo soy, yo existo”: es manifiesto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy, por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente”. Para un estudio más profundo, véase E. Gilson, (1930) *Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartésien*. Paris.

¹¹⁹ Pero en Agustín la tesis se orienta a la demostración del hombre que falla como principio de verdad, y de ahí a sí mismo reconociendo a Dios en su alma. En Descartes el *cogito* no es verdad sino certeza indubitable.

¹²⁰ Aunque la duda cartesiana no es la negación eckardiana. La duda es un procedimiento voluntario, aunque motivado, mientras que la negación es un procedimiento intelectual y, por tanto, capaz de proporcionar una ida del ser cognoscente: se mantiene tanto pensando que afirmativamente sí como pensando negativamente. Las cursivas son mías.

¹²¹ En *Ensayos*, cit por Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 7

¹²² *La existencia del mundo tiene un índice de presunción, pero sólo eso. Y esta presunción se hace inteligible: 1. Por la propia existencia del mundo; es algo presunto, por lo tanto dudable. 2. Los sentidos median el conocimiento del mundo, por tanto son dudables.* Las cursivas son mías.

¹²³ Meditación metafísica 2ª: “Pero ¿qué soy? Ya lo he dicho, una cosa que piensa [...] ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente”

¹²⁴ Cfr. Mario Presas, *Introducción a las Meditaciones cartesianas de Husserl*, p. 4.

¹²⁵ Husserl, según interpreta Heidegger, exige que la subjetividad absoluta sea la “cosa de la filosofía”, ya que está decidido de antemano que *esa cosa* sea la subjetividad de la conciencia [...] La subjetividad, como “cosa” de la filosofía previamente dada por supuesta, es lo que da su inamovible legitimidad al “principio de todos los principios”. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 83-85.

¹²⁶ *Que comprende dos aspectos: el de actividad y el de contenido o asunto al que se refiere esa actividad. “Dudar de algo” es desarrollar una actividad sobre aquello que aparece dudoso. Pero la “cosa” de la duda es algo pensado. Es un pensamiento y es, a la vez, de aquello que ese pensamiento representa.* Las cursivas son mías.

¹²⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 70.

¹²⁸ Cfr. *Ibid*, pp. 74-89.

¹²⁹ Cfr. Cap. II, inciso II.4 de este trabajo.

¹³⁰ Cfr. Roger Verneaux, *Filosofía del hombre*, p. 225.

¹³¹ Laura Benítez Grobet, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*: “La radicalidad cartesiana, tiene dos grandes límites: uno es el fundamento metafísico que se requiere necesariamente para garantizar el conocimiento que el yo produce. Y el otro, en relación directa con la producción del yo, es precisamente el mundo externo, verdadera causa de las ideas adventicias, sin las cuales, cualquier análisis de la realidad fracasa en la medida en que es imposible apropiarse de la existencia de las cosas, si no es por vía de percepción sensible de lo distinto y externo al yo; existencia que, por otro lado, habrá que garantizar a través de la necesaria existencia de Dios”. Hay que decir la señalada diferencia entre ser condición y ser garantía.

¹³² Cfr. E. Husserl, *Fenomenología y Antropología*, pp. 369.

¹³³ *Ibid*, p. 370. En el mismo sentido: “No puedo, por cierto, dar comienzo a una auténtica ciencia autónoma, sin antes haberla fundamentado responsablemente hasta lo último mediante una actividad fundamentadora del preguntar y el responder”.

¹³⁴ Cfr. *El ser y la nada*, pp. 32-36.

¹³⁵ Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 13.

¹³⁶ Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*.

¹³⁷ *Ibid*, L. I, Parte tercera, Sección III.

¹³⁸ *Ibid*, L. I, Parte primera, Sección VI.

¹³⁹ Cfr. Anexo 5.

¹⁴⁰ Cfr. Laura Benítez, *op. cit*, p. 155.

¹⁴¹ Cfr. *Crítica de la razón pura*, B, XVI, 33-34 y 37-40

¹⁴² Cfr. *Ibid*, B 422-424.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ G. Deleuze, *Course Vincennes*. Véase www.webdeleuze.com/php/texte.php. “Pensar no quiere decir imaginar, recordar o concebir, sino quiere decir únicamente producir conceptos. Sentir quiere decir únicamente recibir y aprehender una diversidad sensible. Imaginar quiere decir, o bien producir imágenes, o bien producir las determinaciones espacio-temporales correspondientes a los conceptos”.

¹⁴⁵ E. Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, p. 16.

¹⁴⁶ La “revolución copernicana” invierte el orden metafísico a que me referí en el capítulo anterior. El existir es ontológicamente anterior; el pensar es consecuencia.

¹⁴⁷ Cfr. Paul Gilbert, *¿Fenomenología y/o hermenéutica?*, pp. 63-6.

¹⁴⁸ J. G. Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, p.7 *proceder análogo al de la epojé*. Las cursivas son mías.

¹⁴⁹ *Ibid.*, T. II, p. 607.

¹⁵⁰ *Fenomenología del Espíritu*, prólogo II, 1.

¹⁵¹ Tanto en la Teoría del Derecho como en la Teología Fundamental, en Hegel religión y estado sólo se diferencian por la forma y, de hecho, la religión está subordinada al Estado: la religión tiene por contenido la verdad absoluta, Dios, por tanto representa la verdad; encierra la conciencia de lo inmutable, la suprema libertad y satisfacción; es relación con lo absoluto en forma de sentimiento; todo existe en su núcleo autocomprendido; si es auténtica, no tiene actitud negativa y polémica de fanatismo frente al Estado; su dominio sólo es interno, subjetivo y abstracto; por tanto debe desaparecer para que aparezca la verdad. En el estado, las leyes y los deberes en su realidad son algo determinado que tiene un fundamento más alto, su naturaleza es substancia ética. Es voluntad divina como espíritu presente. Es racional, por tanto, real. Impone la tarea de elevar la subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho y del deber objetivo. Su fin es la autoconciencia, la identificación entre ser y conocer lo que significa verdad, libertad, moralidad. Es interiorización de conciencia cuyo contenido son principios éticos y leyes objetivas. El desarrollo de la Idea revela que el Espíritu, como libre y racional, es ético en sí. La verdadera Idea es la racionalidad real o, lo que es lo mismo, el Estado.

¹⁵² Cfr. Vicente Arregui, *Filosofía del hombre*, pp 55-60.

¹⁵³ Véase el papel que juegan las ideologías en el conjunto del yo en P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, pp. 279-282.

¹⁵⁴ Cit. por Jaime Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, pp. 89-93: La hipótesis Sapir-Whorf establece que existe una cierta relación entre las categorías gramaticales del lenguaje que una persona habla y la forma en que la persona entiende el mundo y se comporta dentro de él. Se puede distinguir una formulación fuerte y una más débil. En su versión fuerte, puede considerarse una forma de determinismo lingüístico en los hablantes monolingües; en su versión débil se puede considerar condicionamiento. El interés de los psicólogos por la influencia del lenguaje en el pensamiento es anterior a la formación de la hipótesis Sapir-Whorf como tal. En Crystal, David (1993). *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge University Press.

¹⁵⁵ Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 63: “La relación del Mismo y del otro [...] es el lenguaje [...] La relación del Mismo y el otro —o metafísica— funciona

originalmente como discurso, en el que el Mismo es resumido en su ipseidad del yo [...] y sale de sí”.

¹⁵⁶ Cfr. F. Schelling, *Premiers écrits*, p. 72: en mi traducción, “Kant llama ‘verdadero abismo de la razón humana’ a la necesidad de un ser que preceda todo pensamiento”.

¹⁵⁷ Cfr. *La esencia del cristianismo*, pp. 122-123.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, De los alucinados del otro mundo*.

¹⁵⁹ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, parte I.

¹⁶⁰ Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, loc. cit: “Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros ; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus apariencias (*Erscheinungen*), esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos”. “Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos” significa que los datos que recibimos de las cosas son los que nuestros sentidos nos permiten recibir; de allí que las cosas tal como se me aparecen en la conciencia, son entonces las cosas **para mí**. “Objetos situados fuera de nosotros” tiene el sentido de pertenencia al sentido externo, en el sujeto pero fuera de la conciencia o fenómeno. Toda relación espacial tiene su asiento en la intuición externa cuya forma es el espacio, por lo tanto algo en el sujeto y nada fuera de él.

¹⁶¹ J. Ortega y Gasset en *¿Qué es Filosofía?*, Lección X: “Hemos superado el subjetivismo de tres siglos. El yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos en contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz de mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro perfil”.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.* “El dato radical, decíamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar “coexistencia” al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él, sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero es esto: una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama “vivir”, “mi vida”, “nuestra vida”, la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir,

coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es "mi vivir" y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella.

¹⁶⁴ Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Obras de Wilhelm Dilthey, pp. 44-5.

¹⁶⁵ Michel Henry Desarrolla una filosofía de la afectividad profundamente original con la que se pretende llevar a término el proyecto de la fenomenología husserliana y de la ontología de Heidegger. Sus tesis fundamentales pueden enunciarse del siguiente modo: 1) El sujeto es autoafcción pura. 2) La auto-afcción es el modo de manifestación del sentimiento. 3) El sentimiento es la esencia y el ser último de toda realidad. Cit. por Lévinas *en Dios, la muerte y el tiempo*, p. 28.

¹⁶⁶ Cfr. W. Dilthey, *Ideas acerca de una psicología analítica y descriptiva*, pp. 196-7. La naturaleza, lo que hay que explicar o "Erklären". Lo anímico, *Erlebnisse*, lo que hay que comprender o "Verstehen".

¹⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *op. cit.* Lección X.

¹⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Fenomenología y Antropología*, pp. 370-371.

¹⁶⁹ Cfr. K. Popper, *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista*, p. 148: "El mundo consta de tres sub-mundos ontológicamente distintos: el primero, es el mundo físico o de los estados físicos; el segundo, es el mundo mental o de los estados mentales; el tercero, es el de los inteligibles o de las ideas en sentido objetivo, el mundo de los objetos de pensamiento posibles: el mundo de las teorías en sí mismas y sus relaciones lógicas, de los argumentos y de las situaciones problemáticas tomados en sí mismos". Este último mundo, en particular es el de los productos humanos (productos culturales, mundo de los contenidos de los pensamientos objetivos), aunque resultante de las actividades, intencionales y no intencionales, de sujetos, tiene su propia estructura y sus propias leyes siendo, por tanto, un mundo objetivo: de contenidos objetivos del pensamiento, especialmente del pensamiento científico y poético y de las obras de arte. Aunque el estudio del "tercer mundo" puede arrojar luz sobre el segundo, y aunque no ocurre lo inverso, el tercer mundo es un producto natural del animal humano. El conocimiento objetivo se desarrolla mediante la interacción entre nosotros y el tercer mundo. La libertad del hombre y lo indeterminado del universo están en el fundamento mismo de la ontología popperiana, en donde lo que interesa es subrayar el carácter 'real' de los tres mundos, no sólo del primero. Cfr. También (1977) *Búsqueda sin término Una autobiografía intelectual*, p. 213: "Hay muchos tipos de realidades. El tipo más obvio es el de los alimentos (supongo que suministran las bases del sentimiento de realidad) o bien el de los objetos más resistentes [...] como piedras, árboles o personas humanas. Pero hay otros tipos de realidad muy distintos como la descodificación subjetiva de nuestras experiencias sobre los alimentos, piedras, árboles y cuerpos humanos. El sabor y peso de los alimentos es también otro tipo de realidad, al igual que las propiedades de los árboles y los cuerpos humanos. Hay ejemplos de otros tipos en este universo tan variado como son, un dolor de muelas, una palabra, el lenguaje, un código de circulación, una novela o una decisión gubernamental; una demostración válida o inválida; tal vez, fuerzas, un campo de fuerzas, tendencias, estructuras y también regularidades".

¹⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideas*, parág. 24 y ss.

¹⁷¹ Hay que decir que el análisis esencial hussleriano —que excluye toda consideración metafísica, puesto que la esencia no es ni una forma en el sentido aristotélico, ni una idea en sentido platónico— se aplica sucesivamente para indagar el aspecto esencial de lo vivido por la conciencia. La fenomenología es, en última instancia, un idealismo ya preconizado desde las *Ideas*. Cfr. Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, (1997), p. 65.

¹⁷² E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 65.

¹⁷³ *En este sentido, no es un progreso sino un regreso a las condiciones de posibilidad de toda ciencia y saber, ya dicho desde la filosofía clásica.* Las cursivas son mías. Cfr. E. Husserl, *Ideas...* en especial parágrafo 33.

¹⁷⁴ *Umwelt*, término acuñado por Husserl y retomado por Habermas, es un término neutro. Es el entorno animal (o inteligencia práctica); es el mundo como naturaleza al que atribuimos significados culturales. *Menshwelt* es *mi* mundo dentro del *Umwelt*.

¹⁷⁵ Nótese la interesante coincidencia: en la psicología tomista, la imagen es la ubicación del yo en el espacio, y la memoria la ubicación del yo en el tiempo. La imaginación y la memoria tienen la función ineludible de proporcionar a la inteligencia los materiales de que ésta se servirá para elaborar sus ideas. Cfr. T. de Aquino, *S. Th.* I, q. 78, a 4 c.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, I.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* En una frase terrible y premonitoria de la postmodernidad, Heidegger afirma: “al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada...”

¹⁷⁹ G. Vattimo y Pier Aldo Rovatti, *El pensamiento débil*, p. 33.

¹⁸⁰ En la tradición clásica, se distinguen varios niveles. En el antropológico, sin duda la existencia precede a la esencia, como quedó señalado en el capítulo anterior. Sería absurdo negar que nuestra presencia en el mundo se debe a otros existentes previos. Pero en el nivel ontológico, el ser es prioritario como lo es también el nivel ontológico al antropológico; de lo contrario, la metafísica no habría sido considerada durante siglos como “filosofía primera”. Es decir, lo que contiene las posibilidades de despliegue es el existir —el verbo como acción— no el concepto como abstracción, posición epistemológica que conduce al idealismo del que, como ya mencionamos, la fenomenología no logra desasirse. Ahora bien. En el orden metafísico no hay “antes” ni “después”; no es cuestión temporal, sino dos niveles distintos de actos actualizantes, puesto que sólo el acto actualiza, y la idea es sólo posibilidad. Uno de ellos es el acto por el cual la materia es actualizada por la forma, acto del que deriva la esencia; y otro por el cual la forma es, a su vez, informada. Este es el acto de existir que conocemos como *esse*, que ni Escoto ni Suárez lograron entender, como se deduce del hecho de negar la distinción real entre *essentia* y *esse* y decir que el existir es como un mero accidente agregado a la esencia. Y, como también quedó asentado previamente, el rechazo moderno a la metafísica se debe a esa escolástica decadente que influyó poderosamente en el idealismo alemán a través de Wolff. En el nivel metafísico, los

actos que actualizan a la forma y la materia (ambos en niveles distintos, uno creativo y el otro entitativo) se dan simultáneamente.

En mi opinión, en Heidegger hay dos cuestiones que discutir; una se refiere a la identificación de antropología con ontología. La otra es la conceptualización de la existencia, esencializándola. No distingue entre el acto de ser y el modo de ser concreto y parece entender como "posibilidades de despliegue del existir" (angustia, temor, cura, ser-a-la-muerte o hacia-la-muerte, interpretación de Gaos que me parece más adecuada que ser-para-la-muerte) algo muy parecido a lo que en el lenguaje del realismo moderado llamamos "accidentes": modos de manifestarse de la substancia. O, en el mejor de los casos, como un trascendental del ser, no como el ser mismo.

La lectura desde la hermenéutica analógica apunta hacia la solución siguiente: lo que Heidegger analizó no es la metafísica ni la ontología del Dasein, sino la antropología y la trata como ontología, porque, ciertamente, los modos de manifestarse del ser (trascendentales) o de la substancia (accidentes) son temas que estudia la metafísica. Si en este sentido se toman los existenciaros como modos del ser-ahí, hablamos de ontología. Pero si ésta se opusiese a la antropología, dejaría de ser filosofía primera. Luego, en este sentido, considero que Heidegger tiene razón, desde la antropología, al decir que la existencia precede a la esencia. Pero desde la ontología, estrictamente hablando, no.

Hay que distinguir bien. El estudio del hombre como ente corresponde a la antropología. La metafísica lo debería estudiar como ser persona abierta a lo trascendente, a los valores, como ser histórico, etc. La persona es la sustancia racional, y la sustancia añade algo a la esencia: individuación y subsistencia. *Operari sequitur esse* —el actuar sigue al ser— dice Tomás de Aquino, no a la esencia como afirma Wolff. Aquí hay una coincidencia interesante entre Heidegger y El aquinate: la esencia contiene las posibilidades de desarrollo. La existencia hace realidad ese desarrollo. La existencia está entre la esencia individuada y la actividad, que son operaciones que van formando el llamado *ethos* o núcleo más íntimo de la persona, (del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente) actualizando la esencia. Se puede aplicar la concepción heideggeriana si se tiene cuidado de no conceptualizar a la existencia.

¹⁸¹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 69

¹⁸² *Ibid.*, p. 118

¹⁸³ Hay que decir que esta concepción es similar a los accidentes aristotélicos.

¹⁸⁴ Como ejercicio vital, si salgo del cubículo y no encuentro nada, se me alteraría por completo la visión del mundo. El cubículo me es presente; el pasillo no. Es decir, cuento con él aunque no me esté presente en sentido efectivo.

¹⁸⁵ Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 66-68.

¹⁸⁶ La inteligencia humana tiene, además del objeto directo de conocimiento, un objeto indirecto que es ella misma, de tal manera que las cosas que son singulares, son alcanzadas por reflexión. Y las cosas inmateriales, por analogía. Por reflexión conoce primero su actividad de conocer; después llega a conocerse a sí misma como principio y fundamento de esa actividad. Esto no es un razonamiento sino un conocimiento

reflejo de la inteligencia en y por su mismo y propio acto de conocer. La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia puesto que ésta es inmaterial y, como tal, sólo puede conocerse por analogía. Cfr. T. de Aquino, *S.Th.* I, q .84, a.3

c

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, loc. cit., IV.

¹⁸⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, nota p. 112.

¹⁸⁹ Esta concepción, de suyo, nos causa problemas. El principio deja de serlo si requiere de elementos previos para su constitución. Conduce a la falacia de petición de principio... Por eso ni la substancia ni la esencia son principios.

¹⁹⁰ De *idem*, acento en la igualdad o tenerme presente en lo que hago, pienso, decido.

¹⁹¹ Cfr. Anexo 6.

¹⁹² Es necesario aclarar que postmodernidad, neoliberalismo y globalización no necesariamente se identifican. Son como tres fenómenos que vivimos en la actualidad, amenazantes de la identidad. Víctor Hugo Méndez Aguirre señala que mientras el neoliberalismo es una opción que podría ser superada, la globalización no lo es. La globalización, entendida como una serie de procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan mediante actores transnacionales (en este sentido, un país socialista puede ser globalizado), nos recuerda que nada de lo que ocurre en el mundo podrá ser ya un suceso localizado. Añado el problema de la identidad a los señalados por Jesús García Álvarez: 1. Irreversibilidad. 2. Creciente densidad de los intercambios internacionales y poder cada vez mayor de las empresas multinacionales. 3. Revolución permanente de las tecnologías de la comunicación. 4. Junto a los gobiernos, hay cada vez más actores transnacionales con mayor poder cada día (multinacionales, organizaciones no gubernamentales, Naciones Unidas, sociedad civil). 5. El problema ecológico, y 6. El choque de culturas.

¹⁹³ Como metáforas utilizamos las expresiones “falta de hogar”, “ausencia de suelo”, “falta de hospitalidad”, “el no acogido”, que no sólo expresan una realidad sentida, sino que también se incorporan a la estructura antropológica de la persona de hoy. Lo que se constata es la necesidad de dotarse de una identidad en vista de esta “falta de hogar” en la que estamos inmersos. Cfr. Peter Berger, *Un mundo sin hogar*.

¹⁹⁴ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 124, 139-141.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 139. En el mismo sentido: La acción estratégica o elección racional, se orienta por estrategias basadas en un saber analítico; es decir, a partir de ciertas reglas de preferencia o sistemas de valor y de máximas generales se deducen correcta o falsamente ciertas consecuencias. Por ejemplo, el dinero ha de invertirse de manera tal que conserve su valor y produzca altos beneficios, como en las autopistas de peaje.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Hay que decir, en atención a la línea argumentativa que hemos seguido, que Hegel piensa la existencia como concepto, sí. Pero el existir como nota fundante, no. Heidegger tampoco.

¹⁹⁹ Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, pp 113-119

²⁰⁰ Cfr. 5ª. Meditación cartesiana, texto de extraordinaria influencia en los fenomenólogos posteriores y que el autor no dio a editar como filosofía de la

intersubjetividad. Habermas, por citar alguno, trata el tema en “*El pensamiento postmetafísico*” en donde concluye que lo agotado no es hoy la racionalidad moderna, sino el paradigma del sujeto o de la conciencia, y que el espíritu moderno sigue aún vigente en el vivir la historia como proceso marcado por la crisis. En la actualidad, como relámpago que alumbra difíciles encrucijadas, y en el futuro como apremio de lo no resuelto.

²⁰¹ De ser correcta mi interpretación, *Da* recuerda el espacio kantiano que, como el tiempo, adquiere status ontológico: “¿o serán cualidades subjetivas de nuestro espíritu, sin la cual estos predicados no podrían ser nunca atribuidos a cosa alguna?”, no como seres reales, sino como condiciones de posibilidad del conocer fenómenos. Cfr. E. Kant, *Crítica de la Razón pura*, p. 100.

²⁰² G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 24. “En el análisis de Heidegger se establece que el Ser entendido como Ser del ente, corresponde al Ser abordado desde el punto de vista de la entidad, que ha emergido tradicionalmente en la filosofía según el modo de la pregunta: ¿Qué es? (*totin estin*): Ahora, el “qué” del es, marca aquello que hace que el ente sea lo que es. Este “qué” es la *quidditas* y explica “lo que” es: la respuesta a esta pregunta, entonces, va a estar siempre referida al “qué” del ente, cuestión que se ha entendido habitualmente como la “esencia” (*Das Wesen*), la *essentia* del *ens*. Esta pregunta, por tanto, permite determinar el Ser del ente. Luego, la conceptualización que se ha derivado de este procedimiento habitual de la metafísica estará invariablemente referida al ente y a su dominio y no al ser mismo, al Ser en cuanto tal. El “que” en esta denominación de *essentia*, que no es fortuita ni indiferente como sostiene Heidegger, queda recogido el hecho de que el Ser del ente esté pensado a partir de la *quidditas*, es ya una interpretación de corte metafísico de la esencia porque ésta queda asumida en tanto que esencia del ente. Heidegger afirma: “Pero la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser”. Cfr. También G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*.

²⁰³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 9.

²⁰⁴ Cfr. *Ibid*, pp. 11-24. “Entre la conclusión sobre la que se nos interroga, y el punto de partida, la necesidad de rescatar del olvido la pregunta que interroga por el ser median tres pasos que contiene la analítica de Ser y Tiempo: la estructura formal de la pregunta, su preeminencia ontológica y su preeminencia óptica”. En interpretación de Gaos, Heidegger pone en claro los elementos que componen la estructura del preguntar: aquello de que se pregunta (el ser); aquello que se pregunta (el sentido) y aquello a que se pregunta (los entes mismos a cerca de su ser). Primer paso: en tanto que el preguntar mismo se nos aparece como un modo de ser del *Da-sein*, “hacer ver a través” de esta pregunta implicará interrogar al *Da-sein* sobre su mismo ser como paso previo. Segundo paso: mostrar que esa pregunta es **La Pregunta**. Para ello se nos muestra que los conceptos fundamentales de las ontologías o dominios sobre los que se articulan las ciencias dependen, en último término, de la señalada pregunta en cuanto éstas pretenden trazar las diversas regiones del ser por medio de una interpretación de la constitución fundamental del ser de esos entes. La condición de posibilidad de esta interpretación radica en la pregunta por el ser en general. Tercer

paso: su preeminencia óptica. En tanto tales ciencias constituyen modos de ser del *Da-sein* con los que se conduce respecto a su existencia, hacen de éste un ente ópticamente señalado pues, de esta forma, su ser le es abierto a sí mismo: la comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”. Así pues, **lo ópticamente señalado del “ser ahí” reside en que éste es ontológico**. Las ontologías mismas, los dominios, se fundamentan en la estructura óptica de éste que encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica (existencial) del ser. La ontología fundamental a buscar se hallará en el análisis existencial del *Da-sein*, en el dibujar la constelación o estructura ontológica de la existencia concreta, con lo que este se muestra ya directamente como aquello “a que se pregunta”. La preeminencia óptica de la pregunta se funda pues en que solo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente, o como posibilidad de ser del “ser ahí” existente en cada caso, hay la posibilidad de que se abra la existencialidad de la existencia y la posibilidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento. Pero entonces el *Da-sein* no es solo aquello “a que se pregunta”. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una “tendencia de ser” esencialmente inherente al ser del “ser ahí” mismo, a saber, a comprensión preontológica del ser. Por ello la analítica de los “existencialistas” es la reformulación de la señalada pregunta.

²⁰⁵ J. Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, p. 24.

²⁰⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 135.

²⁰⁸ J. Gaos, *op. cit.* p. 53.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 43

²¹⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 134.

²¹¹ Cfr. *Ibid*, p. 199.

²¹² *Ibid*, p. 211.

²¹³ *Ibid*, p. 60.

²¹⁴ Cfr. J. Gaos, *op. cit.*, pp. 56-60.

²¹⁵ Cfr. *ibid*, pp. 63-64.

²¹⁶ *Parerga y Paralipómena*, escritos filosóficos menores. Cfr. Sobre el mundo.

²¹⁷ S. Freud, *El malestar en la cultura*, O.C., p. 3115.

²¹⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

²¹⁹ *Ibid*, p. 72.

²²⁰ *Ibid* p. 73.

²²¹ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, [411], y VIII 2,431,15432,22

²²² *Ibid*, *Así habló Zaratustra*, *Del leer y escribir*. L. I

²²³ *Ibid*, *La canción del baile*, L. II

²²⁴ *Ibid*, *De los predicadores de la muerte*, L. I.

²²⁵ Suele creerse que Nietzsche influye poderosamente en Feuerbach, pero la cronología muestra lo contrario: *La esencia del cristianismo* fue escrita en 1841, mientras que los libros I y II de Zaratustra lo fueron en 1883; el L. III en 1884, y el L. IV en 1891.

²²⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *De los alucinados del otro mundo*, L. I.

-
- ²²⁷ *Ibid*, *La gaya ciencia*, § 108.
- ²²⁸ *Ibid*, *La gaya ciencia*, aforismo 54.
- ²²⁹ *Ibid*, *El Crepúsculo de los ídolos*.
- ²³⁰ R. Mondolfo toma de Homero el significado: “Quebrantamiento de la *eumonía*, el exceso, la usurpación sacrílega debido a un espíritu de perdición que, por un lado evoca la idea de una obcecación fatal provocada por los dioses, significa por otro lado, de manera más explícita, una tendencia natural propia del hombre, a la cual éste no sabe resistir”. En *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*, p. 341.
- ²³¹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 33.
- ²³² *Ibid*, p. 34.
- ²³³ A. Gilly, *Historia a contrapelo*, p. 35
- ²³⁴ La aniquilación de los metarrelatos que tienen que ver con la historia y la misión progresiva de la historia: el paradigma del sujeto ilustrado, el paradigma de la tecnología o el paradigma moral-religioso de raíz judeo-cristiana.
- ²³⁵ Cfr. J. F. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, p. 40.
- ²³⁶ Cfr. *Ibid*.
- ²³⁷ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, p. 12.
- ²³⁸ *Ibid*, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, p. 9.
- ²³⁹ Cfr. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pp. 9-10.
- ²⁴⁰ G. Lipovetzky, *op.cit.*, p. 12
- ²⁴¹ Cfr. *Ibid*, pp. 50-53 y 119.
- ²⁴² *Ibid*, p. 7.
- ²⁴³ *Ibid*, p. 33.
- ²⁴⁴ *Ibid*, p. 78.
- ²⁴⁵ Cfr. *Ibid*, pp. 45-46.
- ²⁴⁶ Cfr. *Ibid*, pp 8-10.
- ²⁴⁷ *Ibid*, p. 119.
- ²⁴⁸ *Ibid*, p. 107.
- ²⁴⁹ Cfr. *Ibid*, pp. 34-37.
- ²⁵⁰ *Ibid*, p. 106.
- ²⁵¹ Cfr. *Ibid*, pp. 42-44.
- ²⁵² Cfr. *Summa contra Gentiles* IV, LXV.
- ²⁵³ Obras completas, t. II, p. 232.
- ²⁵⁴ Mi amor es mi peso. Allí soy llevado a donde este amor me inclina. Agustín de Hipona, *Confesiones*, 13, 9.
- ²⁵⁵ Lo que, de suyo, es una contradicción que, si hemos de escuchar a Wolff, destruye la esencia.
- ²⁵⁶ A. Camus, *La peste*, p. 205.
- ²⁵⁷ F. Dostoievsky, *op. cit.* parte IV, cap. IV, p. 241.
- ²⁵⁸ “La analogía sirve cuando hay una gran crisis cultural, como la que estamos viviendo, lo del mestizaje o multiculturalismo... Pero para los pitagóricos fue peor porque de hecho, eran tan grandes matemáticos que tenían un ideal de univocidad. La *mathesis* es el rigor, la exactitud. El griego tenía pavor al *apeiron*, a lo

indeterminado, lo informe, lo amorfo, y buscaba el *peperasmemon*, lo que está encerrado en un límite, lo que tiene forma. Les daba pavor pensar en el universo como ilimitado, e intentaban eludir todo lo que fuera indeterminado, infinito, y buscaban lo que era determinado, bien ubicado”. M. Beuchot, notas del seminario sobre hermenéutica analógica.

Capítulo IV

El *yo* autoconstruido; ética e intersubjetividad

Planteamiento del tema

La cuestión que subyace en este capítulo es la búsqueda de la re-vinculación del *Yo* y el *Otro*, que se encuentran hoy inmersos en esta desgastante postmodernidad, en la inmensa soledad existencial contra la que se pronuncian Frankl y Lévinas, sobrevivientes de Aushwitz, como lo fue también Ricoeur, el gran analógico de nuestro tiempo.

Si el capítulo II comenzó con la pregunta: ¿es posible una ontología sin metafísica? Este comienza con una similar: ¿es posible una ética sin metafísica?

Como posible, lo es; sucede en estos días del imperio de la posibilidad hasta el infinito. Como efectiva en el sentido de orientadora del actuar humano bueno y justo, no. Beuchot afirma que la primera sin la segunda es vacía, y la segunda sin la primera, ciega²⁰⁸. Hay que investigar por qué.

Entre todos los temas filosóficos, además del concepto de ser, a mi parecer la relación del *yo* con el otro —nacida no sólo de la contingencia sino también de la indigencia— es en el que la luz de la analogía tiene más aspectos que iluminar; es la esfera de la ética *utens* en donde adquiere su mayor razón de ser

porque de lo que se trata es de integrar [...] el bien particular en el bien común, la persona en la ley o la justicia, y eso se logra con la equidad; y ella nos da la mediación (prudencial) entre la metafísica y la moral²⁰⁹.

Si Heidegger atribuye a Hegel el volver a pensar la existencia, Habermas lo concibe como precursor de la noción de intersubjetividad; tema que, estrechamente vinculado con la ética, ocupa este capítulo. Si el anterior fue redactado en primera persona del singular, éste lo será en primera persona del plural.

Como concepto filosófico, el de intersubjetividad es relativamente reciente; adquiere estatuto propio a partir de la fenomenología de Husserl y en el llamado pensamiento dialógico. Técnicamente hablando, *intersubjetividad* hace referencia a la dialéctica entre ego y alter-ego, que se articula en la modernidad al incorporarse el *otro* al polinomio yo-conciencia-razón-objetividad-lenguaje-comunicación.

Pero desde una perspectiva más histórica, podríamos remontarnos a la filosofía postkantiana; Hegel ofrece aportaciones significativas para el esclarecimiento de lo intersubjetivo. Y si extraemos fenomenológicamente el contenido del término, con hondo respeto a los grandes pensadores me permito disentir de la afirmación de Habermas, ya que desde la lejana Ática hasta la postmodernidad, la preocupación por la intrincada relación *yo-tú* ha estado presente en las mentes filosóficas, con nombres distintos pero con análogo contenido. El pensamiento ético del pasado sigue teniendo significación porque toca los fenómenos perennes del mundo moral²¹⁰. No es necesario abundar en el hecho de que la relación con el otro es, por definición, la médula de la ética.

El objetivo de este trabajo no es recorrer la historia, ni describir realidades nuevas con categorías antiguas —sería un anacronismo del que nos queremos guardar— sino de releer algunas de ellas y descubrir lo que tienen de común y diferente de acuerdo con la letra de los textos. Es así que la intención de este capítulo es encontrar algunas equivalencias que terminen con el divorcio y promuevan el diálogo entre posiciones aparentemente excluyentes, como por ejemplo las éticas teleológicas y las deontológicas. Queremos encontrar sus coincidencias y sus divergencias.

Los esfuerzos en este sentido no son nuevos; filósofos y científicos, artistas y hombres de otras ramas del saber, han tratado de superar el “lastre conceptualista occidental” unívoco, científicista y dogmático. Algunos han logrado acuñar nuevos términos que, tal vez, expresan mejor las mismas realidades que inquietaron a los predecesores.

Pero acuñar nuevos términos no es tarea sencilla; la definición no brota al azar o por obra de magia, como tampoco son invenciones arbitrarias; es el resultado de la reflexión a lo largo de toda una vida.

No sin sano temor, sólo me propongo describir —en lenguaje más actual— algunas de las realidades que permanecen, pues creo que lo que ha cambiado ha sido la terminología y, en consecuencia, el ángulo de visión. Pretendo mostrar, también, cómo la oposición de las más discutidas teorías éticas es aparente y el cómo, por diferentes, se complementan. Lo propio de la hermenéutica es descontextualizar para re-contextualizar, en un juego que involucra implicación, explicación y aplicación:

Por la implicación-explicación de los clásicos describimos lo mejor posible los contenidos de los textos clásicos en sus contextos y gracias a sus contextos, y por la aplicación transportamos de una manera crítica y autocrítica esos contenidos en lo que tienen de asimilable a los nuevos contextos, es decir a la actualidad²¹¹.

Kant, cimiento de las éticas deontológicas, es muy claro desde la introducción a las Críticas en cuanto a su objetivo: encontrar los límites dentro de los cuales la razón es capaz de instaurar un orden de certezas indudables. Más allá de éstos límites —dice— la metafísica no puede engendrar sino conocimientos “ilusorios”: las Ideas de la libertad, de la inmortalidad del alma y de Dios, lo cual no significa que el contenido de estas ideas no exista; son temas limítrofes entre la metafísica y la ética. Kant los rescatará como postulados de la razón práctica que, a su mirada, si bien no incrementan el conocimiento de la realidad, alimentan nuestra esperanza y fundamentan una moralidad que no esté condenada a la desesperación de la pura inmanencia. Kant —dice Lévinas— buscaba formas de pensamiento solicitadas por lo que las rebasa. Y escribe:

Las ideas kantianas son formas del pensar que desbordan el saber, y significan una subjetividad alertada por algo que no podría contener [...] Existe una especie de tensión en lo

individual, apartado de todo y, a la vez, aspirante a ese todo. Este todo [en Kant] no se da en una intuición, sino que se constituye una idea necesaria para la razón; es *in concreto et in individuo*; es, como totalidad de lo que es, la forma suprema de la concreción y de la individualidad²¹².

Hegel —que a diferencia de Kant no se interesa por la unificación del individuo sino por la del estado alemán en función de cuya hegemonía considera al individuo— comienza por disentir de su antecesor y sostiene que la inmanencia de la conciencia en el sujeto trascendental gesta un yo ahistórico y atemporal contra el que se pronuncia. Curiosamente, puesto que el sujeto en Hegel está completamente atemporalizado. En las *Lecciones de Jenna* —trabajo que precede a la *Fenomenología del Espíritu*—, afirma que la condición de posibilidad de la formación de la conciencia es un proceso fundamentalmente interactivo de doble vertiente: de la conciencia con el mundo y de la conciencia con las otras conciencias; proceso que involucra

- 1) El lenguaje o utilización de un sistema simbólico heredado de la tradición.
- 2) El trabajo o interacción con el mundo natural a través de la producción de los medios de subsistencia humana.
- 3) La acción recíproca o interacción de la conciencia individual con las otras conciencias.

En la dialéctica señorío-servidumbre, Hegel sitúa la condición de posibilidad de la intersubjetividad en el reconocimiento. Y es sólo en la medida en que éste reconocimiento se da, que la autoconciencia se hace posible permitiendo la interacción por medio del lenguaje, o la constitución del sujeto del discurso.

Hay que señalar que, con nombres distintos, las nociones de tradición, interacción y acción recíproca de las *Lecciones de Jenna* ya están en la *Ética Nicomáquea*, obra fundamental de la filosofía universal que José Luis Calvo describe “de estilo no poco árido, caracterizado por una sintaxis un tanto simple, poco elaborada y no libre de anacolutos e inconsecuencias”²¹³; pero a la que ineludiblemente hemos de remitirnos una y otra vez, ya sea para admitir sus contenidos o para rechazarlos; pero nunca para leerla con ojos indiferentes²¹⁴. La pequeña gran obra sobre la que se erige la ética de fines permanece, y a ésta la seguirá otra tan monumental como su predecesora: la *Summa Theologiae*.

Son obras perennes, inmunes a los intentos por desacreditarlas, como sin duda también lo es la Crítica de la razón práctica.

El presente trabajo pretende mostrar, además, que la condición de posibilidad del reconocimiento implica una anterior: el *gnóthi sautón* del templo de Delfos. Esta es la del autoconocimiento al que se llega por una intuición que parte de la vía epistemológica de la reflexión, que se apoya en ella y la supera para convertirse en esa profunda intuición de sí mismo que Ortega llama "vividura".

Como Thibeaute afirma al inicio de *Cabe Aristóteles* y, en virtud de las posibilidades que la hermenéutica analógica abre, es factible suponer que en la lectura de los clásicos podemos encontrar algo especialmente significativo para nuestra situación en el mundo contemporáneo. Cabe considerar que la ética clásica contiene elementos de sumo valor susceptibles de ser rescatados y aplicados para afrontar los males del presente. Entendemos por *clásico* "lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta"²¹⁵.

Al parecer, hay aspectos más urgentes de reflexión, en orden a la recuperación del individuo como sujeto, y la clave para esclarecer su noción la tomamos de Beuchot —que a su vez se remite a Plotino—, y Mounier: "*hypóstasis* [...] un todo que tiene a la naturaleza como parte formal y perfectiva suya"²¹⁶. Estos aspectos son:

- a) La noción de racionalidad como espiritualidad limitada y, conjuntamente, la concepción de la persona como racionalidad limítrofe, su consecuente naturaleza y las leyes que le corresponden.
- b) La acción moral orientada por la visión del fin.
- c) La estructura del *ethos* que es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente.
- d) El reconocimiento del *otro* como factor fundamental de la autoconstrucción. Y
- e) A partir de los "términos B" que encontremos, como tema de la síntesis final, una propuesta de ética hermenéutica *docens* que permita visualizar algunos principios estables, metonímicos, sobre los cuales sugerir su puesta en operación en la vida cotidiana (ética *utens*),

Porque no basta con comprender, hace falta obrar. Nuestra finalidad, el fin último, no es desarrollar en nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino el asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que hayamos reconocido [...] Obrar es, a la vez, hacerme a través de mis actos y moldear la realidad de la historia²¹⁷.

Sin duda habrá más que los que mencionados; me centro sólo en éstos.

Consolidado el fracaso de la razón instrumental que había tenido como base la episteme moderna que a su vez se fundamentó en la subjetividad, como resultado de las conmociones que suponen la primera y segunda guerras mundiales —a las que siguen grandes giros copernicanos— aparece un nuevo horizonte metafísico que abre al pensamiento otros derroteros al romper con el inmanentismo de la conciencia en el que se aún se movieron Hegel, Husserl y Heidegger, y entiende a la filosofía como metafísica de la realidad.

A la vista del intenso planteamiento de interrogantes sobre lo intersubjetivo que tiene lugar en Europa en el pasado siglo, la reflexión se dirige hacia ese filo agudo entre *yo* y *tú*, título de la obra de Buber, paradigmática de la contemporaneidad, editada en 1923: el *yo* se dice siempre inseparable de las palabras primordiales *Yo-Tú* y *Yo-Ello*.

En lo que se refiere a la aportación teórica de la fenomenología, si Husserl se centra en el vínculo entre intersubjetividad y objetividad, Heidegger explora el *Mit-da-sein*; Merleau-Ponty la intercorporeidad, y Scheler aborda la dimensión afectiva de lo intersubjetivo. El existencialismo de Marcel, Berdaiev y la filosofía de la existencia de Jaspers, profundizan el ámbito de lo interpersonal; el personalismo y la gran movilización espiritual del pensamiento dialógico centran la reflexión en ese tema, cubriendo un amplio espectro teórico y práctico en el ámbito global de la reflexión sobre la persona en el mundo contemporáneo. A éstas aportaciones se agregan las ineludibles, entre las que destaca la obra de Mounier —pensador cristiano prisionero de los alemanes en 1939— y, con una vocación quizá más teórica, la de Nédoncelle.

Más tarde aparecen las reflexiones de Lévinas, pensador judío que vivió la barbarie nazi, que se opone a la primacía del ser sobre el ente, y a la totalización de lo Otro por el Mismo. Frente a la radical otredad

—sostiene como pulso constante en su obra— sólo puede establecerse una relación cara a cara, personalizada, de apertura dialógica hacia su alteridad. Su *Humanismo del otro hombre* y los *Ensayos para pensar en otro*, redactados sobre la epifanía del Otro, revolucionan la fenomenología y el existencialismo.

Dolida por mis límites y en atención a la economía de este trabajo que exige avanzar a grandes pasos, pido perdón a los magníficos autores que no mencionaré.

IV.1) La persona: horizonte entre dos mundos

Se admitan la metafísica y la ética como ciencias o no, si hay que situar a la segunda como previa a la primera como sugiere Lévinas, o a la inversa como hacen Hegel, Heidegger y muchos más, es cuestión irrelevante para este trabajo. En nuestra lectura son análogas; recordemos que la metafísica es, por definición, el estudio del ser y la ética el de la conducta humana orientada a su plenitud, y subrayamos que quien hace la metafísica no es el hombre universal y abstracto, sino el hombre inserto en una determinada cultura, y con el lenguaje y la mentalidad de su tiempo. Por una parte, las miradas filosóficas y su expresión no son fórmulas incommovibles. Y por otra,

el tema ya ha sido cancelado por Aristóteles y los medievales cuando sostienen la intercambiabilidad del Ser y del Bien como elementos trascendentales [...] y lo hacen por vía del fin, por la teleología, de modo que aseguren el paso continuo del Ser al Bien y del Bien al Ser, dotando a las relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas de una carga eminentemente moral²¹⁸.

Lo que es importante es reubicar a la evidencia como la pista sobre la que despega la indagación filosófica ser-bien, lo que se admite desde los griegos sin haber sido desmentido en el discurso de la historia. A Hegel se le reprocha haber soslayado el hecho de que el que piensa es un ser humano y que como tal (a menos que sufra de alguna patología severa), vive en contacto con la realidad extramental. El conocimiento tiene, como última referencia, esa realidad. Afirma Beuchot que cuando Nietzsche dice “no hay hechos, sólo interpretaciones”, no está negando la realidad como referente, sino contrarrestando la tendencia positivista

—y univocista— a afirmar que lo único que existe como válido es mi interpretación.

La lectura que arranca el proceso interpretativo es, pues, lo que vemos que hay en el mundo, como llama Tomás de Aquino a lo que se nos presenta; “lo dado ante los ojos” que es imposible no ver, ya sea presente o co-presente, en palabras de Husserl. Este es el primer dato de la intuición empírica a partir del cual la razón, explicando discursivamente, irá desvelando paso a paso sus incógnitas hasta llegar a la comprensión —en sentido heideggeriano— que es esa intuición profunda en donde se revela el ser de las cosas.

Ahora bien. Lo primero dado ante los ojos es la existencia de un mundo material y uno inmaterial que convergen en el ser humano, existencia de la que no es posible dudar: el primero es lo que Heidegger llama *a-la-mano*, comenzando por el propio cuerpo; el segundo lo muestra la conciencia misma. La razón, al participar de las características de ambos, sitúa al espíritu encarnado como confín entre los dos mundos, la línea del horizonte que, al mismo tiempo que une, distingue y separa. El hombre, de esencia dual, se apoya en el mundo de la materia y se proyecta hacia el del espíritu “como orientado a su perfección en la línea esencial, pero desarrollada en la línea existencial”²¹⁹.

“Animal racional”, entonces, aun cuando expresa a esencia del hombre, no muestra el proceso humano. Sólo apunta, abstractamente, a su concepto formado de género y diferencia específica. Y significa espiritualidad limitada por la materia:

Si la espiritualidad es la raíz misma de la personalidad, y la espiritualidad del hombre es limitada, y por consiguiente recibida, allá donde encontramos la espiritualidad perfecta allí tendremos también la razón perfecta de personalidad²²⁰.

O, en términos de Zubiri, el ser humano es una “inteligencia sentiente”. Y a la inversa: una sensibilidad pensante...

La persona, ese todo que tiene a la naturaleza como parte formal y perfectiva suya, es una unión sustancial, no accidental, de cuerpo y espíritu. Su unión es natural, no violenta; por tanto, todas las acciones humanas (aun los actos del hombre²²¹) están impregnados de racionalidad. Mounier dice:

Nos parecía que espiritualismo y materialismo participaban del mismo error moderno, el cual, prolongando el cartesianismo dubitativo, separa arbitrariamente el cuerpo y el alma, el pensamiento y la acción, el *homo faber* y el *homo sapiens*²²².

Sin pretender definir lo que de suyo es inagotable, y sobre la premisa de esta unidad indisoluble, los filósofos coinciden (“término B”), en ver en la persona, a pesar de sus especificidades —interioridad, libertad, conciencia, reflexión—un ser contingente y, hay que decirlo, indigente. Por tanto no un ser separado de los demás por la razón, sino un ser para el encuentro en razón de su natural sociabilidad. Un ser dotado de lenguaje; por tanto, dialógico. Un ser histórico resultado del pasado y proyectado hacia el porvenir. Un ser ético que busca su bien y evita su mal, y un ser para la trascendencia.

Su privilegiada y peculiar dualidad constitutiva imprime características que conforman una naturaleza caleidoscópica que escapa a la sola explicación, pero que requiere de ella para ser comprendida, porque todo ubicarse en el mundo es comprender, dice Heidegger.

Sus elementos constitutivos determinan esta naturaleza, organizada en una suerte de niveles ascendentes que integran el anterior, lo subsumen y lo rebasan. De los cuales, los que llamaremos “inferiores” corresponden al mundo de la materia, y los siguientes al mundo del espíritu. Hablar de naturaleza humana es, pues, hablar de un proceso. En la inteligencia de su interacción dinámica, veamos su fenomenología²²³:

- i. A la base, hay un nivel de lo inorgánico. Puesto que el hombre es un ser con energías, está sujeto a leyes físico-químicas como cualquier otro ser del mundo circundante. Este nivel sostiene y permite el segundo:
- ii. El orgánico que se manifiesta a través de energías superiores a las puramente físicas —libidinales, dice Freud— nutrición, aumento, generación, organización, inmanencia, como cualquier ser vivo del mundo circundante, planta o animal, cuyo normal funcionamiento supone el del anterior. Entiendo por “normal” aquello que se ajusta a la norma natural; por ejemplo, lo “normal” para el ojo es captar la luz; lo “anormal” sería no captarla, o captarla distorsionadamente. En estos dos niveles no

- diferimos del resto del mundo natural; nos regimos por las mismas leyes.
- iii. El nivel de lo sensitivo, como cualquier animal del mundo circundante al que, en el hombre, se añade la conciencia sensitiva o asimilación intelectual. En este nivel se da la frontera entre el mundo de la materia y el mundo del espíritu: es el nivel psicológico integrado por lo orgánico y lo social. Por tanto, es afectado tanto por los dos anteriores como por el ulterior.
 - iv. El siguiente es el nivel intelectual, exclusiva y esencialmente humano, que tiene como características propias el conocimiento de lo universal, la captación de las esencias, la reflexión perfecta, la capacidad de conocerse a sí mismo. Y la libertad, consecuencia del intelecto que busca la verdad, y de la voluntad que se dirige al bien²²⁴. Este cuarto nivel incluye lo socio-histórico-cultural en que se dan la tradición, las costumbres, las ideologías, las utopías, el lenguaje, lo estético...
 - v. El quinto es el nivel ético, el más alto de la racionalidad, del que se siguen la interioridad, la comunicabilidad, la libertad y la trascendencia, a decir de Mounier. Porque uno de sus elementos constitutivos es espiritual, la persona puede liberarse de sus límites materiales y trascenderlos gracias a su libertad. Condicionada, huelga decir.
 - vi. Y el último —que vincula metafísica con teodicea— es el religioso que apunta a la trascendencia. Religión en el sentido de *re-ligare* con la concepción que se tenga de un Trascendente necesario. Pero también en el sentido de *re-légere*, un continuo volver a leer la historia con mirada analógica.

La persona es unidad, hemos de repetir. En consecuencia, los niveles no se dan desgajados uno del otro. Los hemos separado metodológicamente para entenderlos. Mounier dice al respecto:

Recíprocamente, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se halle a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se han tenido en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. También lo espiritual es una infraestructura. Los desórdenes psicológicos y espirituales ligados a un desorden económico, pueden minar durante mucho tiempo las soluciones logradas en el plano de la economía. Y la estructura económica más racional, si se establece con menosprecio de las exigencias fundamentales de la persona, lleva en sí su ruina²²⁵.

Parafraseando a Kant, y a reserva de mejor argumentación que muestre lo contrario, tenemos que admitir que esta concepción de la naturaleza humana es, más que posible, icónica. Desde la perspectiva del realismo moderado, universal, según afirma Beuchot:

La naturaleza humana, al asumirse ontológica y pragmáticamente, debe pensarse en términos de la analogía y la iconicidad. De la analogía, porque es lo que permite tomar en cuenta diferencias sin perder las semejanzas, y la iconicidad, porque es lo que permite universalizar sin traicionar lo individual²²⁶.

Admitir su universalidad, significa:

1) Que los bienes que la persona requiere para su desarrollo, lo son en todos los niveles. “Sólo desprecian lo económico aquellos a quienes ha dejado de inquietar la neurosis del pan de cada día”, ha dicho Mounier²²⁷. Hay que hacer notar la fina coincidencia entre los niveles de la naturaleza humana con la jerarquía de las necesidades humanas que analiza Abrahám Maslow en la pirámide de las necesidades: sus cuatro primeros niveles corresponden a las necesidades de carencia (*Deficit needs*), que han de ser resueltas para alcanzar el último: el “noble” impulso del ser (*Being needs*)²²⁸.

2) Si la condición humana es espiritualidad encarnada —independientemente de cualquier confesión de fe o aún no profesando ninguna— la persona está facultada para descubrir las leyes intrínsecas a su naturaleza, y por la libertad asumirlas como el faro orientador de la acción. Basta con la inteligencia; *intra-légere* significa leer al interior:

El intelecto descubre los principios y el raciocinio infiere conclusiones a partir de tales principios. [...] En definitiva, los principios se prueban por el poder explicativo que tienen frente a la realidad. Sólo pueden probarse indirectamente por reducción al absurdo [...] Los principios tienen como origen y punto de partida una experiencia profunda de la realidad, de la cual quieren ser interpretación. Son principios del ente; por tanto, no únicamente principios lógicos, sino ontológicos²²⁹.

De su conocimiento y libre observancia dependen la plenitud y la *eudemonía*.

En este sentido, se entiende que para Kant la ley moral sea autónoma y su obediencia, libre. Pero también es heterónoma; la naturaleza no nos la dimos nosotros ni la decidimos tampoco. Lo que decidimos es su rumbo. Este aspecto lo retomaremos en la síntesis final.

La ley que rige y dirige la naturaleza humana es, según el Aquinate, la ley eterna impresa en la naturaleza humana²³⁰. Contrariamente a lo que se cree, para Tomás la ley natural, aunque universal, no es inmutable. Por eso no sólo es posible que un universal sea análogo y no unívoco; sino que, si fuera unívoco, no será universal puesto que en él no cabría la diferencia. Puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos²³¹.

La ética tomista, tan vituperada por “anacrónica”, tan rechazada por “escolástica” —como si eso fuera un crimen— y tan desdeñada por “obsoleta”, es, por excelencia

una ética de la *phrónesis* que no tiene una universalidad cerrada, unívoca pero tampoco una universalidad equívoca y contundente; sino una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepetible, situada en la historia²³².

3) Otro dato de evidencia es que tanto nuestro ser particular como el del mundo nos ha sido dado, como vimos en el capítulo anterior. Por tanto, al margen de los argumentos ontológicos de las pruebas de la existencia de Dios, es evidente que, si no queremos caer en la falacia de petición interminable de principio, —y habida cuenta de que la ciencia ha demostrado la imposibilidad de la generación espontánea, y que la filosofía sostiene que de la nada, nada sale— el existir nos ha sido dado por un previamente existente al que los griegos llamaron “dios” y que, en el lenguaje de la analogía, es el primer analogado.

Esto no significa que antropológicamente el individuo no provenga de una sociedad previamente constituida. Significa que metafísicamente el origen del existir no es el azar, sino un creador libre: crea lo que decide crear. A quienes me argumentan que esa elección es arbitraria, contesto que el que crea tiene, por lo menos, ese derecho.

Y si el creador es libre, y la libertad es producto de la inteligencia y la voluntad, Dios es persona. ¿Cómo lo deducimos? Por dos vías: la aplicación del más simple de los silogismos, y la analogía.

4) La contingencia e indigencia humanas son otros tantos datos evidentes. Si se habla de contingencia, el referente ineludible es lo necesario; de otro modo sería absurdo hablar de contingentes. No es preciso abundar en el hecho de que es inconcebible hablar del hijo sin hacer referencia al padre. No concebiríamos el movimiento sin la quietud; no entenderíamos el cambio sin la permanencia sobre la que discurre. No distinguiríamos la oscuridad sin el referente de la luz. Si se habla de indigencia, en la naturaleza no hay cosa absurda y sería absurda la sed sin la previa existencia del agua para saciarla. La indigencia tiene, pues, un doble aspecto: uno natural y otro cultural.

5) Otro dato de evidencia derivado de lo anterior, y por tanto difícil de refutar, es la triple relación a que de manera natural el ser humano está sometido, y que puede deducirse o de la antropología o del sentido común filosófico. Esta visión de la triple relación —de inferioridad respecto a Dios, de igualdad respecto al otro y de superioridad respecto al mundo— es de cuño medieval. La síntesis tomista entre el pensamiento griego, patrístico y árabe dieron como consecuencia el conocimiento de creación, persona y sociedad:

- 1º. Los griegos no podían conocer la relación de inferioridad con Dios porque tenían un concepto del “motor inmóvil” sin relación de causa eficiente con el mundo. Como mencioné antes, a partir del medioevo Avicena introduce en la filosofía el concepto de creación *ex-nihilo* del que deriva la tercera vía tomista de las pruebas de la existencia de Dios, la más metafísica de las vías. Como el hombre es necesariamente contingente, es evidente que debe haber un Necesario. Si hay un Necesario (concíbase como se conciba) este es, necesariamente, mayor. En términos de Avicena, la primera relación humana es de inferioridad: el creado es menor que su creador.
- 2º. En Grecia, que no se conocía el concepto de persona hasta Boecio (substancia racional de naturaleza espiritual), no había igualdad entre esclavos y libres; por tanto, no había relación entre iguales, aunque metafísicamente todos participamos de misma especie y de la misma esencia. Desde el medioevo, se concibe al ser humano, necesariamente, como un *ser-en-el-mundo* en términos modernos y, consecuentemente, un *ser-con*, cuya individualidad

depende de la singularísima manera en que se organizan los elementos de su estructura natural. Es, en cada caso, mía en lenguaje hussleriano. Por tanto, con respecto a los demás *seres-con*, hay un aspecto de igualdad y un aspecto de diferencia. Somos iguales en el hecho de que la estructura humana es idéntica para todos; pero diferentes porque en cada caso sus elementos se organizan de manera singular e irrepetible.

- 3º. Entre los griegos, la sociedad era superior al individuo; en consecuencia, la relación individual era de inferioridad respecto a ésta. Hoy se concibe de manera distinta: en la situación humana en el mundo poblado de *cosas-a-la-mano*, la relación con lo no conciente ni libre es, necesariamente, de mayor a menor. Si el *yo* es más que mi alma, más que mi cuerpo, más que mis facultades, más que mi libertad, más que mi *ethos*, es mucho más que las cosas. Aún que la propia naturaleza de la que se alimenta, y que los animales que, por estar en situación de inferioridad y servicio, nos obligan a su pro-videncia.

A pesar de Freud, que en la parte III de *El malestar en la cultura* afirma que las normas éticas que de esta triple relación se derivan son “preceptos ostentados como conquista de los cristianos de universal nombradía, no muy antiguos”, cualquier curioso que desee incursionar en los 282 preceptos del Código de Hammurabi de Babil —el más antiguo código moral de la humanidad, antecedente de la ley mosaica— encuentra, en su más profundo espíritu, las normas que se desprenden de esta triple relación²³³.

IV.2) El fin de la acción moral

IV.2.1 En el pensamiento clásico

Desde Aristóteles es condición *sine qua non* saber que el bien, siempre, se piensa relativamente a una obra que tiene que ser realizada mediante la acción. Y como pensar el bien de una acción necesita saber cuál es su fin, y bien y fin se identifican en la vida, el fin de toda obra —la tarea— es la vida buena para todos: aquella cuyo sentido último es la felicidad. Propia y del otro porque somos ineludiblemente un *ser-con*, puesto que es la felicidad el mayor bien que un hombre puede desear. Por tanto, dice Aristóteles, el hombre, además de qué es el bien, necesita saber en

que consisten la vida buena y la felicidad, y cuales son las condiciones indispensables para que los hombres la posean²³⁴.

Martha Nussbaum afirma que existe un consenso general y ampliamente compartido sobre ciertos bienes cuya ausencia significa el fin de una forma de vida humana, y jerarquiza esos bienes²³⁵. Abundaré líneas adelante en el hecho de que el primer bien necesario, en orden a la autoconstrucción, es la alteridad.

Ahora bien. Si el ser —por su naturaleza de principio inefable— es el que genera más significaciones, pocas nociones ha habido en la historia de la filosofía tan equívocas —y por tanto engañosas— como las éticas, porque la condición del animal moral implica

que somos, por naturaleza, buenos-malos: que nuestro destino es vivir dentro de una escala de *bondad-maldad* (cualquiera que ésta sea), o que necesariamente tenemos que valorar la vida en términos de bien y mal. La no-indiferencia es la esencia de la eticidad²³⁶.

Por tanto, se precisa una toma de posición y partir de una determinada concepción de bien y de mal como premisa.

No sorprende, pues, que la Ética Nicomáquea comience por establecer esa premisa: bien es aquello que el ser desea y —añadimos— necesita para su pleno desarrollo, y el hombre siempre actúa en orden al fin. La argumentación que el Aquinate sintetiza de la filosofía clásica, San Agustín y los filósofos árabes sigue la línea teleológica:

El objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color. Del mismo modo que es imposible que el primer objeto visible sea el ver mismo, pues el ver tiene como objeto siempre algo visible, así es también imposible que el primer objeto apetecible, o sea el fin, sea el querer mismo. Si alguna acción humana, por tanto, es el fin último, ésta tiene que ser ordenada por la voluntad. Y así alguna acción del hombre, al menos el mismo querer es por un fin. Luego es verdad que cualquier cosa que realiza el hombre la hace por un fin²³⁷.

Y el último fin, ya determinado, es la felicidad. Freud, el tercer “maestro de la sospecha”, así lo reconoce al inicio de *El malestar en la cultura* y dice:

¿Qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos caras: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término «felicidad» sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar —prevaleciente o exclusivamente— uno u otro de aquellos fines²³⁸.

Y propone varios métodos, mediante los cuales nos empeñamos en obtener algo: en sentido positivo, la felicidad; en sentido negativo, la evitación del dolor. Tales métodos son el aniquilamiento o la muerte de las pulsiones; los desplazamientos libidinales; la imaginación o la fantasía; la paranoia; la fuga a la neurosis... O la satisfacción de los impulsos eróticos en el amor (híbrido entre *eros* y *ananké*, deseo e inevitabilidad, traducida por los romanos como “necesidad”) y la sublimación de esos impulsos hacia la religiosidad que revela, mediante sus símbolos, un infantilismo psíquico y un delirio colectivo. Parece que Freud no concibió la hipótesis de que un creyente, como tal, pudiese llegar a la madurez humana.

Lo que más se acerca a la meta de la felicidad es —dice— el amor, centro de todos los deseos y fuente de las más hondas frustraciones. Pero la “felicidad” que deriva de la satisfacción de los impulsos libidinales, naturales ¿es realmente felicidad? No, afirma el propio Freud. Es sólo la resolución de la tensión del impulso erótico que vence, momentánea-mente, al thanático; obedece al principio del placer y, en ese sentido —como la religiosidad—, “ilusiona”.

Así pues, felicidad es otro término análogo, no equivocista ni relativo: hay una nota común y hondas diferencias en las concepciones clásica —posesión consciente del bien deseado— y freudiana de la felicidad como fin determinado, y los medios para alcanzarla. La distancia que separa a Freud de los clásicos es que el primero la ubica en la satisfacción material del principio del placer, y los clásicos en la satisfacción de los deseos intelectuales y espirituales. De aquí una primera diferencia entre placer y felicidad. El placer es, por definición, efímero, presentista. La felicidad es un estado más permanente.

Otra diferencia enorme es que en Freud la consecución de la felicidad es un asunto subjetivo. En los clásicos, necesariamente intersubjetivo. Pero, a mi juicio, la diferencia más aguda estriba en el hecho de que, para los clásicos, la felicidad es la resultante de la actualización de potencialidades, mientras que en Freud es un asunto de orden orgánico.

Hay que mencionar la aportación extraordinaria del pensamiento freudiano a la hermenéutica y a la ontología. El conocimiento del *yo* a través del *cogito* había dejado en el pensamiento la ilusión de posesión consciente de sí mismo, derivada de la excesiva confianza cartesiana en la transparencia de la intuición en la que el *yo* se capta como poseedor del pensamiento. Para Freud, decir “yo” no implica ninguna claridad definitoria sino todo lo contrario, y vuelve a poner sobre la mesa de la discusión filosófica el mito y el símbolo como instrumentos de autoconocimiento y autoconstrucción. Según Ricoeur, podría suceder que si el *yo* se mirara a sí mismo —como reflejado en el agua del lago de su conciencia, como se vio Narciso— consideraría que esa imagen que “ve” es la que realmente posee, libre de influencias, coerciones, ideologías, etc.

Nada más lejos de la realidad. La fuerza del *cogito* es de tal modo poderosa que, en esta visión de sí, se posee en sí el *summum* de la belleza. El narcisismo —dice Ricoeur— es lo que suplanta la verdad del *yo* para llenarla de ilusoria concreción, haciéndome creer que yo soy tal como creo que soy. De tal modo que poseyéndome yo, no necesito nada más. La más peligrosa ilusión es la de autosuficiencia, que ignora o evade la necesidad de intersubjetividad.

Ahora bien. Las claves para entender lo que desde la antigüedad se llama felicidad son el deseo del bien y la conciencia de su posesión como factores *sine qua non*. La demostración —parafraseando al Aquinate— es sencilla: nadie se atrevería a poner en tela de juicio que la respiración es uno de los mayores bienes para preservar la vida, otro bien mayor. Es un hecho de evidencia que respiramos naturalmente sobre un rango de quince veces por minuto como mínimo: veintiún mil seiscientos veces al día. Pero este bien, al ser poseído naturalmente, evita que deseemos respirar; esta realidad tan cercana y fundamental no nos hace felices, porque no somos conscientes de ella, a menos que algo nos evite respirar dos minutos. Y así podríamos enumerar una serie de bienes de los que no somos conscientes porque los poseemos naturalmente, con lo que Tomás muestra que lo intrínseco al hombre es el bien, y su último fin la felicidad.

El móvil es, pues, el deseo de poseer lo que se anhela o se necesita para permanecer en el ser y desarrollarlo a la mayor plenitud posible.

En consonancia, más allá de lo orgánico hay una serie de bienes que no poseemos por nuestra condición natural de indigencia. Y de eso sí estamos concientes en forma permanente y dolorosa. El hombre es “animal deseoso”, dice Maslow.

Ahora bien, si el fin está determinado, ni las nociones de felicidad ni de bien lo están. Por tanto, esa noción varía en cada caso singular, y en su consecución entra en juego la libertad. La felicidad, entonces, depende de la recta y adecuada elección de los medios entre un abanico de posibilidades, pero siempre en orden a un fin mediato; el fin inmediato lo busca el placer que, siendo efímero, empuja a obtener cada vez más de manera igualmente inmediata. Felicidad y placer se diferencian en que la primera es el resultado de la obtención de los bienes que tienden al desarrollo del espíritu, mientras que el segundo lo es de la obtención de los que tienden al desarrollo de la materia. Esto explica la vacua inutilidad del presentismo.

Así, *lo bueno* es aquello que, mediante los actos humanos, contribuye a realizar la perfección de la naturaleza humana en toda su plenitud; dicho en otros términos, al desarrollo de la persona como ente integral (cuerpo-mente-espíritu o “espiritualidad encarnada”, en lenguaje personalista²³⁹ en relación con el *otro*); y *lo malo*, lo contrario: aquello que, mediante la acción, lo disminuye como tal, tanto a sí mismo como al otro. Heidegger diría, lo que añade o le resta ser al ser.

En estos términos, para que el bien sea tal, o lo es intersubjetivamente o no es bien. De la felicidad puede decirse algo semejante: es otro dato de evidencia —dice Mounier— que la persona sólo puede encontrar su realización en comunidad. Ya Aristóteles había escrito que quien no necesita de su ciudad, o es un dios, o una bestia. Por tanto, felicidad y bien e intersubjetividad son cuestiones fácticas tan inseparables como el anverso y el reverso de una hoja.

Ahora bien. En la llamada filosofía perenne, la felicidad —nacida de la acción y de su desarrollo— sólo puede lograrse cuando la acción alcanza la *areté* o excelencia; es decir, cuando ordena el saber conforme a un principio práctico. Esto sólo sucede cuando en la acción concuerda la idea con su resultado; entonces la acción es perfecta, suficiente. Hay

que mencionar que para el realismo moderado, la voluntad es deseo —posibilidad de alcanzar el bien en tanto ausente— al que ha de sumarse la actuación consecuente. Es la *facultas personae*²⁴⁰ que mueve a todas las demás, inclusive a la inteligencia. Es facultad que quiere —no facultad que piense— y actúa siguiendo aquello que la inteligencia le presenta como bien, movimiento que se detiene en el momento en que logra lo que desea²⁴¹.

Es evidente, pues, que el movimiento es dialéctico. Hay lucha entre el deseo y el mundo opuesto; hay lucha entre la inteligencia y la voluntad; hay lucha entre la concepción del bien y la objetividad del bien...

Alcanzado el bien hay descanso, reposo; “felicidad”; pero “como pueden tenerla los hombres”: parcial, limitada, transitoria²⁴². La eterna y perfecta —dicen pensadores cuyo sentido de la trascendencia se apoya en el Trascendente necesario— es real; pero esa bienaventuranza depende del concurso de la libertad humana orientada por la virtud, como actitud, no como acto aislado, y el concurso de la voluntad divina, tema de la teología.

Así podemos decir que no pocas alteraciones psicológicas se evitarían si se admitiera que la felicidad no es el punto de arranque —aunque su búsqueda lo sea—, sino la síntesis de la dialéctica. Y no es un permanente estado de euforia; es un transitorio estado de paz derivado del inestable equilibrio que lleva consigo su movimiento dialéctico.

La vida buena y satisfactoria para todos —más allá de lo puramente placentero fugaz— es el bien que busca la ética; pero también la política, de tal manera imbricadas que la obra de referencia culmina, en el último párrafo del Libro X de la Ética —cuyo fin no es la *gnosis* sino la *praxis*— como enlace con la Política. Ambas ciencias se identifican en la preocupación por la felicidad humana. Por ello, como señala López Aranguren, que el hombre sea un “animal político” significa que tiene necesidad de superar las formas de vida no autosuficientes para insertarse en la polis, la sociedad autosuficiente; la única que puede hacer posible la acción perfecta, aquella en la que concuerdan principio y fin²⁴³.

Hoy, aunque tenemos que admitir que las sociedades parciales ya no son autosuficientes, ambos principios, como sendos “términos B”, siguen siendo válidos: bien es aquello que todo ser desea o necesita, y

ningún ser humano puede, por sí mismo, obtener por sí solo todos los que necesita para desarrollarse.

En suma, es en la contingencia, en la indigencia y en la orientación de la libertad hacia la consecución de la plenitud, en donde se encuentran los fundamentos de la ética y la intersubjetividad.

.....

IV.2.2) En el pensamiento moderno

Kant no acepta partir del concepto de felicidad, argumentando que es una noción extremadamente subjetiva como para servir de base a la construcción de la ética. Si ha de tomarse en cuenta —parece decir entre líneas el imperativo práctico— deberá referirse a la felicidad de los otros, en cuyo caso se incluye la mía. Sólo es moral considerar a cada persona como fin en sí mismo.

Las significativas diferencias entre la ética de fines y la de deberes, toman derroteros distintos y, en apariencia, irreconciliables. Si las éticas deontológicas acentúan los elementos de autonomía y reflexividad del sujeto con respecto a sus motivaciones y fines para ser aceptados o rechazados —esto es, si el móvil de la acción moral o virtuosa es la acción *per-se*—, las teleológicas afirman que es precisamente la consideración de esos fines lo que da sentido ético a la acción. Es incuestionable que en el plano de lo práctico, resulta casi irrealizable el ideal ascético kantiano que no ofrece una recompensa al esfuerzo moral; la virtud *per-se* sería su propia recompensa.

Beuchot rebate; los universales en abstracto no mueven a nadie:

Kant olvida que para Aristóteles la virtud, que ciertamente es un medio, no puede estar desligada de los fines. Está precisamente en función de ellos. La finalidad objetiva es la perfección del hombre, y la subjetiva es la felicidad. Claro que, así dichas, pueden ser acusadas de reducirse a conceptos formales, vacíos, o que se pueden llenar con cualquier cosa. Cada quien entiende de manera diferente la perfección y la felicidad. Pero aquí la perfección está entendida como la vida teórica, en su máxima expresión, y la vida práctica que se deriva de ella es el máximo de la moralidad, a saber, la búsqueda del bien común, cosa que se realiza en la virtud de la justicia. Allí se reúnen el medio y el fin, la virtud y su objeto,

ya no hay distanciamiento con respecto al medio, sino verdadera aplicación. De modo que la virtud no puede existir sin la advertencia de los fines, como no puede darse un medio sin que sea para un fin²⁴⁴.

A pesar de todo, que el móvil de la acción es la consecución de una suerte de gratificación a la acción buena, puede deducirse del propio Kant, con quien “se señala el comienzo del fin de la concepción onto-teo-lógica de Dios”, dice Lévinas²⁴⁵.

La Crítica refuta los argumentos ontológicos de las causas finales y eficientes de San Anselmo, Descartes y Leibniz y concluye que, si bien no prueban racionalmente la existencia de Dios²⁴⁶ sí prueban que es posible. Pero realidad y posibilidad son dos cosas distintas, de modo que debe ser la razón práctica la que asuma la existencia de Dios como un postulado y no como demostración. Y así, Kant parte de tres como premisas para la razón práctica, asentadas en el orden moral: la autonomía de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de la divinidad que puede hacer justicia y recompensar la acción moral, puesto que es un dato empíricamente constatable que los seres humanos somos injustos.

Aplicando la analogía, hay otro “término B” entre la ética de fines y de deberes: en ambas hay una razón de actuar. El móvil de la acción moral es la obtención de algo que nos hace felices. Lo que varía, ya lo hemos mencionado, es la noción de felicidad y el momento de alcanzarla, como había dicho Aristóteles²⁴⁷.

La premisa ética de arranque de Tomás de Aquino está en los principios metafísicos, en la consistencia de lo real: en el *esse* que es *el* acto, tanto en las cosas finitas como en el alma. *Ser*, dice Heidegger, es “palabra conductora”. El ser, por tanto, es acto actuante del que se desprende el primer concepto práctico o *sindéresis*: *haz el bien* en su formulación positiva, y *evita el mal* en su formulación negativa. La felicidad, diría Tomás, es *a posteriori*.

En Kant, en cambio,

parecen corresponderse la idea de la in-determinación de la libertad con el viraje completo hacia ese querer el deber por el deber, hacia esa voluntad purificada y vacía que prescinde de toda determinación externa a sí misma, de todo contenido proveniente de la naturaleza y de toda finalidad vital. El vacío

(la pureza) de la voluntad en el vacío (la in-determinación) de la libertad²⁴⁸,

y parte del imperativo práctico “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio”²⁴⁹. La exigencia del deber es a priori, y la felicidad está implícita en su observancia.

Ricoeur logra una formidable conclusión analógica que concilia las éticas teleológicas y deontológicas:

La sintaxis del razonamiento práctico que parece más homogénea con los rasgos de la semántica de la acción, es que se apoya en el concepto de razón de actuar, en el sentido de la intención con que se hace algo [...] el razonamiento parte de una razón de actuar considerada como última; es decir que agota la serie de preguntas por el *por qué*; dicho de otra manera, de un carácter de deseabilidad (en el sentido más amplio del término), que incluye también el deseo de hacer su deber²⁵⁰.

Volviendo a la visión intersubjetiva de Hegel, el *yo*, entonces, no es resultado de su propia conciencia aislada, sino resultado de un proceso que es, fundamentalmente, un proceso cultural de socialización. Esta idea la encontraremos después en Gadamer como proceso de formación: *Bildung*.

En Hegel la conciencia se realiza en su plenitud como autoconciencia, la cual también es deseo e impulso hacia el objeto conocido. La conciencia sólo se descubre a sí misma mediante la reflexión, esto es, mediante el retorno a sí a partir de la objetividad. En este retorno a sí misma, la autoconciencia descubre la dinámica de la vida como proceso infinito de diferenciaciones y negaciones. El deseo se dirige a lo viviente, a su semejante y se confronta con él en una lucha de vida o muerte. Esta relación de la conciencia con el objeto también tiene lugar en la historia, en las relaciones entre el amo y el esclavo. La autocomprensión de la conciencia llega a ser posible en cuanto ella es capaz de acceder al sentido de lo extraño, acceso que sólo se da a partir de sucesivas “muertes”.

Pero Hegel habla de individuos, no de personas y, mucho menos, de sujetos, y llama *eticidad* a la coincidencia entre los deseos individuales y los fines estatales. ¿En qué difiere de Aristóteles? A grosso modo, en que

Aristóteles está pensando en la felicidad individual identificada con el bien común objetivo y concreto, y Hegel piensa en la subsunción del espíritu humano en el Espíritu absoluto, abstracto, sólo realizable al final de la historia.

En este sentido, si a nivel individual sujeto es igual a conciencia —dice María Rosa Palazón— la consciencia (como conciencia de sí) sería el final, la labor concluida.

En el aspecto antropológico, que la esencia —identificada con la consciencia— se da al final de la vida, es la afirmación de las corrientes existencialistas. En los aspectos metafísico y ético, el *ethos* es lo originariamente dado como “tabula rasa” —a decir de Aristóteles— que se va edificando por el concurso de la cultura y la libertad. Hay que leer “rasa” en el sentido de la autoconstrucción, no en el sentido de que la conciencia no tenga ninguna impronta en absoluto en el momento de nacer. Aristóteles no es determinista en este aspecto; el existir se nos da “raso”, potencial, para escribir en él la propia vida en la que insoslayablemente está incluido el “otro”. Y por eso, esta escritura es de corte ético. Los actos humanos son siempre, actos morales.

Veamos la argumentación: sujeto moral es aquel que, por un lado, “por definición, es consciente de [...] este sí mismo que se busca y se descubre en su profundidad sin límites”, como escribe Juliana González. Y, al mismo tiempo, es el que actúa con mesura, (prudencia); el que, en su relación con el otro “tiende a lo mejor que puede realizar”²⁵¹. De tal manera que el problema moral se centra en el de la libertad. Hablar de moralidad es hablar de libertad y responsabilidad:

El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre responsable. La libertad, en este punto, no aísla, une; no funda la anarquía; es, en sentido original de estas palabras, religión, devoción. No es el ser de la persona, sino la manera como la persona es todo lo que es, y lo es más plenamente que por necesidad [...] Es un compromiso consentido y renovado²⁵².

Leibniz, aun reconociendo que actuamos en orden a un fin, al concebir la libertad como “espontaneidad de un ser inteligente”²⁵³, antecede a la concepción de libertad tan en boga en nuestros días. Concuerdia con la visión clásica en que la voluntad nunca obra sin motivo; en donde difiere es en afirmar que la inteligencia presenta el mejor medio que la

voluntad sigue fatalmente. Este criterio niega la libertad de elección; el juicio práctico se da después de la deliberación, como se ve en el anexo 8, pero la voluntad detiene a la inteligencia cuando quiere. Es la voluntad la que decide que una cosa sea mejor que otra, dependiendo de lo que desee. La voluntad no yerra, es su naturaleza dirigirse a la obtención del bien. Lo que yerra es el juicio del entendimiento. Queremos lo que queremos querer²⁵⁴.

Al definir Tomás la libertad como *vis electiva mediorum servato ordine finis*, se afirma la ética sobre la base de la deliberación y la libertad. La elección supone deliberación y juicio práctico prudente del entendimiento que presenta valores limitados. Es decir, se elige algo tras el razonamiento prudente acerca de qué es lo mejor para vivir mejor. La vida se teje al hilo de las elecciones; de aquí la fundamental importancia de la *phrónesis*; virtud de virtudes²⁵⁵. “Lo que hace la *phrónesis* en la ética es que, en lugar de buscar el bien abstracto de Platón, universal pero vacío, busca más bien lo que es bueno para el hombre, en esta circunstancia concreta”²⁵⁶.

IV.3) Estructura del *ethos* como reciprocidad de conciencias

Como el objeto de la ética no son los actos tomados aisladamente, sino la personalidad total, conformada por actos externos, hábitos y carácter en orden a lo que los clásicos llamaban la actualización de las potencias contenidas en la estructura natural, hemos llegado al núcleo de la cuestión: el sujeto moral se construye sobre la base de un *ethos* ya dado; no sólo inacabado, sino en perpetua (no en el sentido de lo infinito, sino en el sentido de que termina con la muerte) construcción.

El deseo y la muerte, temas que no abordaré, serán conceptos centrales en Hegel, Heidegger y Lévinas.

El ser humano construye esa morada o carácter (*ethos*) a partir de sí mismo; es, en principio, una autogestión de la libertad, síntesis de la voluntad y de la razón²⁵⁷. La concepción de la libertad está estrechamente ligada a la idea de autonomía, entendida como la capacidad de decidir por sí mismo. Pero la cuestión no sólo se refiere al respeto del orden natural, sino fundamentalmente del orden de la co-existencia, en donde lo ético cobra su mayor sentido y confluye con lo metafísico y lo antropológico, habida cuenta de que si la metafísica se

refiere al existir y la antropología al existir humano, la ética se ocupa del cómo hacer que la vida humana valga la pena de ser vivida.

Ahora bien. A mi juicio, hay varias posibilidades de lectura del *Da* heideggeriano, que no sólo es *ahí* sino también *aquí*. El *Da-sein* es *ser-en-el-mundo*; ineludiblemente *ser-con*. Si se admite que *Da* es metafórico, la traslación de sentido permite ver aspectos diferentes y complementarios del término entre los ámbitos ontológico, ético y lingüístico sin violentar la objetividad de los textos²⁵⁸.

Desde la ontología,

el hombre se presenta de tal modo que es el *aquí*, es decir, el claro del ser [...] En cuanto *ex-sistente* (o arrojado fuera del ser) el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su 'cuidado' el aquí en cuanto claro (despejo) del ser²⁵⁹.

Lévinas, profundo estudioso de Heidegger, desvela la esencia del *Da*:

el análisis de la existencia y de eso que se llama su *ecceidad* (*Da*) no es sino la descripción de la esencia de la verdad, de la condición de la propia inteligibilidad del ser²⁶⁰.

Aunque Heidegger no aborda específicamente el tema de la ética, en la Carta sobre el humanismo escribe:

Una sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del *ethos* [...] «Su carácter es para el hombre su demonio» [...] Si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *yow* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria²⁶¹.

De lo que se trata en lo ético —referido a un *ethos* originario, carácter o conciencia—, es de habitar la zona donde el ser mora, lo que hemos llamado el *ahí* del ser, en un morar distinto al que acontece en el lenguaje; el morar en el *ethos*, el núcleo profundo de la personalidad.

La característica fundamental del *ethos*, acorde no sólo con las concepciones existencialistas sino con prácticamente toda mirada filosófica, es no ser una naturaleza terminada ni tener una fuente

instintiva; por el contrario, contiene en sí la capacidad de elevarse por encima de la sola naturaleza. Esto quiere decir, en lenguaje clásico, que es potencial. En lenguaje contemporáneo, que se autoconstruye, en gran medida gracias al otro; de ahí el título de este inciso.

El tú es aquel en el que nosotros nos descubrimos y por quien nosotros nos elevamos: surge en el corazón de la inmanencia como en el de la trascendencia. No rompe la intimidad, sino que la descubre y la eleva. El encuentro en el nosotros no sólo facilita un cambio integral entre el yo y el tú, sino que crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin este encuentro²⁶².

Desde la antropología, “el ser-ahí es siempre en relación a su *ahí*, es decir, a su mundo, compuesto de entes humanos y no humanos”²⁶³.

Aquí encontramos otro “término B” de singular importancia: estas acepciones de *ethos*, lejos de contradecirse, se complementan. Aunque no me pronuncio por el estructuralismo, reconozco en el *ethos* una estructura ontológica triádica, dinámica, nada simple, conformada de estructuras: (1) un *ethos* dado, (2) potencial; (3) que se autoconstruye por la libertad y que se desarrolla merced a la intersubjetividad. Es lo que Christian v. Ehrenfels, discípulo de Brentano, llama *Gestaltqualität*²⁶⁴.

Hasta aquí podemos decir que *ethos* —en tanto estructura de la conciencia moral— y sujeto moral son términos correlativos, análogos:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia e independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad²⁶⁵.

Esta visión del *ethos* me sugiere el “claro del ser”, el lugar en donde se devela —por obra de la reflexión— la verdad del ser. Es en el centro silencioso de la estructura en donde “se desenreda lo embrollado y se aclara lo obscuro”. Heidegger pregunta:

¿Qué es esta vuelta originaria que tiene lugar en el acontecimiento apropiador? Solamente la acometida del ser como acontecer apropiador del *ahí* lleva al *ser-ahí* a él mismo, y de esta manera a la consumación (a la salvación) de la

verdad fundada en el ente sólidamente, que halla su sitio en el oculto albergar iluminado del *ahf*²⁶⁶,

semejante a lo que en el primer capítulo llamé la “intuición del ser” —experiencia de sí a la que se accede por la reflexión; por tanto superior a ella— que es condición de posibilidad, por analogía, de la intuición del otro, y que supone la interioridad a que se refiere Mounier:

más que un repliegue, un retorno a sí mismo y a su camino [...] El recogimiento [...] no busca un refugio, sino un remanso de las fuerzas para un compromiso mejor. No buscar el silencio por el silencio o la soledad por la soledad, sino el silencio porque allí se prepara la vida y la soledad, porque allí se reencuentra al hombre [...] Hasta se podría decir que el destino central del hombre no es regir la naturaleza ni saborear la propia vida, sino realizar progresivamente la comunicación de las conciencias y la comprensión universal²⁶⁷.

Para Lévinas, esta intuición es lo que para Heidegger fue comprensión. Después de siete siglos de abandono, el autor lituano rescata la noción del ser como verbo, y en *Ensayos para pensar en otro* escribe:

la filosofía de la existencia se desvanece ante la ontología. El hecho de estar embarcado, el acontecimiento en el que me encuentro comprometido, al estar ligado como lo estoy a aquello que debía ser mi objeto por vínculos irreductibles a pensamientos, esta existencia se interpreta como comprensión. Así es como el carácter transitivo del verbo conocer se transmite al verbo existir²⁶⁸.

Es éste otro nivel donde metafísica y ética “se dan conjuntamente retroalimentándose una a la otra”²⁶⁹. Cuando esta actividad se dirige al otro, fundada en el principio metafísico de la sindéresis —principio tan universal como analógico— que orienta la naturaleza humana, llego al nivel más profundo de la intersubjetividad y su norma básica: *haz el bien y evita el mal*, principio que, como hemos insistido, se descubre por el intelecto.

La relación con la alteridad es propia de la *ex-sistencia* humana que se desarrolla merced a unas cuantas normas intrínsecamente impresas, entre las que la libertad tiene ámbito privilegiado. Por tanto, contra lo que Kant afirmara, la ética es —como otro “término B”— una

experiencia de autonomía y de heteronomía que sustenta la vida entre los sujetos, puesto que no somos mónadas aisladas. En el seno de esta experiencia residen la solidaridad y la conciencia históricas. Es a partir de la facticidad, contingencia e indigencia humanas, que se alcanza la conciencia de *ser-en-el-mundo*.

Pero,

“ser deudor” es la condición existencial de posibilidad [...] de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles. [...] La moralidad se funda en el hecho ontológico de que el hombre es un ser al que le falta ser; que siempre esta en deuda de hacerse, de cuidarse existencialmente en su mengua. Sólo que todo parece indicar que se trata de una “deuda” que el individuo tiene contraída únicamente consigo mismo²⁷⁰.

Falta el otro.

En Heidegger, ser deudor significa abrir-se y comprender-se; sentir el mundo como tal, y encontrar-se. Significa sentirse *eyectado*, arrojado en él, percibir la propia indigencia, saber-se ónticamente ser-a-la-muerte —que termina con todas las posibilidades— último existencial que recuerda el devenir hegeliano de la esencia descrito en la metáfora del capullo²⁷¹:

Mientras es, aun no es lo que será: *es*, en cierto modo, *lo que aun no es*, en lo cual entra ya a su fin: la muerte. Mas en cuanto el *ser ahí* es ya todo lo que aun no era, en cuanto llega a su fin, deja de ser *ser-en-el-mundo*, deja de ser²⁷².

El morir del *ser-ahí* no es como el suave “finar” de los entes

que finan dejando de ser como un pan que se consume, una lluvia que cesa; el *ser-ahí* no fina como estos entes: el pan y la lluvia finan dejando de ser a la mano o como objeto; el *ser-ahí* no fina dejando de ser a la mano o como “objeto” porque no es un ente a la mano o un objeto. Si el ser en el mundo era, en la unidad de su raíz “cura” y su fin es la muerte, ésta ha de comprenderse, por tanto, como fin de la cura. Esta era, ante todo, existencia, proyección, *pre-ser-se*, ser del *ser ahí* en relación con lo que aun no es²⁷³.

Estos conceptos —ser deudor y la muerte del otro— serán reelaborados y orientados por Lévinas hacia la intersubjetividad.

IV.4) El reconocimiento del *otro*

¿Cómo “curar-se-de” la angustia de *ser-yecto*, del temor ante la ineludible muerte? ¿Cómo pro-curar por los demás seres-en-el-mundo y los entes a-la-mano? En otras palabras, ¿cómo pro-yectarse sabiéndose deudor existenciarario?

Antes de Heidegger, en Schopenhauer hay un antecedente: ¿cómo ensanchar la “forma fenoménica” del *yo* ególicico? Y rompe el mito del poder absoluto de la razón, trasladándolo a la voluntad, en la búsqueda de su apertura, cuya condición de posibilidad es la supresión del *principium individuationis*:

Para aquel noble carácter que imaginamos, [del sabio, la diferencia entre su persona y la de los demás] es casi nula; el *principium individuationis*, la forma fenoménica, no le tienen tan fuertemente esclavizado, sino que el dolor que ve en los demás le afecta casi tanto como el suyo, por lo mismo trata de establecer el equilibrio con sus semejantes y renuncia a placeres y se impone privaciones, para aliviar males ajenos [...] La idea de identidad de esencia (voluntad) entre nuestro ser y los fenómenos ajenos, son al mismo tiempo la confirmación de esa idea; nos hacen ver que nuestro verdadero yo no existe sólo en nuestro individuo, fenómeno aislado, sino en todo lo que alienta. Por esto el corazón se siente aliviado, mientras que el egoísmo le oprime²⁷⁴

Lévinas sigue una línea similar, supera a Husserl y a Heidegger —para quien la cura va en el sentido “de reconducir al hombre a su esencia”, y humanismo en meditar y preocuparse de que el hombre sea humano y no inhumano²⁷⁵—, y en este *curar-se* lee la máxima posibilidad del *ser-ahí*, que, además de ser *yecto*, también es *pro-yecto* de trascendencia, el deseo existencial por antonomasia que “constituye la cualidad misma del hombre”²⁷⁶. Y propone un sistema filosófico en el que el fundamento de la subjetividad es el acto ético de intersubjetividad, entendida ésta como el reconocimiento de la alteridad, en sentido opuesto al de Hegel.

Lévinas denuncia la filosofía de la Totalidad escrita con mayúscula. El concepto ‘totalidad’ define la intención que ha acompañado a la

filosofía occidental durante todo su desarrollo y cuya característica puede sintetizarse —en palabras de Lévinas— como “una reducción de lo Otro al Mismo”, como una categoría violenta de la mismidad contra la alteridad. El modo de filosofar moderno, dice, ha situado el valor y sentido de la vida humana en sus logros epistemológicos, sometiendo al individuo a la fuerza despótica del Todo que entiende como “poder”: o alienando al Otro, o reduciéndolo a mero objeto de conocimiento. O bien, aplastándolo como si fuera el gran obstáculo de la libertad del Mismo. Considerar al Otro en tanto Otro significa, de entrada, poner en cuestión la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro como el único paradigma de constitución de sentido.

Desde su mirada de judío ante el holocausto —no obstante la violencia racial de que fue objeto, el exterminio de su familia y su experiencia en campo de concentración— centra la mirada en la injusticia y el asesinato más allá del hecho físico, y propone una nueva visión de subjetividad e intersubjetividad al orientar la *Sorge* hacia el *rostro* del *Otro* que se nos da a la intuición:

No viene a mi encuentro desde el ser en general (es decir, desde el concepto al que Lévinas llama “dicho”). Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato²⁷⁷.

Así pues, los dos problemas fundamentales, a partir de los cuales se organiza el pensamiento de Lévinas, se encuentran en las primeras líneas de *Filosofía y trascendencia*: la necesidad de trascendencia que experimenta todo ser humano ante la inminencia de la muerte, y el reconocimiento y acogida del Otro, que constituye su condición de posibilidad.

La cura, entonces, ya no se referirá sólo a la propia angustia, sino al temor por el otro. Es, más que huída, la posibilidad de encontrarse²⁷⁸, no en la *Totalidad*, sino en el *Infinito*. El *yo* sólo se descubre como tal ante el *no-yo*, ante el Otro y ante el mundo, aunque éste aparece muy diluido²⁷⁹. Lévinas busca rescatar al sujeto relacional —proteico, abierto a la alteridad— frente al individuo moderno de conciencia egóica: cerrado, independiente hasta la autosuficiencia, dominador. El yo

cerrado de la modernidad, que ha endiosado la razón, la voluntad y el engañoso *principium individuationis* que Schopenhauer había denunciado. “Mismo” parece querer decir esto:

El sujeto como Yo es lo que se sostiene, se posee, es dueño de sí mismo y del universo. Por consiguiente este sujeto es *comienzo* [...] Garantiza el universo como si existiera antes de todas las cosas. Incluso si llega tarde, es como si estuviera antes de todas las cosas: gracias a la historia puede conocer lo que existía antes de él. Pero el comienzo es también terminación: el fin de la historia es la plena posesión de sí mismo, la plena presencia en él²⁸⁰.

“Otro” es aquello que no soy yo. O —como dice Lévinas—, el Otro no es un ser que, en relación a mí, es de otro modo, sino que es *otro modo de ser*. Es decir; no es la categoría de la diferencia lo que constituye lo esencial de la ética levinasiana, sino la categoría de lo excepcional. Carácter único y singularidad son conceptos distintos.

La cuestión del ser es la justificación del ser con otros. Por línea religiosa —distinta a la de Mounier²⁸¹— rechaza la “decadencia individualista que ha aislado a los hombres en la medida que les ha envilecido”²⁸², y sitúa el problema fundamental de la filosofía, el problema del ser, como problema moral. Por esto, la filosofía en primer lugar se presenta como ética: la cuestión por excelencia, o la primera cuestión, no es por qué existe el ser y no la nada, sino ¿tengo yo derecho a ser?

Es decir; “lo esencial de la ética está en su intención trascendente”²⁸³. La esencia de la ética se encuentra en el ámbito de la trascendencia, de ahí su estatuto —superior a cualquier teorización— que nace, fundamentalmente, de la indignancia:

La relación con otro es la relación ética. En Heidegger, la relación ética, el *Miteinandersein*, estar-con-otro, no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo; no ocupa el lugar central. *Mit* es siempre estar al lado de [...], no es la apertura del Rostro. No creo —dice Lévinas— que [Heidegger] piense que dar, alimentar a quien tiene hambre y vestir a quien está desnudo sea el sentido del ser o esté por encima de la tarea de ser²⁸⁴.

La *Sorge* dirigida al otro es, entonces, además de posibilidad de encontrarse, la realidad del encuentro con “el único ser con quien no

puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento”²⁸⁵. La auténtica subjetividad se instaure en el momento en que el yo, al ser proyectado hacia el exterior por la intencionalidad, no regresa a sí mismo sino que se abre a la alteridad mediante el reconocimiento del Otro, a quien acoge como “huésped”.

Su reflexión se centra en el intento de superar toda teoría ligada al *logos* como conciencia (al que opone el *Decir*, la palabra que calla ante lo inefable), y a toda presunción de presencia de lo trascendente —inmediata o participada— que debe ser superada, puesto que esta presencia substituye la trascendencia misma. Tal superación sólo es posible por la ética que se convierte así, según Lévinas, en el presupuesto mismo del ser y en la auténtica expresión filosófica.

Hay que aclarar lo que Lévinas entiende por “*ser*” y por “*logos*” “El *Da* del *Da-sein* que es al mismo tiempo pregunta y comprensión del ser como verbo, es un fundamento sin fondo”. *Logos* es el *Dicho* que se pronuncia desde la inmanencia²⁸⁶.

La ética, entonces, es la salida del ser; el lugar de la metafísica como meta-teología, meta-ontología, meta-fenomenología. Inclusive, como meta-ética en el sentido que ésta no es un conjunto de reglas de conducta ni un sistema jerarquizado de valores, sino mucho más. Así entendida, la ética es, parafraseando a Lévinas, la meta-apertura al Otro en la relación cara-a-cara, pues sólo el encuentro con el Otro en su radical alteridad e indigencia, presupone y refleja la alteridad originaria, lo trascendente, lo verdaderamente Otro del ser:

La trascendencia es lo que nos hace frente. El rostro quiebra al sistema. La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe [...] Lo reconozco, es decir, creo en él. Pero si ese reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento²⁸⁷.

Ya mencionamos que la necesidad de fe es existencial.

En la línea argumentativa de Lévinas, el Otro es “huella”, el rastro del Infinito; pero un rastro no de su presencia, sino de su ausencia, como el Decir es silencio:

Lo infinitamente exterior se hace infinitamente interior, bajo la forma de mi voz que da testimonio de la ruptura del secreto interior, de la ruptura del mismo hecho de dar señal²⁸⁸.

Huella mediata del totalmente Otro frente a los que han sido, especialmente frente al cristiano²⁸⁹. El “último dios” heideggeriano...

Buscamos el acceso a una noción no ontológica de Dios a partir de cierto des-inter-és; buscamos la salida de la ontología a partir de la relación con el prójimo en su diferencia, que hace imposible la objetividad (la cual implica siempre contener un contenido), que es una responsabilidad hacia el otro donde el propio Decir es una especie de exposición añadida sin ninguna protección. Este mismo Decir es una forma de entregarse [...] que se expresa en la palabra *rehén* que significa *sustitución*²⁹⁰.

Lévinas se rebela contra la serie de mediaciones —predominantemente de la ontología moderna— que han cerrado el paso a la dimensión propia de la trascendencia (el Infinitamente Otro) opacado por la Totalidad, la mediación más radicalmente incisiva. La filosofía occidental, por tratarse de una filosofía del ser y de su comprensión (entendido como sustantivo, no como verbo; es decir, como *logos*), es por eso una filosofía de la inmanencia, de la autonomía y del ateísmo. Pero la alteridad de la trascendencia no puede hacerse completamente signo; sólo puede hacerse rastro, traza, huella que revela la diferencia, que es presencia de una infinita ausencia. Es decir, es el símbolo a que me referí en el inciso 1.3 del capítulo I.

De la trascendencia no es posible ningún conocimiento, sólo cabe hablar de ella a través del signo que la manifiesta, y este signo es el “rostro” del Otro. Lévinas le llama *visage*. En la esfera de lo inmediato, Rostro es el hombre cualquiera, el prójimo, el hombre indeterminado, no la máscara (*personæ*) con que nos presentamos al mundo y a nosotros mismos. Rostro es lo que nos sitúa en y frente al mundo. Rostro es la mirada del otro en mi mirada. Rostro es reflejo de una realidad más profunda, tajante, inefable; que interpela, cuestiona, compromete. Rostro es, al mismo tiempo, acceso y revelación del alma; en suma, el lugar más profundo del *ethos del otro* desde donde se “hurga al absoluto”²⁹¹. Dice Lévinas:

El alma, substancializada como una cosa, es, desde el punto de vista fenomenológico, lo que se muestra en el rostro no cosificado, en la expresión [...] Lo que Descartes substantifica, [...], lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las Ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como *rostro*. Sin esta fenomenología, nos vemos empujados a la substancialización del alma²⁹².

El significado profundo del *visage* me es más claro desde la belleza de la poesía:

¿De qué servirían los luceros,
de qué servirá la mañana,
de qué servirá la tristeza,
de qué servirá la calma,
si no pudiera reflejarse
en mi *rostro*?²⁹³

Desde mi interpretación, el Rostro es, en palabras de Heidegger, “el claro del ser”. El lugar en donde se revela el ser a sí mismo.

Ahora bien. La relación con el Otro nunca es de expropiación, de dominio, ni extensión de la propia subjetividad. El sentido del discurso ético es hacerse responsable del Otro en su alteridad. Si el Otro, el rostro, la trascendencia, se hiciera presente a modo de signo, de significación, sería tematizado y mediatizado por el *logos* y, en consecuencia, reducido a lo Mismo. Y lo auténticamente ético es la sustitución del Mismo por el Otro

El sujeto, el famoso sujeto que reposa sobre sí mismo, queda desarmado por el otro, por una exigencia o una acusación sin palabras y a la que no puedo responder con palabras, pero cuya responsabilidad no puedo rechazar. La posición de sujeto es ya su deposición. Ser Yo (o no Yo) no es la perseverancia en el ser, sino la sustitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida²⁹⁴.

Así, el discurso ético auténtico resulta ser aquél en el que subyace el binomio culpable-inocente. Soy deudor existencial, pero del Otro; éste es el único lenguaje que no se reduce a comunicar, que no suprime al Otro por el poder de la conciencia antepuesta, sino que el reconocimiento, respeto y permanencia del Otro, permite trascender la inmanencia hasta alcanzar lo totalmente Otro del ser, hasta ser sustituido por éste:

La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o “morir mil muertes” por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si se fuera culpable*. Es la proximidad definitiva. *Sobrevivir como culpable*²⁹⁵.

Para separarse de la concepción heideggeriana, y situar la morada del ser, no en el mundo ni en el lenguaje, sino en el Otro, Lévinas refuta diciendo:

La existencia humana (o *Da-sein*) se deja definir en su *Da* (estar en el mundo) mediante tres estructuras: *estar por delante de sí* (proyecto); *estar ya en el mundo* (facticidad); estar en el mundo como *estar al lado de* (al lado de las cosas, al lado de lo que se encuentra dentro del mundo)²⁹⁶.

Con la proximidad del Otro, Lévinas lleva a su máxima expresión la crítica del modelo filosófico en la relación con el Otro. El acceso verdadero al Otro se da en el nivel del *ethos*; es un movimiento de trascendencia más allá de la historia, la política y el horizonte mismo del mundo, en el que lo *Infinito* de la alteridad sobrepasa a la *Totalidad*. La verdadera metafísica es, entonces, no una experiencia cualquiera, sino la experiencia ética por excelencia, caracterizada por la trastornante “disimetría de la relación [que] me mantiene *desparejado* respecto al otro”²⁹⁷. El Otro no es para mí del mismo modo que Yo soy Otro para él; no somos espejos. Contra lo que la psicología suele afirmar, este punto es difícilmente rebatible: somos totalmente otros en la singular participación del “mismo”.

En esta relación alejada del poder, el Otro se torna viuda, huérfano, pobre, extranjero (en sentido bíblico) y, en general, próximo (prójimo), al que es preciso mirar y escuchar. A diferencia de Buber, para quien el *Yo* se dice siempre inseparablemente de las palabras primordiales *Yo-Tú* y *Yo-Ello* en una tensión dialéctica entre compenetración y separación, para Lévinas la subjetividad es ante todo responsabilidad, sustitución, vulnerabilidad ante el rostro del Otro. Pero esa subjetividad no se pierde extáticamente en la relación, sino que conserva la separación:

A través de la sustitución no es la singularidad del yo lo que se afirma, sino su carácter único. Lo propio de esta situación

de yo-rehén es escapar del concepto que inmediatamente le da una armazón y lo asienta²⁹⁸.

En la perspectiva levinasiana, como en cualquier otra dirigida sobre el acontecimiento de lo intersubjetivo, la subjetividad se encuentra existencialmente comprometida frente a la alteridad. Schopenhauer había descrito la condición de la buena conciencia:

satisfacción que toda acción desinteresada proporciona. Nace de que tales acciones, como producidas por la idea de la identidad de esencia en nuestro ser y los fenómenos ajenos, es al mismo tiempo la confirmación de esa idea: nos hace ver que nuestro verdadero yo no existe sólo en nuestro individuo como fenómeno aislado, sino en todo lo que alienta. Por esto el corazón se siente aliviado, mientras que el egoísmo lo oprime²⁹⁹

El rostro es lo infinitamente presente. Entre lo Mismo y lo Otro, no cabe hablar de anverso y reverso, ni de relación especular. Tampoco hay mediación posible; si la hubiera, el otro quedaría suprimido. Por tanto, para romper la ontología —que constituyó el horizonte de la totalidad en la modernidad—, y superar la conciencia egófica de la fenomenología, la única salida es oponer hasta sustituir al Mismo por el Infinito totalmente Otro del ser. Sólo reconociendo la alteridad será posible superar la totalidad, pasar de la inmanencia a la trascendencia. Sobra decir que, a pesar de Lévinas, su propuesta deja entrever a la base la impronta de la dialéctica hegeliana.

Aunque me es difícil separarme de la belleza de los textos levinasianos, y de su orientación hacia el *Infinito* y la *Trascendencia*, hay que recordar que el sedimento de su pensamiento es fenomenológico; pero, podríamos decir, en sentido opuesto al *yo*.

Por una parte, en su afán por fundamentar un pensamiento del Absoluto, suprime el *logos* y lo separa del *rostro* tal manera que lo convierte en el absolutamente inefable, absolutamente incognoscible, absolutamente incomunicable, donde deja entrever la impronta kantiana. La ética —según Lévinas— se genera en la relación con el Otro, en la tematización del rostro, signo por excelencia del Otro, que es traza, rastro, huella del Infinito. Ofrecer un signo del Infinito —dice— supone reducirlo a significado del signo, a tema, a categoría lógica, a lo Mismo. Lo paradójico es que no es posible abordar el tema sin los instrumentos del *logos*, por muy reducidos que éstos sean. Y el signo, de

hecho, ya es una suerte de logos. Es una metáfora; la manera de decirse de una ausencia. Y la metáfora es también *logos*.

Y por la otra, si bien es cierto que combate el centralismo y el solipsismo del *yo*, y destaca la acción ética frente a la teoría, así como sustituye al Mismo por el Otro, parecería como si de la misma manera estuviese sustituyendo la fenomenología del *yo* por la fenomenología del Otro. Dicho de otra manera, si en la fenomenología subjetivista de husserliana desaparece el Otro, en la antropología antisubjetivista levinasiana, desaparece el yo. Intentando construirlo a partir del Otro, lo diluye. Y, en consecuencia, al Otro. La relación es, siempre bilateral. Es intersubjetiva.

Y si la fuente última de la moralidad reside en el *ethos* —ese *Da* más donde se asienta la personalidad— como estructura de la conciencia en cada caso mía, ¿cómo sostener la relación con el Otro si el *yo* ha sido sustituido, suprimido, si sus contornos han sido desdibujados?

La propuesta de Lévinas (con la salvedad de los místicos que sin duda los hay), se antoja tan poco realizable como la kantiana respecto al deber. Si *En el prójimo como interlocutor* plantea la preeminencia de la comprensión sobre el amor³⁰⁰, en *Más allá del rostro* afirma la preeminencia de la responsabilidad sobre el amor. No basta una consideración pasiva de la propia subjetividad, dice Lévinas, sino que hay que olvidarse de ella en beneficio de los otros. El interés por el hombre no conduce a una nueva antropología, sino que debe dar lugar a la acción ética, en la que nos preocupemos efectiva y realmente por el prójimo hasta sustituirle en la atención de sus necesidades. Naturalmente estamos de acuerdo con esta afirmación, aunque preferiría mediatizar la sustitución por la *cura* heideggeriana: cuidado, atención, solicitud, preocupación.

Pero en la experiencia humana cotidiana, me permito disentir. Por un lado, la responsabilidad nace de una decisión de amor, no de la voluntad fría y descarnada. Sólo los estímulos del amor y la libertad actualizan y personalizan la exigencia ética que rompe el solipsismo que, de otra manera, seríamos incapaces de asumir. “El hombre es, fundamentalmente, un ser que decide. En el amor ningún yo es impulsado por un ello, sino que el yo es quien decide por un tú”³⁰¹.

Así como en Kant la sola voluntad no basta para hacer el deber por el deber mismo, de la misma manera, por una parte, la sola

responsabilidad no basta para ver en el extranjero desconocido y absolutamente Otro el móvil para sustituirme por él. Y por la otra, Lévinas rebasa el nivel ético para situarse en el religioso que implica o supone una necesaria confesión de fe. Pero la ética, el más alto nivel de la racionalidad que en este trabajo no nos proponemos rebasar, nos permite aplicar la sindéresis aún no profesando ninguna religión.

Es claro que el yo trascendental y egocentrista, el privilegio moderno de la identidad sobre la diferencia ha de ser superado, pero admitir la propuesta levinasiana tal como la presenta, implicaría desaparecer al yo para dejar paso al Otro por el que el sujeto es, irremediablemente, culpable y rehén. Sin embargo, es indiscutible el valor de la exigencia de sustituir nuestro pobre concepto de responsabilidad y, al margen de todo subjetivismo, sabernos responsables —por acción, omisión, indiferencia, apatía o egoísmo— de lo que objetivamente está mal en nuestro mundo y en nuestro tiempo.

Habíamos dicho que si lo universal es imposible, también lo es el particular. Si lo permanente no es, el cambio tampoco. Y viceversa. Y habíamos mencionado que privilegiar dogmáticamente un extremo, invierte de tal manera la realidad que sacrifica el opuesto y mantiene intacta la dicotomía inicial. Análogamente, desde la mirada ética es factible afirmar que, sin el Otro, la visión del yo es imposible. Pero es igualmente inadmisibles la desaparición del yo en su sustitución por el Otro. ¿No era esto lo que Hegel había propuesto en función de un “otro” Estado?

IV.5) El *ethos* como “sujeto moral”

En este momento de la reflexión, y hacia la recuperación del sujeto, estamos en condiciones de retornar a la pregunta con la que iniciamos el capítulo III de esta investigación. Si prescindimos de cualquier rigidez metodológica tradicional —para la cual la metafísica es la ciencia primera— y colocamos a la ética como su reverso, (en tanto ambas ciencias se preguntan por el ser y su sentido, la primera a nivel entitativo y la segunda a nivel operativo), ¿cabe admitir que *ethos* sea el nuevo nombre de aquel elemento subsistente por sí que hemos buscado, la substancia espiritual, a la que el accidente del hábito es capaz de hacer cambiar, tema metafísico por excelencia?

Si prescindimos —insisto— de la metodología monolítica de la modernidad, mi respuesta es afirmativa. Whitehead afirma que la vida, en primer lugar, lucha por su supervivencia. En segundo por vivir bien, y en tercero por vivir mejor. Y la única manera de vivir mejor es a través de constantes superaciones de esquemas lógicos interpretativos de la realidad. Justamente la hermenéutica analógica aspira a esa superación constante; el saber no es privilegio de uno solo, y quien no admite reformulaciones del propio discurso

lleva a cabo el autoritario poder de dominio que genera una desigualdad fonológica e impositiva, orientada a borrar la potencialmente rebelde y enriquecedora diversidad que siempre amenaza con destruir las normas homogeneizadoras del dominio. Donde hay homogeneidad es en la muerte, no en la vida³⁰².

Si me atrevo a prescindir del esquema clásico que afirma la metafísica como filosofía primera, es en aras de que el pensamiento se ocupe de un mejor vivir para el sujeto. En última instancia, “el hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal [...] es el hombre con el hombre”³⁰³. El gran analógico que era Aristóteles, hasta donde lo entiendo, estaría de acuerdo.

Si tomamos en cuenta que “la comprensión del ser —según Lévinas— no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano”, coincidimos con la afirmación levinasiana: el hombre todo es ontología³⁰⁴. Pero al mismo tiempo, todo en él, en tanto sus actos son humanos e intersubjetivos, es moral: racional, libre y responsable.

Hemos encontrado que las características de la substancia son análogas a las del *ethos*, tanto como para considerar a éste el sujeto moral; pero hay que tomar esta afirmación con cuidado. La premisa de base para establecer la analogía, la dejamos asentada en el capítulo II: el ser no se identifica con la substancia —como decía Aristóteles— ni con la esencia, sino con el acto de existir. Y se manifiesta a través de sus trascendentales, no de sus accidentes.

Si la segunda realidad más analógica es el ser, esa propiedad se extiende a todo lo que existe: la substancia (o ente) es análoga; el sujeto es análogo también. Lo que difiere son los planos: desde la metafísica, se

habla de substancia. Desde la antropología, Heidegger le llama ente, “aquel que pregunta por el ser”; Boecio, persona “substancia individual de naturaleza racional”. Desde la ética, Mounier se refiere al sujeto como la más alta expresión de la persona: es el modo de ser espiritual. Es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser; un poder de trascendencia interior al ser.

Desde la hermenéutica analógica, el *yo* que se identifica con el sujeto moral es la síntesis de las tres ciencias.

Por una parte, substancia y *ethos* se ubican en el mundo del espíritu, en cada caso mío, que subsiste por sí en tanto la persona existe. Y de ambos hay que decir, no tanto que se actualizan, sino que se manifiestan.

Otro punto de confluencia entre la substancia como forma espiritual y el *ethos* es su capacidad de modificarse. Ningún accidente es capaz de cambiar a la substancia, salvo el hábito. Ocurre con el *ethos* que los actos y hábitos no sólo lo manifiestan sino que, simultáneamente, lo configuran: le dan forma, contenido, comunicabilidad y posibilidad de expansión. Y el hábito lo modifica evidentemente: las virtudes fortalecen a la persona mientras que los vicios la debilitan. O, como diría Heidegger, el hábito puede “añadir o restar ser al ser”.

Por otra parte, la substancia es permanente en cada caso, y diferente en cada caso. El *ethos* contiene dos elementos estables y permanentes, idénticos para todos: las características de la estructura humana y la triple relación que la persona establece con lo que lo trasciende. Pero difiere en cada caso singular por la peculiaridad de sus circunstancias, como sostiene Ortega al decir “yo soy yo y mi circunstancia”.

La hermenéutica analógica me ha permitido expandir tanto las fronteras metodológicas como las del *yo*, y, recordando que la analogía tiende más a la diferencia que a la semejanza, al aplicar a nuestro tema la analogía de proporcionalidad impropia —A es a B como B es a C—, hemos llegado al más significativo de los “términos B” como frontera que une y distingue: lo que los clásicos llamaron “substancia espiritual humana” es una estructura íntima que en el nivel metafísico es análoga a lo que en el ético conocemos como *ethos*: aquello dado, potencial, que subsiste por sí en la trascendencia de sus obras; lugar dinámico que se manifiesta en actos y actitudes voluntarios, y que se construye en la relación con la alteridad. El sujeto moral.

Habida cuenta de que la analogía señala más las diferencias que las semejanzas, a manera de recapitulación veamos los puntos de confluencia y de divergencia entre la substancia —ente en sentido pleno— y el *ethos*, como sujeto moral:

La substancia

- Es un principio activo, independiente y estable.
- Existe en sí y por sí; tiene suficiencia ontológica, consistencia.
- Es la parte ontológicamente fuerte del ser.
- En términos kantianos, es fenómeno más noumeno.
- Es potencial, por tanto, susceptible de cambio. Su esencia es estable y se manifiesta por sus accidentes, que son la parte actual.
- La substancia más sus accidentes originan el dinamismo de su naturaleza. Su proceso de realización está orientado a la perfección del ente.
- Se conoce en el fenómeno. Es sustrato y modalidad.
- Es continua, pero potencialmente divisible por la cantidad dimensiva. En el aspecto físico, es relativamente divisible; hay un límite de divisibilidad a partir del cual, se destruye al ente.
- Es objeto de inteligencia, no sensible ni imaginable.
- Explica la historicidad y la evolución del ente.

El *ethos*

- Es la parte ontológicamente fuerte del individuo.
- Es susceptible de cambio por el hábito. Su esencia es estable y se manifiesta por los actos y los hábitos del individuo.
- Es dado y potencial; susceptible de cambio. Sus actos y hábitos son la parte actual.
- Es dinámico, orientado naturalmente al proceso de perfección del individuo.
- Se conoce por sus operaciones. Es sustrato y modalidad de actos.
- Es el conjunto de actos y hábitos de un individuo; su naturaleza es dinámica.
- Se explica por la historicidad, y explica la evolución del sujeto.

En cuanto a sus diferencias con la substancia, hay que decir que

- No existe separado del ser completo; es decir, no tiene suficiencia ontológica. Pero no es accidente, aunque manifiesta al ser.
- No es fenómeno ni noumeno. Es el núcleo profundo de la persona.
- Es continua su parte material. No lo es su forma. Como unidad, indivisible.
- No es objeto de inteligencia, sino realidad objetiva y sensible.

He encontrado que el sujeto en concreto también es dialógico y analógico: es este ser mío situado entre el mundo de la materia y el mundo del espíritu de tal suerte que al mismo tiempo que los separa, sirve de puente entre ambos

Ese yo sujeto de todas las acciones que pasan, espectador fijo de las cosas que cambian, unidad de la vida propia y de la historia del mundo, eso es la persona. Hay, pues, en el hombre, algo que pasa y algo que queda, algo que transcurre y algo que permanece, algo de tiempo y algo de eternidad³⁰⁵.

Y he encontrado también que, si la última norma de moralidad es la conciencia, el *ethos* es el “claro” en donde se descubre el ser. Como bellamente dice Víctor Frankl, el *ethos* como estructura de la conciencia —que de alguna manera también se análoga sin identificarse con sujeto moral, en tanto que todos los actos humanos son morales— es “el lugar incontaminado que Dios se reserva a sí mismo para comunicarse al corazón de los hombres”.

²⁰⁸ Cfr. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, p. 130.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 127

²¹⁰ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 31

²¹¹ M. Beuchot, *Tratado...*, pp. 140.

²¹² Cfr. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el otro*, pp. 178 y 185.

²¹³ J. L. Calvo Martínez, *Introducción a la Ética Nicomaquea*, p. 7

²¹⁴ Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 314.

²¹⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 356.

²¹⁶ Cfr. M. Beuchot, *Metafísica y persona*, pp. 121-22.

²¹⁷ E. Mounier, *La revolución personalista*, p. 205. Obrar no es lo mismo que actuar. Obrar tiene significación predominantemente moral.

²¹⁸ M. Beuchot, *Tratado...*, pp. 130-131.

²¹⁹ *Ibid*, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 122

²²⁰ *Ibid*, p. 120

²²¹ Cfr. *S. Th.*, q. 1, a. 1. En Tomás de Aquino necesidad y libertad se oponen. Distingue entre “actos del hombre” en los que no intervienen razón ni voluntad; no hay libertad en ellos y, en consecuencia, tampoco responsabilidad. Y “actos humanos”, en los que interviene la voluntad iluminada por el entendimiento. Los primeros son necesarios, determinados y determinantes. Los segundos son contingentes, in-determinados. En esta contingencia se basan la libertad y la responsabilidad moral.

²²² E. Mounier, *op.cit.*, pp. 13-14.

²²³ Cfr. Anexo 7.

²²⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 18.

²²⁵ E. Mounier, *El personalismo*, pp. 16-17.

²²⁶ M. Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, p. 31.

²²⁷ E. Mounier, *El personalismo*, p. 58.

²²⁸ El escalón básico de Maslow es el de las necesidades fisiológicas, hambre y sed. Cuando el ser humano tiene ya cubiertas estas necesidades empieza a preocuparse por la seguridad de que las va a seguir teniendo cubiertas en el futuro y por la seguridad frente a cualquier daño. Una vez que se siente físicamente seguro, empieza a buscar la aceptación social; quiere identificarse y compartir las aficiones de un grupo social. Cuando está integrado en grupos sociales empieza a sentir la necesidad de obtener prestigio, éxito, alabanza de los demás. Finalmente, los individuos que tienen cubiertos todos estos escalones, llegan a la culminación y desean sentir que están dando de sí todo lo que pueden, desean crear. El hombre autoconstruido, según Maslow, desea verdad, en vez de la deshonestidad. Bondad, mejor que maldad. Belleza, no vulgaridad o fealdad. Unidad, integridad y trascendencia de los opuestos, en vez de arbitrariedad o elecciones forzadas. Vitalidad, no pobredumbre o mecanización de la vida. Singularidad, no uniformidad blanda. Perfección y necesidad, no inconsistencia o accidentalidad. Realización, en vez de ser incompleto. Justicia y orden, no injusticia y falta de ley. Simplicidad, no complejidad innecesaria. Riqueza, no empobrecimiento ambiental. Fortaleza, en vez de constricción. Ludicidad, no aburrimiento, ni falta de humor. Autosuficiencia, no dependencia. Búsqueda de lo significativo, no sensiblería. Véase en *Toward a Psychology of Being* (1968).

²²⁹ Cfr. M. Beuchot, *Metafísica y persona*, pp. 15-17.

²³⁰ Cfr. T. de Aquino *S. Th.* I, II, q. 91, a.2.

²³¹ Cfr. *Ibid*, q. 94, a. 5.

²³² M. Beuchot, *Tratado...*, p. 129.

²³³ 1792 a. C. Más rígido en algunos aspectos y más blando en otros que la ley mosaica, antecedente del “amarás al Señor tu Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”; o la ley de oro “no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”. El mito afirma que la primera fue dictada por Marduk, la segunda por Yahvé. Nadie cree hoy que hayan bajado los dioses del cielo para sentarse junto a los autores humanos; son recopilaciones antiquísimas de las tradiciones morales nacidas de ese impulso que, por virtud de su propia naturaleza, tiene la persona de descubrir su ley interna. Lo que han hecho estas revelaciones ha sido acelerar el proceso racional de desvelación.

²³⁴ Cfr. *Ética a Nicómaco*, Lib. I, 1094a – 1103b.

²³⁵ Cfr. Martha Nussbaum, *Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico*, p. 71.

²³⁶ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 29.

²³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, II, q.1, a.1, ad.2. y I, q. 78, a. 4 c. El ojo ve los colores, pero no puede ver su visión de los colores.

²³⁸ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, O.C. pp. 324-29.

²³⁹ E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 13.

²⁴⁰ Por “*facultad*” entiendo cualidad del ser vivo. En el ser humano, es la capacidad que tiene para sentir, querer, pensar y decidir. No sólo capacidad de actuación, sino también posibilidad. Y son las facultades como capacidad lo que definen a la persona, no su posibilidad de ser ejercitadas; este sería el sujeto. Disiento de Heidegger (Cfr. Carta sobre el humanismo, p. 69) que habla de la “silenciosa fuerza de lo posible” del ser mismo en cuanto puede (es capaz de) o tiene poder sobre el pensar, y así sobre la esencia del hombre; esto es, sobre su referencia al ser. Ser capaz de algo significa conservar en su esencia, retener en su elemento.

²⁴¹ Cfr. Fenomenología del acto voluntario en anexo 8.

²⁴² Cfr. T. de Aquino, *Op. cit.*, I,II, q 3, a 2, ad 4.

²⁴³ Cfr. J. L. López Aranguren, *Ética*, p. 41

²⁴⁴ M. Beuchot, Textos para *La Vasija 2*, pp. 15-24.

²⁴⁵ E. Lévinas, *Kant y el ideal trascendental en Dios, la muerte y el tiempo*, p. 183.

²⁴⁶ Cfr. *Ibid*, p. 184-185: Idea que habla del ser, obligatoria para la razón pero que no alcanza al ser, puesto que su ser desborda los límites de la razón [...] la Idea trascendental teleológica como unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.

²⁴⁷ Cfr. T. de Aquino, *Op. cit.*, I, II, q. 1, a. 5, ad. 2 y 3. Siendo espíritu encarnado, el ser humano está situado en el horizonte entre ambos mundos en conflicto sólo aparente. Desde Aristóteles se reconoce que, sin la satisfacción de los bienes materiales, el deseo de los espirituales es absurdo, salvo en el caso de los místicos.

²⁴⁸ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 11

²⁴⁹ E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 44.

²⁵⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 224

²⁵¹ Juliana González, *El sujeto moral en la ética griega*, en *Crítica del sujeto*, p. 14: “Las dos frases delficas *conócete a ti mismo y nada en demasía*, parecen marcar el derrotero de los dos grandes y principales desarrollos de la ética griega, ambos por lo demás íntimamente ligados entre sí: el de la autoconciencia y el de mesura o templanza”.

²⁵² Cfr. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, pp. 40 y 71.

²⁵³ Entre las variadas acepciones de libertad, la de espontaneidad es la que responde al deseo necesario del bien. Es un movimiento natural análogo al acto del hombre.

²⁵⁴ El primer motor de la vida del espíritu no es la voluntad, sino el amor mismo en el orden natural, afirma San Agustín. El bien que creemos que nos hace bien es lo que amamos; su deseo es el motor de la voluntad. Véase también Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, p. 63: “El objeto del amor es [...] amar el amor. O lo que es lo mismo, amar el hecho mismo de amar, *querer querer*.”

²⁵⁵ Cfr. M. Beuchot, *La phrónesis*, en imprenta. Algunos entienden las virtudes, como simulacro de *areté* a semejanza de las destrezas técnicas; pero no han de entenderse simplemente así, sino como algo vivo y dinámico, en continua referencia a los fines y los valores, inclusive con cierta relación a leyes y principios, sin los cuales, al menos en un mínimo, no pueden alcanzarse verdaderas virtudes [...] que requieren del diálogo, de la interacción, de la intersubjetividad. Entendida la virtud de esa manera, a la luz de ella resulta que educación y virtud son términos correlativos. Educar es

educir, sacar algo, y lo que se educa son las virtualidades de la persona misma. Es una actividad y un proceso en el que se lleva a la persona a desarrollar sus posibilidades o potencialidades idea que, por sólo dar algunos ejemplos, se encuentra tanto en Aristóteles como en Heidegger y en Zubiri; formar la persona, no solamente informarla. Es el desarrollo de sus potencialidades. Esta idea de potencialidades de la persona nos remite a la idea de virtudes, esos hábitos que pueden cualificar a la persona en su misma estructura ontológica, que se van adquiriendo y desarrollando en la persona precisamente porque se halla en estado de potencialidad. El hombre es un cúmulo de potencialidades que hay que desentrañar. Con esta idea de potencias en el ser humano, surge la exigencia de la educación como educación de virtudes a partir de la persona. Luego, la virtud es equilibradora por excelencia de las instancias humanas.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ T. de Aquino, *S. Th.* I, q. 1, a..1.

²⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. A la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia. P. 79. Sin embargo, la dimensión no es eso que conocemos como espacio. Por el contrario, todo lo que es espacial y todo espacio-tiempo se presentan en eso dimensional que es el ser mismo. Véase también: “la esencia del hombre reside en el ser en el mundo tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá”, p. 108. Y: “pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella” [...] “El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre”, p. 120.

²⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *op cit.*, pp. 77-81. Algunas traducciones dicen “despejo”. Personalmente prefiero “claro del ser” similar —válgaseme la metáfora de atribución extrínseca— al ojo del huracán en donde reina la calma rodeada de caos.

²⁶⁰ E. Lévinas, *¿Es fundamental la ontología?* en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, p. 16.

²⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 113-115.

²⁶² Maurice Nendocelle, *La réciprocité des consciences*, cit. por Mounier en *Introducción a los existencialismos*, pp. 147-148.

²⁶³ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 188.

²⁶⁴ Cfr. H. Glockner (1958) *Die europäische Philosophie*, Reclam, p. 1009. Christian v. Ehrenfels (1859-1932) creó el concepto psicológico *Gestaltqualität* convirtiéndose así en el fundador de la Gestaltpsychologie moderna. Trad. de esta parte de Eugenia Olivares de Günther.

²⁶⁵ E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 39

²⁶⁶ M. Heidegger *El último Dios. Contribuciones a la filosofía. Sobre el acontecimiento-apropiador*.

-
- ²⁶⁷ Cfr. E. Mounier, *La revolución personalista*, pp. 66-71.
- ²⁶⁸ E. Lévinas, *Op. cit.*, p. 16
- ²⁶⁹ M. Beuchot, *Tratado...*, p. 130.
- ²⁷⁰ Juliana González, *op. cit.*, p. 193.
- ²⁷¹ Cfr. G. W. F. Hegel, Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*.
- ²⁷² J. Gaos, *Introducción a Ser y tiempo de Martín Heidegger*, p. 62.
- ²⁷³ *Ibid*, pp. 63-64.
- ²⁷⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, L. IV, § 66, pp. 287-288.
- ²⁷⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 72.
- ²⁷⁶ E. Mounier, *Manifiesto...*, p. 69
- ²⁷⁷ E. Lévinas, *¿Es fundamental la ontología?*, p. 21.
- ²⁷⁸ Cfr. J. Gaos, *Introducción...*, p. 43: Frente al pesimismo heideggeriano de la angustia y el temor ante el estado-de-yecto, asumidos hasta sus últimas consecuencias, lo que necesariamente deriva en una situación de nihilismo, hay otra vía: el ser-con, que significa “co-ser ante los ojos” dentro de un mundo. “Ser-en” es radicalmente, no uno sino dos existenciaros que se implican con reciprocidad: el ‘encontrarse’ y el ‘comprender’ del que derivan, como un nuevo existenciaro, el ‘abrirse’ y “la cura”.
- ²⁷⁹ Cfr. E. Lévinas, *Filosofía, justicia y amor en Ensayos para pensar en otro*, p. 142.
- ²⁸⁰ *Ibid*, *La relación ética como salida de la ontología en Dios, la muerte y el tiempo*, p. 217.
- ²⁸¹ *Ibid*, *¿Es fundamental la ontología?* en *Ensayos...*, pp 19-20: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama. Si la palabra ‘religión’ debe, no obstante, anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos, aceptaremos esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos. [...] El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro”.
- ²⁸² Cfr. E. Mounier, *Manifiesto...*, p. 20.
- ²⁸³ E. Lévinas. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p.55.
- ²⁸⁴ Cfr. *Ibid*, *Filosofía, justicia y amor en Ensayos...*, p. 141.
- ²⁸⁵ *Ibid*, *¿Es fundamental la ontología?* en *Ensayos...*, p. 19
- ²⁸⁶ *Ibid*, *La analítica del Dasein en Dios...*, p. 41.
- ²⁸⁷ *Ibid*, *El yo y la totalidad en Ensayos...*, p. 48.
- ²⁸⁸ *Ibid*, *Gloria del infinito y testimonio en Dios...*, p. 235.
- ²⁸⁹ M. Heidegger *Proemio a El último Dios. Contribuciones a la filosofía...*
- ²⁹⁰ E. Lévinas, *La relación ética como salida de la ontología en Dios...*, p. 216.

-
- ²⁹¹ M. Beuchot, M. Atanor. Véase en *Poema, analogía e iconicidad. Ensayos sobre la poética de Mauricio Beuchot*, p. 70.
- ²⁹² E. Lévinas, *¿Qué sabemos de la muerte?* en *Dios...*, p. 23.
- ²⁹³ M. Beuchot, *ibid*, p. 68.
- ²⁹⁴ E. Lévinas, *La relación ética como salida de la ontología* en *Dios...*, p. 217.
- ²⁹⁵ *Ibid*, *Muerte y totalidad del Dasein* en *Dios...*, p. 53
- ²⁹⁶ *Ibid*, *La analítica del Dasein* en *Dios...*, p. 42.
- ²⁹⁷ *Ibid*, *La relación ética como salida de la ontología* en *Dios...*, p. 219
- ²⁹⁸ *Ibid*, p. 218.
- ²⁹⁹ A. Schopenhauer, *Loc. Cit.*
- ³⁰⁰ E. Lévinas, *El prójimo como interlocutor*, en *Ensayos...*, p. 17.
- ³⁰¹ Víctor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, p.39.
- ³⁰² Cfr. María Rosa Palazón, *Diálogo sobre el diálogo* en *Hermenéutica, analogía y diálogo intercultural*, pp. 38-39.
- ³⁰³ M. Buber, *¿Qué es el Hombre?.*, p. 146
- ³⁰⁴ E. Lévinas, *¿Es fundamental la ontología?* en *Ensayos...*, p. 14.
- ³⁰⁵ M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 120.

Capítulo V

Hacia una recuperación del sujeto

Ensayo sobre la quinta vía o el orden de la naturaleza³⁰⁶

Planteamiento del tema

*«Con la muerte termina para el hombre el estado de viajero, y se llega al término que permanecerá inmutable por toda la eternidad.
Más allá de la muerte no hay posibilidad de cambiar el destino que el hombre mereció al morir.
Después de la muerte nadie puede merecer o desmerecer.
Ha terminado para el alma el estado de vía y ha entrado para siempre en el estado de término...»*

Pablo Picasso

Con esta —terrible por verdadera— sentencia del autor de Guernica, comienzo la última parte de esta aventura intelectual.

Se trata, ahora, de aplicar la analogía —de atribución y de proporcionalidad—, de manera de integrar metafísica, antropología y ética en un todo coherente, armónico, lo más flexible posible dentro de aquellas concepciones cuyo fondo ha permanecido entre sus aparentes cambios, y que encontramos como “términos B”. O, si se prefiere, lo más formal posible dentro de la elasticidad, que supere las antinomias y contradicciones, permita el diálogo entre los más aparentemente disímbolos pensadores y posiciones y pueda realizar, en la tarea pensante humana, una síntesis armónica sin contradicción entre lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo mutable, lo actual y lo histórico, la singularidad material y la universalidad esencial; la subsistencia del

espíritu personal y su capacidad de apertura infinita al otro, al universo y a Dios.

El objetivo lo planteamos desde el título de este trabajo de investigación: la recuperación del sujeto, que no podemos aceptar como ausente de sí mismo.

A partir de los análisis a que hemos dedicado los capítulos anteriores, sería poco exacta la afirmación de que el eclipse de Dios ha sido la única causa de la del sujeto; este argumento se antoja como una reducción tan simplista del problema —multifactorial por definición— como la confusión, de tan severas consecuencias, del ser metafísico con una imagen distorsionada del Dios cristiano. Imagen que, dicho sea de paso, se distorsiona desde el medioevo. Y tampoco podemos afirmar que haya sido a partir de la modernidad que el hombre se haya convertido en el lobo del hombre; cuando todo en la vida humana giraba en torno a Dios, se dio la inquisición en su nombre con marcados contrastes entre lo eterno y lo temporal, lo sagrado y lo pecaminoso, el alma y el cuerpo, lo celeste y lo terrestre que estaban en la base misma de la visión del mundo, y encontraba sus raíces en la vida social de la época: en posiciones irreconciliables entre riqueza y pobreza, dominación y sentimiento, libertad y carencia de ella.

Más bien hay que decir que esta ausencia ha sido otra consecuencia de una serie de confusiones: a nivel metafísico, de la anteposición de la idea al existir. A nivel ético, del desdén a la naturaleza humana y la consecuente ignorancia de las leyes que la rigen y dirigen. A nivel antropológico, no sólo del endiosamiento de la razón y su pretensión de alcanzar respuestas totales, sino también de la necedad de concebir al ser humano como dividido entre sus elementos esenciales, que no son vistos como cualidades complementarias sino excluyentes, visión que da como consecuencia el privilegio de una sobre la otra. Y así como en la modernidad se absolutizó la razón sobre la emoción, el espíritu sobre el cuerpo, la ley sobre la libertad, en la postmodernidad sucede a la inversa.

Sin embargo, habiéndose concebido a la metafísica como la ciencia primera sobre la que la filosofía fundamentó todo lo demás, se comprende que a la ausencia de Dios —piedra de toque de la metafísica— se siga la del sujeto. Por eso podemos decir, como Castoriadis, que el sujeto no tiene que regresar, porque nunca se ha ido,

pese a la artillería desplegada en su contra. Siempre ha estado ahí como cuestión y como proyecto. Sólo se ha “eclipsado”; como Dios.

Decía Marcel que la existencia se conforma por problemas y misterios. Los primeros son susceptibles de ser resueltos por la razón, mientras que los segundos pertenecen a una esfera superior a lo metafísico en un nivel en donde —a decir de Kant— se tiene que superar la razón para dar paso a la fe. Si el problema es multifactorial, la propuesta deberá serlo también, puesto que una parte de la argumentación que intenta recuperar a la persona como sujeto corresponde al ámbito de la explicación, y otra a la de la comprensión que no niega a la razón, sino que en ella se apoya y la rebasa. Tanto la filosofía como la ciencia ya han admitido la derrota de la pretensión de encontrar verdades absolutas; hemos de conformarnos sí, después de intensos esfuerzos, adelantamos un paso a la comprensión.

Esta propuesta no soslaya, ni minimiza, ni desdeña la creencia como fundadora de sentido, por la que —al margen de cualquier orientación religiosa— entiendo la existencia de Dios como primer analogado, que felizmente ha superado la necesidad positivista de demostración científica, y se sostiene en el hecho filosófico de la reflexión y de la analogía.

Por tanto, la recuperación del sujeto de sus propias sombras requiere ser mirada desde el centro en donde confluyen la metafísica, la antropología y la ética. La propuesta es, pues, analógica; respetuosa de los ámbitos propios de cada disciplina filosófica, pero integradora del ser que es —en el caso del sujeto— un ser para la trascendencia, un ser para el encuentro y un ser para la felicidad. Desde la metafísica, por la noción del *esse* como realidad fundamental, y su origen, sentido y destino, habiendo concluido que la primacía del ser es la primacía del espíritu sobre el pensamiento³⁰⁷.

Desde la antropología, por la unificación armónica de los elementos constitutivos del sujeto en su apertura a lo *otro*. Y desde la ética, por la relación con la alteridad, cuya piedra de toque es la estructura de la naturaleza humana y las leyes que la rigen.

V.1) Por la metafísica: ser para la trascendencia

Quiero tomar como punto de partida de este inciso un fragmento de la Carta sobre el humanismo de Heidegger:

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra *dios*. ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres ex-sistentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae, cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal.

El texto es, por demás, significativo: no hemos perdido la esperanza de encontrar un suelo sólido que fundamente nuestra esperanza de trascendencia, esperanza que parece ser otro elemento connatural a la persona. La evidencia de la proliferación de religiosidades y propuestas mal llamadas “metafísicas” tan en boga en estos tiempos, dice con toda claridad la necesidad de re-ligación con un ser supremo trascendente, sin cuyo soporte el alma siente hundirse en el *se* impersonal, inauténtico y conformista, y a la sociedad le ocurre lo que dice Fukuyama: se empantana en la historia.

Somos *seres-a-la-muerte*, es cierto. Y que la muerte es el límite de nuestras posibilidades humanas es igualmente cierto. Pero desde Platón hasta Heidegger nos definimos como seres para la trascendencia, de tal manera que la pregunta, no sólo por el ser sino por el destino del propio ser —pregunta orientadora— es la pregunta existencial irrenunciable a la que estamos, por naturaleza, determinados.

Esto significa, entonces, que hay algo en nuestra conformación natural que nos impele a seguir buscando si más allá de la muerte física hay algo

que nos abra las puertas de la trascendencia, entendida ésta como el triunfo del espíritu sobre la materia. Es decir; si donde hay inmovilidad es en la muerte, se concluye que vida es, por definición, movimiento, y por trascendencia se entiende no sólo la capacidad que tiene el sujeto de proyectar su movimiento vital hacia el exterior sino, fundamentalmente, como la capacidad de que ese movimiento impulse —no arrastre, ni imponga, ni obligue, sino incite— a otros hacia su pleno desarrollo. Y esta es la definición más aceptada del amor³⁰⁸, el camino más seguro.

Desde la antigüedad, los pensadores han dicho que hay varias vías hacia la trascendencia: la virtud, la erótica platónica, la dialéctica; Plotino añade la superación de los elementos afectivos del alma, de la palabra y la razón discursiva (idea que coincide con el pensamiento oriental); Nietzsche y Heidegger, el arte. Pero estas vías apuntan sólo al *yo*, insuficiente si se admite que el sujeto es relacional por naturaleza y, en consecuencia, un ser para el encuentro. Desde el personalismo, la vía hacia la trascendencia es el amor en los términos descritos líneas arriba. Desde el realismo moderado, negar la trascendencia como retorno, impulsando consigo todo lo creado, significa una contradicción en esencia: equivale a negar el existir como la nota común de la que participamos todos, para afirmar el discurso de la vida humana sólo por el discurso mismo, lo que es absurdo puesto que niega la parte medular de su naturaleza que “tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella”³⁰⁹. Equivale a caminar sin rumbo.

Y es esa sensación de absurdo, de vacío existencial, de sin sentido, lo que hoy abrumba tanto al ser humano. Si la propuesta de la modernidad fue insuficiente para colmar las infinitas aspiraciones y el ansia de felicidad del espíritu, parecería como si la de la postmodernidad lo alejara aun más de sí mismo. Es aquí en donde la creencia en Dios —ser necesario y trascendente— adquiere su máxima relevancia. Todas las pruebas sobre la existencia de Dios han sido fundamentales, no porque proporcionen ninguna suerte de demostración, sino porque son profundamente dadoras de sentido. Si alguna prueba pudiera aportarse, yo la orientaría por el deseo y la incansable búsqueda humana para sostener que la necesidad de Dios es, en palabras de Heidegger, existenciaría, óntica, universal. Que no se reconozca es otra cosa.

Por la metafísica, pues, se hace necesario rescatar la noción del Absoluto —como acto puro, el único ser cuya esencia es existir— como primer analogado de donde el existir es participado a los seres en exacta

jerarquía de niveles ontológicos, en virtud de su movimiento que precisaré en inciso posterior. Hay que recordar que la vida, como el sentido, son realidades y conceptos análogos.

Por eso, una parte de esta propuesta se orienta por la pregunta ¿cómo es posible, después de su violento eclipsamiento, reinstalar a Dios en la vida cotidiana? Es este un tema tan profundo y difícil que rebasa los límites de este trabajo y merece estudios mucho más especializados que este esbozo, en el que sólo dejaremos apuntado que, por la aplicación de la analogía a la interculturalidad —como la aplicamos a la intersubjetividad—, es posible.

En primer lugar, habría que esclarecer el punto de partida y el método de búsqueda. Siguiendo la línea analógica que he elegido, hay que decir que la interculturalidad no se hace desde nuestra manera de pensar, sino desde la realidad del encuentro cara a cara con los otros, como afirman Mounier y Lévinas. Y no busca apropiarse del Otro para entenderlo en lo Mismo, sino entender lo propio, transfigurándolo, en la interacción con el otro. Si el *ser-con* es el presupuesto necesario para la intersubjetividad, el *con-vivir* es, literalmente, el presupuesto necesario para la interculturalidad.

Para los fines que persigo en esta investigación, como Fornet-Betancourt, aquí entiendo por cultura la situación humana, no la condición humana misma. Para la persona no hay uso de la libertad ni tampoco de la razón sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón.

Fornet-Betancourt aclara dos términos que se prestan a confusión:

interculturalidad no es inculturación, porque ésta última supone que hay un 'algo canónico' que existe independientemente de una cultura y que puede ser vertido en, o traspasado a otra cultura. El hecho de que se considere, en la inculturación, que existe un 'algo canónico' implica que alguien, desde un horizonte cultural, determinó con base en sus intereses, que ese 'algo' existía. La interculturación, por tanto, incluye la potencialidad (si no es que la realidad) de la colonización, y no tiene que ver con la verdad que se descubre en la interculturación, sino con la aceptación de la declaración de otro³¹⁰.

Así es preciso entender, de principio, que lo que en algunas culturas unos dicen “dios”, quizá en otras entiendan otras dimensiones que tal vez no parecerían explícitamente religiosas en un horizonte cultural diferente. Esto quiere decir que lo que digamos por “dios” corresponde sólo al propio contexto cultural; no implica ni requiere la conclusión de que *ese* Dios exista o no —según culturalmente nos parezca— puesto que, dentro de un determinado contexto, de que algo sea posible en concepto —a pesar de Kant— no puede derivarse si es posible en la realidad.

Supongamos un determinado problema científico en dos horizontes culturales diferentes. En uno, tal vez ni siquiera se sepa todavía que existe y, por tanto, nadie tendrá elementos suficientes para preguntar sobre él, ni siquiera para saber que existe. Pero esto no implica que el tal problema no exista, ni que podamos aquí y ahora preguntar por él. Implica solamente que esa realidad, para ese horizonte cultural desconocida, en este momento no es percible y, por tanto, ni conceptualizable ni decible. Pero ese mismo problema científico en el otro horizonte cultural posiblemente ya pueda ser pensable y decible, aunque de maneras completamente extrañas o incomprensibles —y por tanto “inexistentes”— para el primer horizonte cultural.

Si esto ocurre con un problema científico que puede dejar de serlo, intentar desvelar el misterio divino —que no dejará de serlo nunca— por una sola corriente de pensamiento, es una tendencia univocista, impositiva y completamente ociosa por imposible. ¿Significa entonces que la concepción de Dios debe, necesariamente, ser equivocista hasta el infinito, como supone la postmodernidad?

No. Significa la necesidad de aplicar la analogía de atribución, por la cual se puede afirmar:

- 1) Que la universalidad de Dios —como ser, supremo analogado del existir— no debe confundirse con la universalización de la concepción de Dios. Como concluí en el Capítulo II, hay diferencia metodológica entre la realidad y el concepto, aunque en la vida cotidiana estén profundamente imbricados.
- 2) Si se admite que en la naturaleza nada es absurdo, y que todo en la naturaleza tiene su propio satisfactor, significa que a la comprensión de la universalidad del ser de Dios no se llega por consenso, sino por la reflexión acerca de la evidencia universal de su búsqueda, ya sea para afirmarlo o para negarlo. La

consecuencia sería admitir que la universalidad del ser de Dios no es producto social, como afirmaría Feuerbach, ni producto del pensamiento como afirmaría Kant, puesto que la razón sólo alcanza lo que es capaz de concebir situada en su contexto.

- 3) Y significa, por lo tanto, que la universalización del concepto de Dios no es posible. Pero sí lo es un acercamiento por la vía del diálogo intercultural.

Aclarado esto, podemos decir que las afirmaciones que hacemos sobre Dios nos parecen universalmente válidas porque resultan evidentes para nosotros, dentro de la lógica nacida de y para nuestra particularidad cultural. Pero pretender la universalización de estas afirmaciones no pasa de ser un intento colonizante para otros contextos, porque el poder decide e impone la creencia de que su lógica y su particularidad cultural no son limitadas ni contextualizadas sino universales. Toda persona y toda cultura tiene el derecho de ver al mundo por sí mismo, pero no a reducirlo a su visión, ni a imponerla como la única.

Ciertamente, dada la velocidad y efectividad de los mass-media y la globalización, hoy prácticamente todo es percible, pensable y decible; pero comenzar ese dicho no es más que un balbuceo, y la misma globalización nos obliga a reconocer que está lejos de ser igualmente respetuosa para todas las culturas del mundo. Es un dato evidente que ninguna cultura es —ni ha sido— simétrica, realmente democrática, exclusivamente humanizante, moralmente inocente o carente de conflicto. Así pues, la premisa es que lo que en una particularidad cultural se puede pensar sobre Dios, es sólo eso: lo que es posible pensar sobre Dios en ese contexto.

Por tanto, lo que desde ahí se puede decir no es universalmente válido, puesto que está limitado a esa particularidad que, si bien es cierto que es la referencia primera en tanto que universo concreto de vida y pensamiento para decir lo propio, también es la referencia primera para aprender a ver la contingencia del propio dicho, y funge como plataforma desde la que es posible abrirse a otras particularidades. Más aún, está también limitado a la posición social —tan posibilitante o limitante como la particularidad cultural— del que dice algo sobre Dios. Dicho sea de paso, su negación sufriría exactamente las mismas limitaciones.

Ahora bien. Lo anterior lleva a pensar que solamente se puede llegar a afirmar interculturalmente algo sobre Dios, si primero se entabla un diálogo entre las diferentes afirmaciones culturales —todas limitadas y posibles— contrastante y constatante entre sí.

Un “decir contrastante” es un decir que sabe autocríticamente de su contingencia, y se articula como proceso desde una particularidad; pero incluyendo desde el principio de su articulación la necesidad de no consolidar estaciones en su camino. Es una actitud abierta, dispuesta a aprender de cualquier y todo mundo³¹¹,

no por imposición de los más fuertes, sino por un consenso intercultural que conduciría a afirmaciones más moderadas pero más válidas, aplicables más allá del horizonte de cada una de las culturas, aunque decible siempre a la manera de cada una de ellas. Porque, contra lo que la globalización pretende, no existe ni es posible que exista una “cultura global”, entre otras cosas, por su contradicción intrínseca: globaliza a nivel de los afectados, pero los excluye en el nivel de la participación.

Un magnífico ejemplo de la efectividad del método del diálogo contrastante intercultural lo muestra la Declaración de los Derechos Humanos³¹². Si dio como resultado la conciencia colectiva de la necesidad de declarar su universalidad, ¿por qué no creer que es posible cuando se trata de la fundamental importancia de Dios en la vida cotidiana?

Y es un “decir constatante entre sí” porque evidencia la búsqueda común, el hilo que conduce a la comprensión de la universalidad, no del concepto de Dios, sino del ser de Dios. Una conclusión que se deduce de la afirmación heideggeriana de que el lenguaje es la morada del ser, es que el decir es revelación del existir. No sólo de los que dialogan, sino de aquello sobre lo que se dialoga.

Y lleva a concluir también que la pregunta por la reinsertión de Dios en la vida cotidiana de las personas y del mundo, queda reducida a lo pensable y decible dentro de un *Lebenswelt* o pequeño mundo en el que nuestra vida discurre. Pero ¿cómo se obtiene la universalización desde ahí?

Tal vez admitiendo que lo que importa no es cómo se nombre a Dios desde un contexto determinado, sino encontrar en su creencia el

sentido, y la semejanza de la visión ética que de las distintas concepciones de Dios se desprenden, y si ésta conlleva 1) el profundo respeto a la vida y a la naturaleza humana, y 2) su orientación a la felicidad —concepto que es necesario aclarar en el siguiente inciso— de las personas como su fin último. El sujeto nace culturalmente situado, pero esta situacionalidad no es un destino fatal, aunque sea condicionante.

Así pues, una vez visto que no existen ni ser humano ni vida humana en genérico, la reinserción de Dios en la diaria realidad de las personas —que no son abstracciones sino realidades constatables, concretas, específicas, ineludiblemente reflejo de su posición social, económica, educacional, de los conflictos, de la historia, etc.—, solamente es posible culturalmente porque, sin excepción posible, todo concepto es contextualmente cultural. De ahí es posible partir, por la vía reflexiva, para abordar su recuperación como ser. Recuperación que, sin embargo, comienza por el concepto, puesto que éste es el punto en el que se apoya la reflexión.

La diferencia entre el ser de Dios, el concepto de Dios, y su conocimiento por la vía de la analogía de atribución es clarísima en Tomás de Aquino:

Así, pues, como llegamos al conocimiento de Dios a partir de las criaturas, los términos que aplicamos a Dios y a las demás criaturas se encuentra en Dios con prioridad en el orden real; mas en Dios lo descubrimos posteriormente en el orden conceptual. Por ello afirmamos que a Dios lo nombramos por sus efectos³¹³.

Hay que decir que no se trata de traer a los antiguos autores sin más a nuestra época. Se trata de rescatar algunos elementos de su pensamiento que ahora hacen falta en nuestras sociedades. A pesar de tener hoy cosas valiosas y logros históricos, hay otras cosas, igualmente valiosas para la recuperación del sujeto, contundentemente evidentes por su ausencia³¹⁴.

Una de ellas, quizá la más dramática y urgente de resolver, es la desintegración del sentido de la vida. Sentido que, según Frege, es orientación.

En nuestro contexto cultural, la pregunta por la reinserción de Dios —y la ética que deriva— en la vida cotidiana de las personas, es la pregunta por el sentido último de la vida, que es lo fundamental. Evidentemente, siendo el sentido último de la vida, es también un punto de búsqueda y un punto de llegada. Un sentido último que quizá —sólo quizá— resulte relevante a otros y que quizá llegue a compartir con otros tras ese diálogo contrastante y constatante. Y que no es —como Descartes afirmara— una idea innata, ni idea trascendental producto de mi pensamiento como dice Kant, ni proyección del *yo* como afirma Feuerbach, sino que construyo desde el *ethos* inmerso en el pequeño mundo vital compartido, con todo lo que éste incluye e implica, a partir de mi vida. En este sentido —como estructura de la conciencia— lo identificamos con la conciencia moral.

A pesar de lo que Vattimo sostiene, creer en Dios no es simplemente creer que se cree, sino haber descubierto (y por ser descubrimiento es producto reflexivo) que el sentido último de mi vida yace más allá de mi humanidad, en la *humanitas* compartida con los otros, más allá de mi cultura y de todas las culturas. No en un “mundo otro”, sino en una dimensión ética independiente de tiempo y espacio. Creer en Dios es creer en algo más allá de la humanidad. Es creer en aquello que existe necesariamente sin nuestro concurso. Es esta búsqueda de una realidad que trascienda tiempo, espacio, individuos y circunstancias, uno de los más significativos “términos B” a la que ni Nietzsche ni Heidegger fueron indiferentes.

Pero haber descubierto que mi sentido último yace más allá de mí, sin embargo no deja de ser *mi* descubrimiento, cuya comprensión y expresión yo construyo y, por eso, todo lo que pueda decir al respecto nunca dejará de ser mío y nunca dejará de ser limitado y posibilitado por mi contextualidad cultural, económica, política y social. De ahí la fundamental importancia del diálogo sugerido, cuyo resultado sería la evidencia de la existencia de Dios, desvelado por el deseo y la búsqueda, no sólo de la trascendencia, sino de la vía y el destino a que conduce. Vía que, involucrando al *ser-con* y al *con-vivir*, necesariamente ha de ser de índole ética.

Ahora bien. ¿Descubro que el sentido último de la vida está más allá del mundo porque realmente está ahí? Siguiendo este orden de ideas, bajo la pregunta subyace otra: ¿Dios existe realmente? Lo más que puedo conseguir es mostrar que la afirmación sobre Dios como sentido último de la vida es culturalmente válida, legítima y razonable.

Así pues, como en capítulos anteriores dejamos asentado que es la unidad lo que explica la multiplicidad— puesto que son términos que se incluyen mutuamente—, de la misma manera podemos afirmar que es a través de la multiplicidad de las visiones culturales como es posible dar cuenta de la universalidad de la necesidad de la fe en Dios como dadora de sentido.

Sus razones profundas están implícitas en lo más íntimo de la naturaleza humana: necesidades innegables de bien, de verdad, de justicia, de armonía consigo y con el otro, de crecimiento individual y colectivo, de cuidado del mundo, de sentido de la vida... Constituyen las más hondas necesidades del espíritu humano, y van mucho más allá de las impuestas por la ideología neocapitalista que, al limitarse a las materiales, destruyen la unidad antropológica esencial.

No hay límite para el sentido connatural de justicia, o de armonía, o de verdad, aunque la concepción de la justicia, la verdad y la armonía y sus modos de explicitarlo sean culturales y contextualizados. La naturaleza humana —como la de todo ser— tiende a su bien, entendido como la actualización de las potencialidades, y poner límite a esas necesidades equivaldría a quedarse estancado en la potencia, parálisis que conduce a la muerte puesto que la vida es movimiento. Por tanto, son necesidades permanentes e ilimitadas.

La manera de especificar esas necesidades es lo que cada cultura reconoce y resuelve según su particular cosmovisión; pero las necesidades en sí, son universales. Y si las necesidades espirituales son permanentes e ilimitadas, se deduce que lo son porque participan de las características del espíritu humano.

La necesidad de la fe en Dios —como acto puro carente de potencialidad, el único ser capaz de satisfacerlas— es pues, la más auténtica necesidad humana. Y no sólo de índole religiosa que cada cultura encauza según sus particularidades, sino también ética, dado que el sujeto se caracteriza por ser racional, y por la racionalidad se deducen las normas que orientan a la satisfacción de esas necesidades.

V.2) Por la antropología: ser para el encuentro

Habíamos recordado como “trascendentales” los modos de manifestarse del ser; llegado este momento, hay que decir que los clásicos no son los únicos a través de los cuales el ser de Dios se manifiesta. La evidencia del impecable orden del cosmos sugiere otro trascendental que sorprende que no haya sido considerado como tal (a menos que esté implícito en *pulchrum*), a excepción de Einstein —que, según sus textos autobiográficos, no creía en un dios persona, pero sí en un “Dios que se revela en la armonía de todo lo que existe”—, y cuya visión de la religión consistió en una humilde admiración del ilimitado espíritu superior que se revela en los más pequeños detalles que podemos percibir con nuestra frágil y débil mente.

La primera consecuencia de la reinsertión de Dios en el sujeto sería, pues, la aceptación de la existencia de un orden natural que imprime una estructura peculiar al ser humano. Por ende, habría que rescatar la noción de la naturaleza humana como unidad, dentro de su complejidad, dado que la filosofía tiende a simplificar y no a complicar.

La segunda consecuencia, sería la aceptación de la ley que rige la naturaleza humana, a la que estamos, de muchas maneras, sometidos, y, habiéndola descubierto por la razón, dejarnos dirigir por ella. Como bellamente escribe Hölderlin:

...no educa ningún maestro, sino
maravillosamente omnipresente, en leve abrazo,
la potente naturaleza de hermosura divina³¹⁵.

Y, sin embargo, hemos desdeñado la concepción de la naturaleza que orienta al ser humano de tal manera que nos preguntamos ¿por qué se niega que nosotros, habitantes de un universo sometido a leyes precisas en cada caso, estemos regidos por alguna que dé cuenta de las características de nuestro peculiar modo de ser? Si así no fuera, si la ley por la cual el cosmos es la parte ordenada del caos no incluyera la parte del universo capaz de las más altas operaciones —pensamiento, reflexión— la naturaleza sería absurda y no habría sobre qué sostener la afirmación de su armonía y belleza.

Podemos encontrar algunas causas de su negación en la historia: Sócrates diría que por ignorancia. La Ilustración, porque no es producto de la razón, soslayando el hecho de que por ella deducimos sus leyes.

El kantianismo, porque no es un fenómeno comprobable sino un noumeno inalcanzable por el yo trascendental, lo que es contradictorio y discutible si tomamos en cuenta que Kant no niega la fe, y la fe proporciona una clase de conocimiento que no habría que desdeñar, distinto del filosófico —puesto que el conocimiento es analógico y lo hay de muchas clases— pero conocimiento al fin. El propio Kant, para hacer de la físico matemática el “hecho” de la razón pura, creyó en Newton, y esto es conocimiento por fe. El positivismo, porque la naturaleza humana no es susceptible de ser cuantificada, medida y sopesado el efecto social de sus leyes con la precisión de la ley jurídica, eludiendo el hecho de que ésta es (o debe ser) la actualización del más profundo sentido de aquella. Los contemporáneos, porque su preocupación no se centra en la naturaleza sino en la sociedad, la única ley que admiten es la de la libertad, y no conciben una ley natural como lo que es capaz de orientarla, sino como lo que la niega contraponiéndose a ella, visión que deriva de la concepción de la libertad como espontaneidad y no como capacidad de elección de los bienes más adecuados en orden a un fin bueno. Y porque niegan también que el fin humano esté determinado por naturaleza: la plenitud, otra noción también lamentablemente desdeñada. Los postmodernos, porque confunden ética con estadística y no reconocen ninguna ley que no sea producto del consenso.

Pero la naturaleza humana es evidente por sí misma y puede vérsese, al menos, desde dos ángulos:

- 1) En virtud de las relaciones que el sujeto naturalmente establece por su situación de ser en el mundo.
- 2) Por su estructura de ser limítrofe entre el mundo de la materia y el mundo del espíritu.

V.2.1) La deducción de las relaciones que el sujeto naturalmente establece por su situación de ser en el mundo, en teoría, es tan lógica como sencilla. Y su desconocimiento o negación tan frecuente como deplorables sus consecuencias:

La relación del creado (analogado secundario) con el creador (primer analogado) es de menor a mayor, similar a la relación entre un hijo afectuoso y un buen padre en situación óptima de libertad e independencia, no entre el esclavo sometido y el amo autoritario en relación forzada. Se basa en el amor y es, por tanto, una relación de

máximo bien humano: reconocimiento, gratitud, solidaridad y respeto. En un párrafo muy bello, Méndez Aguirre dice:

El Motor Inmóvil, en tanto que causa final, mueve al universo precisamente en tanto que Él es “amado” [...] a partir de la materia que desea forma el Acto Puro puede decirse *Padre* de la naturaleza, lo cual resulta compatible incluso con la impasibilidad atribuida explícitamente a la divinidad. Pero la paternidad de Dios sobre el mundo propuesta por Aristóteles quizá no sea tan insensible³¹⁶.

Esta relación es modélica de las demás. A nivel social, la constitución de cualquier país realmente democrático, y a nivel individual, cualquier código moral de cualquier cultura, en todos los tiempos, que apunte al bien de los sujetos comienza por puntualizar las bases de esta relación, que no soslaya otros dos términos incluyentes: las obligaciones y los derechos de ambas partes³¹⁷.

La relación con los otros—simultáneamente iguales y diferentes— es una relación entre pares, no entre competidores como afirma la economía de mercado. Se basa en la justicia, que, como mencionamos líneas arriba, ordena las relaciones sociales al realizar equitativamente el bien del hombre y el bien común³¹⁸.

Es, por tanto, una relación de equidad, otra noción sumamente resbaladiza: todos somos *seres-con*, poseedores del derecho subjetivo³¹⁹ de disfrute de los bienes necesarios para el desarrollo pleno que corresponde a la dignidad humana. Pero hay que distinguir entre la dignidad entitativa —por la que todos somos iguales— y la dignidad operativa —por la que todos somos diferentes—. Por esta distinción entre la dignidad entitativa —fundamento los Derechos Humanos— y operativa —fundamento de la distinción entre la justicia conmutativa sobre la que se sostienen el contrato y el convenio, y la distributiva por la que tenemos el derecho objetivo³²⁰ de exigir esos bienes—, es posible afirmar, sin contradicción interna, que del mismo modo como el delincuente merece lo mismo que el buen ciudadano, el delincuente no merece lo mismo que el buen ciudadano.

No se trata de dar lo mismo a todos, sino de dar a todos lo que les corresponde o conviene según su condición, de manera proporcional, es decir, en un sentido analógico. En otras palabras, no se trata de un bien egoísta y unívoco, ni de uno

totalitario y equívoco, sino personalizado y humano, analógico. A cada quien lo que para él es un bien³²¹.

Dado que todos somos *seres-en-el-mundo*, y dado que de él obtenemos los bienes naturales necesarios para el desarrollo de cualquier individuo, el entorno ha de ser también objeto de cura. La relación del hombre con el mundo es de mayor a menor, y se basa en la responsabilidad providente o buen gobierno del mundo como hábitat del bien común. La evidencia de los efectos de su negación o descuido hace ocioso abundar en ese tema, fundamento de la actual preocupación por la ecología.

Es esta triple relación el núcleo de la ética. Y la conciencia moral, prudencial, la norma de moralidad última. Por tanto, la ley que rige a la naturaleza humana no puede ser exclusivamente autónoma sino, al mismo tiempo, heterónoma.

V.2.2) Habíamos mencionado que, al aplicarse la analogía de participación —en cuya cúspide se ubica el Absoluto (*unum, verum, bonum*), como supremo analogado— se derivan los grados ontológicos en virtud de la capacidad de movimiento de los seres. Hay seres inertes que no se mueven por sí mismos, sino que requieren de ser movidos, los que pertenecen al reino mineral. Los hay que tienen un solo movimiento inmanente, el orgánico, pero que no pueden desplazarse por sí mismos, los pertenecientes al reino vegetal. Los hay que, teniendo el movimiento inmanente anterior, pueden desplazarse por sí mismos; son los seres del reino animal. El ser humano participa de estos movimientos, los subsume y supera al tener, además —y esto es lo que lo sitúa como limítrofe entre el mundo de la materia y el del espíritu— el movimiento racional en el que se sostiene su posibilidad de trascendencia. El ser humano es, pues, el más alto en la jerarquía ontológica de los seres creados.

Además de la peculiar situacionalidad del hombre en el mundo como horizonte, según el Aquinate, los contenidos de la ley natural también se deducen de las tendencias naturales del ser humano, asimismo evidentes³²². Todas se relacionan con la conservación de la especie y fundamentan la *cura* como modo de encontrarse, visión que no sólo antecede a la de Heidegger, sino que la supera al trascender los límites del *yo*:

- a. En tanto que ser, el hombre tiende a permanecer en él conservando su propia existencia.
- b. En tanto que animal, el hombre tiende a conservar la especie procreando seres iguales a él.
- c. En tanto que racional, el hombre tiende a conocer la verdad y a vivir en sociedad. Puesto que la vida en sociedad supone organizar la convivencia de manera que permita a cada uno alcanzar sus propios fines, es necesaria la observación de las exigencias de verdad y justicia.

Las normas así obtenidas tienen carácter general y abstracto. Y dado que hay circunstancias específicas en donde las exigencias naturales pierden su valor —Tomás de Aquino no desconoce este hecho—, es preciso un esfuerzo de concreción ulterior para que los principios generales se transformen en normas concretas realizables en cada contexto cultural. La aplicación de la hermenéutica analógica cobra aquí su más alto sentido.

Ahora bien. Si la ley natural se deduce de las tendencias naturales humanas, su contenido ha de ser evidente, universal e inmutable. No serviría para orientar la conducta de todos los seres humanos si sus mandatos no fuesen susceptibles de ser deducidos por la razón.

Si es un reflejo de la naturaleza humana, los hombres de todas las culturas, países y razas pueden verse hermanados en el reconocimiento de sus mandatos. El dialogo ético intercultural sería así, no sólo posible, sino razonablemente efectivo.

Si su contenido se deriva directamente de las tendencias esenciales de la naturaleza humana, en nada cambia su contenido a lo largo de la historia; por tanto, se reconocería su permanencia a través de los cambios históricos y se aplicaría en todos los tiempos y culturas como fundamento de la ley jurídica, como ocurre con la Declaración de los Derechos Humanos.

V.3) Por la ética: ser para la felicidad

De la triple relación, tanto como de la estructura propia de la naturaleza humana se deduce, por la vía de la reflexión, la ley que rige a la naturaleza humana que no depende de consenso cultural alguno, sino

que se sostiene por sí misma al ser connatural; está insoslayablemente impresa en lo más profundo del *ethos*. Y el *ethos* —que hemos analogado con el sujeto moral— como todo lo creado, es dual: parte ya actualizada y parte potencial; nos ha sido dado de tal manera que podamos escribir en él la propia historia con la pluma de la libertad. Por tanto, lo que es urgente es el rescate de la educación de la libertad como *vis electiva mediorum servato ordine finis*; fuerza, impulso, energía de elección de los medios en orden a los fines. Buenos en tanto apuntan a la plenitud propia y del otro, hay que insistir.

Esto quiere decir, entonces, que en la ley natural hay una parte heterónoma —universal y eterna—, y una parte autónoma —en el ser humano— cuyo cumplimiento se actualiza por personal e intransferible decisión.

Es decir, la ley natural es, por excelencia, analógica: la misma para todos y diferente en cada caso.

La razón, pese a Kant, no puede crearla; su alcance se limita a deducirla de la observación de la triple relación en la que el ser humano teje su historia. Este es el tema más propiamente ético que, según el Aquinate, se constituye en el saber que se ocupa de introducir orden en los actos voluntarios. A esto llamamos “sabiduría” y, en este sentido, se entiende que Lévinas anteponga la ética a la metafísica.

Ahora bien, es claro que en cualquier actividad humana, para introducir orden en un conjunto de medios, no sólo es necesario tener un cierto sentido de la armonía, sino tener un conocimiento del fin.

No deja de sorprender el hecho de que, si todo ser actúa en función de un bien, como afirma Aristóteles, no se admita que la felicidad sea el fin humano por excelencia. Y que éste —llámese plenitud, auto-realización, éxito personal o como se prefiera— en la actualidad se vea tan lamentablemente reducido a los pasquines de autoayuda *light*, como si se tratara de un estado existencial fácilmente alcanzable a partir de unas cuantas recetas que confunden la profundidad del significado *ser para la felicidad*, con la sensación fugaz y superficial de *estar feliz* por algún suceso agradable. No es, pues, un estado momentáneo, sino que participa de las condiciones del acto virtuoso³²³.

Si se admite que la felicidad es el objetivo último de la vida humana, es necesario admitir también que es un principio y, como tal, indefinible.

En consecuencia, para comprenderlo habrá que abordarlo primero por la vía negativa.

Si es objetivo vital humano, es necesario que comprenda la totalidad de las facultades humanas: razón, voluntad, libertad y sensibilidad y que se oriente a un fin bueno, entendiéndose bueno para todos. Es decir, es holística. Si se hace depender de una sola de las facultades, será algo distinto con lo que se la confunde fácilmente: placer, entusiasmo, incluso neurosis. Pero no felicidad.

Por tanto, es absurdo creer que dependa de un estado emocional —tan atractivo como inconstante— puesto que se condenaría a la vida entera a pender permanentemente del más frágil y caprichoso de los hilos. Tampoco se trata del idílico y fantasioso estado de ausencia de conflictos, incertidumbres, temores, dudas y angustias existenciales; la vida sería inmóvil y plana, lo que también es un absurdo, puesto que la vida física es movimiento *per-se*: proceso imparabile que inicia con la concepción y termina con la muerte. Ni se trata del deseo o la expectativa de algo que transforme la realidad por arte de magia, o de la economía, cuyo patético resultado suele desembocar en frustración y amargura, si tomamos en cuenta que las aspiraciones humanas son infinitas, y nada material —por definición temporal e inestable— es capaz de colmarlas. Como tampoco depende de la realización del deber por el razonamiento del deber mismo, que acarrea como consecuencia la frialdad deshumanizada.

Por otro lado, pero en el mismo orden de ideas, si ineludiblemente somos *seres-con*, felicidad implica concordia, comunión; es decir, conlleva la fuerte implicación de que, si no es extensiva al entorno, tampoco es felicidad.

Así pues, como sabemos desde Aristóteles, ningún extremo es admisible como fundamento, puesto que ambos conducen al absurdo. La felicidad no depende de ningún elemento desgajado del resto de lo humano. Por lo tanto, si requiere de la participación de todas facultades humanas —orientadas a la consecución del bien, material en el caso de las sensibles, espiritual en el caso de las racionales— por la vía positiva de la definición se entiende como el resultado del logro de lo bueno y posible, a cuyas posesión y conciencia se llega después de un esfuerzo igualmente holístico, tan humilde como sostenido y que —como Kant afirma— incluye la satisfacción del deber cumplido.

Y si somos *seres-con*, el primer deber humano es *con-vivir* en concordia y armonía. Con Dios como quiera que se conciba, consigo mismo, con el otro y con el mundo.

Si se admite, además, que el mundo y la vida nos han sido dados, se concibe la felicidad como el resultado —consecuencia de la reflexión y la acción— de un equilibrio permanentemente inestable entre la ley general que deriva de la concepción de Dios en los términos que señalan los trascendentales del ser, y su particular actualización por la libertad humana. Como reacción en cadena, puesto que la reflexión es la actividad más profunda de la razón y de la consciencia, esta reflexión conduce a un profundo estado de reconocimiento de la propia falibilidad, que deriva en humildad, reverencia, gratitud, y cura.

Tal vez su sinónimo más afortunado —más allá de la sola ausencia de dolor, como afirman Aristóteles, los estoicos y hasta Schopenhauer— sea el término “paz”. Y depende de la libertad. Es decir; es una elección que pone en juego todas las facultades humanas, y que culmina en acción; pero no aislada sino sostenida, hasta que su repetición continua se convierte en actitud, en hábito, en lo que Tomás de Aquino llama “segunda naturaleza”. Esta actitud se refleja claramente en la definición de justicia —la virtud rectora de lo social— de Ulpiano: “la firme y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que merece”.

Esto nos lleva a considerar a la felicidad como análoga a la síntesis de un permanente esfuerzo dialéctico, en el que la tesis sería el orden de la ley natural y de su observancia, que conocemos como “virtud”, y la antítesis, la dispersión de la libertad.

Ahora bien. ¿Cómo se actualiza, en cada caso, la ley eterna en la racionalidad, habida cuenta las diferencias específicas de cada horizonte cultural? Habíamos dicho que por el conocimiento que parte, siempre, del contacto con la realidad que nos rodea; en este caso, del conocimiento de la ley natural. Pero si conocer la ley humana promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad es factible por la comunicación, conocer la ley natural “promulgada por Dios, al haberla hecho insita en el hombre, de modo que la conozca grabada en su corazón o en su mente”³²⁴ requiere de la reflexión y de la analogía.

En 1926, Heidegger reconocía que Aristóteles, con el descubrimiento de la analogía, puso la filosofía sobre una base completamente nueva que superaba el platonismo que, como Parménides, concebía al ser como

unidad —“el ser es el ser y no otra cosa”—, estaba fundamentado sobre una interpretación ontologista que llevaría a constantes posiciones reduccionistas de la realidad y empobrecedoras, por lo mismo, del pensamiento³²⁵: el ser concebido como unidad implica que la esencia se refiere a sí misma; por tanto, el ser lógico es, además de inmutable, anterior al ontológico. Se había soslayado el evidente cambio que el existir implica.

El descubrimiento aristotélico de la analogía —llevada hasta sus máximas consecuencias por Tomás de Aquino, aunque Heidegger no lo reconoce así (“la ontología medieval discutió copiosamente el problema, especialmente en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a una claridad de fondo”) —, presuponía:

a) La conciencia de que al hombre, que es el viviente en cuanto que tiene *logos*, le es requerido “decir y pensar que lo que es, es”, pero que esto le exige decir de muchas maneras al ente, que se nos ofrece en múltiples y diversas maneras de ser, y decirlo proporcionalmente según los modos de ser, y según la referencia que muestran las realidades diversas a algo uno: la substancia en el orden predicamental y, mediatamente, Dios —ente primero, viviente perfecto e inteligente, acto puro— como primera causa del ente, en el orden de la trascendencia necesaria para dar razón del universo. Y sin embargo,

b) Que esta necesidad constitutiva del “decir ontológico” tiene su fundamento en la realidad misma y en la dependencia del pensamiento al ser; puesto que la multitud, la diversidad, la singularidad de los sujetos de los que decimos que son según las diversas maneras en las que enunciamos el ser, y el cambio en los diversos órdenes en que la realidad es cambiante, se ofrecen a la experiencia humana y han de ser reconocidos.

Heidegger escribe, al inicio de *Ser y Tiempo*: “*Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*: una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”. La cita es la ley natural de Tomás de Aquino³²⁶. Continúa, más adelante, afirmando que “el concepto de *ser* es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema Universalidad”. Líneas después, sostiene: “el *ser* es un concepto evidente por sí mismo”³²⁷. En el fondo, está diciendo lo mismo

que el Aquinate: el ser no es el ente; es decir, no es substancia. Tampoco concepto, por tanto, su conocimiento rebasa a la lógica sin desdeñarla.

A mi juicio, lo que no entendió Heidegger —puesto que junto con Tomás leyó a Escoto³²⁸— fue al ser como verbo. De no mediar esa confusión, habría deducido que ese conocimiento es intuición, y el ser de los demás entes, posible por analogía que es, así, el camino de síntesis por el que el pensamiento humano afirma el devenir y la pluralidad de los entes, y es capaz de alcanzar, a la vez, una explicación de la totalidad de ellos mediante la afirmación de su fundamento causal, uno, bueno, verdadero, bello y eterno.

No me atrevería a afirmar que Heidegger concebía al ser como Dios; Admito que su concepción se me escapa. Si el ser es esencia y ésta se alcanza al final de la existencia, por tanto, o Dios es algo muy similar al Espíritu Absoluto hegeliano, o no existe como ente real. Sin embargo, en el discurso rectoral de 1933, las tantas veces acusado de ateísmo Heidegger, pronuncia:

La filosofía [sola] no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios. O para su ausencia en el ocaso³²⁹.

Y en 1946, Heidegger escribe la Carta sobre el humanismo en estos términos:

Lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses. Y el dios sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo.

La primera condición, pues, de la recuperación de la persona como sujeto y de su sentido de la vida como ser para la trascendencia, ser para el encuentro y ser para la felicidad, es releer con mirada analógica la metafísica, y recuperar no sólo la noción conceptual de Dios, sino la intuición de su existir como condición de posibilidad de la del sujeto. No importa cómo se le conciba, a condición de que esa concepción prudencialmente se justifique sólidamente. Derivada de esta intuición, descubrir la estructura natural común a la especie humana y, finalmente, deducir —por la vía de la razón— la universalidad de las normas éticas que de ella derivan.

Así pues, conciente de sus limitaciones, cierro este trabajo de investigación concluyendo que la analogía, si bien no es el único camino viable para la recuperación de la persona como sujeto, las posibilidades que abre de distensión de las fronteras hace de ella el instrumento idóneo en nuestro tiempo y en nuestras circunstancias. Y es así como, desde la perspectiva de la analogía, la frase escrita por Heidegger vuelve a adquirir poderosa resonancia:

“Sólo un dios puede salvarnos...”

Y si ese Dios revelado por el sujeto no sólo existe más allá del tiempo y del espacio, sino inmerso en la historia y en el fondo del corazón humano, ¿por qué no decirlo así?

Aún falta saber si queremos admitirlo.

V.4) El sujeto como epifanía

¿Quién y cómo es el sujeto a que se refiere Mounier?³³⁰

Decía Alex Carrel que “el hombre es el ser que queda a la mitad del camino entre el átomo y la estrella”. Este hombre de Carrel es la persona de Mounier: “totalmente cuerpo y totalmente espíritu”, horizonte entre dos mundos. Pero, substancialmente mezclado con su carne, capaz de trascenderla. Es un ser vertical, naturalmente situado entre el individuo —que es dispersión en la materia en su avaricia por ella— y el sujeto, nombre que conviene a la más alta expresión de la persona cuyo modo de ser tiende hacia la espiritualidad; que es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser. Un poder de trascendencia interior al ser según la bella definición de Mounier.

Ricoeur ha mostrado que la formidable fuerza del mito, la metáfora y el símbolo radica en el poder significativo de una referencia que permanece virtual, como perteneciendo a la región de un misterio que se resiste a ser desnudado, y que sólo se deja entrever por un plus significativo anidado en la zona cenoscópica entre los cuatro términos. Desde mi lectura, el sujeto no es sólo el hombre bueno de Sócrates, el justo de Ulpiano, el pensador de Descartes, el crítico de Kant, el conciliado de Marx, el dueño y señor de su voluntad de Schopenhauer, el bailarín de Nietzsche, el curador de Heidegger, el deudor del Otro de Lévinas... El sujeto es todo eso y mucho más. Es rostro, es presencia, es metáfora y es símbolo; para describirlo hace falta la mirada poética de la intuición que penetra hasta donde la razón ya no alcanza.

Si jugamos un poco con la cita de Carrel y visualizamos al individuo postmoderno con el átomo, situamos a la persona en el punto de partida desde donde el *yo* puede descender al plano de la dispersión en la materia, o ascender hacia las luminosas regiones del espíritu, y analogamos al sujeto con la estrella, el sujeto es ese “plus semántico” al que hace alusión Ricoeur, que revela una realidad más afuera de sí mismo.

Y si es revelación, es epifanía.

Hay que mencionar la distancia que existe entre epifanía y apofansis. Siendo su raíz tan similar —*epi*, por encima de; *apo*, a partir de; y *faino*, mostrar—, este es el nombre técnico del juicio lógico que afirma o niega algo, mientras que aquella es realidad de orden ontológico.

Y, sin embargo, el término “sujeto” es también apofántico en tanto que, a partir suyo, hace referencia a un concepto correlativo que permanece oculto tras el velo del *sancta sanctorum* al que sólo es posible asomarse por virtud de la analogía, frontera que une y separa la metafísica y la lógica.

La tesis que conviene al sujeto por derecho propio es, entonces, la de epifanía. Porque no es un manifestar cualquiera sino un mostrar desde la interioridad, un des-velar esa realidad encima de sí mismo. Si el *ethos* es el claro heideggeriano, espacio de las revelaciones, el sujeto es la presencia mostradora de esa invisible co-presencia a la que Husserl hizo referencia como condición de posibilidad de la integralidad de la conciencia; es el rostro que refleja el infinito que permanece sobre sí, más afuera. Pero sin dejar de ser, iluminado por dos tonalidades de luz,

una propia y otra apropiada. Es el único ser capaz de mirar, como Baudelaire, “el infinito por todas las ventanas”.

Y sigue siendo (*ti on to*) más. El sujeto de Mounier y Carrel, de Tomás y Baudelaire, de Nietzsche y Ricoeur es la historia de un viaje, consciente, libre y racional, que parte del átomo, deja su impronta en el mundo, y asciende por encima de la estrella.

³⁰⁶ Cfr. T. de Aquino, *S.Th.*, I, q. 2, a. 3 c.

³⁰⁷ Cfr. Cap. II. La subsistencia en sí se identifica con el ejercicio de la conciencia de sí mismo, que es trascendental respecto de toda recepción cognoscitiva, y de toda subsiguiente objetivación del ente real sensible como primer objeto del conocimiento intelectual.

³⁰⁸ Cfr. *Estudios sobre el amor* de J. Ortega y Gasset, *El arte de amar*, de Erick Fromm.

³⁰⁹ *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, c.

³¹⁰ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, pp. 17-18 y 33 .

³¹¹ *Ibid.*, p. 35.

³¹² Como Lévinas y Fornet-Betancourt sostienen, cualquier comprensión racional de nuestro tiempo —en definitiva ética— tiene que ser justificada ante la realidad de los rostros negados. El mundo de los excluidos y las víctimas es, precisamente, el lugar desde donde se tiene que decidir la cuestión del sentido de la racionalidad o irracionalidad de la historia.

³¹³ T. de Aquino, *Suma contra gentiles*. L. I, Cap. XXXIV

³¹⁴ Cfr. M. Beuchot, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, p. 123.

³¹⁵ *Como cuando en día de fiesta*.

³¹⁶ Víctor Hugo Méndez Aguirre, *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles?*, p. 61

³¹⁷ La “obligación” de Dios frente a su creación es a lo que llamamos “providencia”.

³¹⁸ T. de Aquino, *S. Th.* II,II, q. 58, a. 3.

³¹⁹ Significa que el derecho puede o no ser ejercitado por el que lo posee.

³²⁰ Significa que el derecho debe ser atendido por aquél a quien obliga.

³²¹ M. Beuchot, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, p. 124.

³²² Cfr. T. de Aquino, *Op. cit.*, I-II, q. 92.

³²³ Cfr. anexo 9.

³²⁴ M. Beuchot, *Ética y derecho...*, p. 105.

³²⁵ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 1: Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser.

³²⁶ Cfr. T. de Aquino, *Op. cit.*, I,II, q. 94, a.2

³²⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, § 1.

³²⁸ Que, como mencionamos en el Cap. II, identifica esencia con existencia. La esencia se singulariza al recibir su última determinación: la *haecceitas*.

³²⁹ M. Heidegger *La autoafirmación de la Universidad alemana*, pp. 71-72.

³³⁰ Cfr. Nota 17 de este trabajo.

COROLARIO

Este trabajo de investigación ha estado orientado hacia una reflexión más sobre el sujeto, y la recuperación del sentido ético de la realidad personal y social por la que atravesamos a principios de este milenio, teniendo a la vista la experiencia histórica de grandes paradojas que la humanidad ha vivido en el s. XX. Es cierto que no ha sido la única época que ha hecho prodigios y organizado guerras. Pero es igualmente cierto que el siglo pasado marca un hito en la crueldad del hombre contra el hombre.

En los albores de este nuevo milenio, que al margen de la cronología gregoriana comienza al derribarse el muro, he querido pensar —como Nicol— en la tarea de la filosofía como el renacimiento de la esperanza de un mundo más equitativo y habitable.

La hermenéutica analógica me ha significado este brote de esperanza. No porque pretenda traer a este tiempo, eclécticamente, categorías arbitrariamente tomadas de aquí y allá, sino por su capacidad de rescatar lo que a lo largo del tiempo ha permanecido por ser valioso.

La categoría de sujeto es, sin duda, el resultado más significativo de la filosofía moderna que, al centrar su preocupación en las capacidades racionales, manifestaba su rechazo a la ideología clerical-feudal y su interpretación del hombre como ser pasivo y subordinado a un orden divino conceptualizado unívocamente como totalitarista e inmutable. Con el término *sujeto* se quiso, entonces, expresar la capacidad activa y transformadora del ser humano, el carácter racional de su actividad y su pensamiento.

La definición de la Ilustración presentada por Kant es bien clara: la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin necesidad de tutelas clericales, las únicas “poseedoras de la verdad absoluta” entonces. Y así, con el grito *¡ten el valor de servirte de tu propio conocimiento!*, comienza el trayecto del péndulo, del extremo de la heteronomía al extremo de la autonomía.

La concepción de Descartes —que puede ser tomada como paradigmática de la interpretación moderna— se fijó inicialmente en ese modo de filosofar: el sujeto como ente autocentrado, incondicionado, omnipotente, absolutamente racional. Había puesto una piedra angular de la filosofía moderna: el análisis de la relación de apropiación cognoscitiva del objeto por el sujeto.

Kant colocó otra al destacar que, para poder aprehender la esencia de ese proceso, era preciso rebasar, por un lado la concepción cartesiana del sujeto autocentrado, para dirigir la reflexión sobre los elementos que condicionan la actividad gnoseológica del individuo; y por otro el irracionalismo, entendido como la sobrevaloración del romanticismo del sentimiento, de la fe mística o del entusiasmo subjetivo que termina por rechazar todo discurso racional sobre la realidad. La “revolución copernicana” implicó la convicción de que la filosofía, para dejar de ser especulación de “sueño dogmático” del que lo despierta Hume, tenía que centrar su reflexión en el análisis de las condiciones de posibilidad y los límites de las facultades racionales del individuo. Con ello elevó la reflexión filosófica sobre las capacidades cognoscitivas del sujeto a un estadio superior, sin duda; pero cercenó el hilo que responde racionalmente al hombre la pregunta por su trascendencia, al negar a la metafísica y a la ética sus estatutos de ciencia, por un lado. Y abrió la puerta al positivismo que conduce al escepticismo, al intentar reducir la realidad a los fenómenos aislados y no admitir más que lo empíricamente comprobable —como lo entendía Hume—, por el otro.

La filosofía, para alcanzar su objetivo, tenía que convertirse en filosofía crítica, y la ciencia “exacta” comenzó su despliegue uniformemente acelerado.

Hegel retoma la idea de la filosofía como crítica pero, a diferencia de Kant, que entendía las estructuras que condicionaban la actividad racional del hombre como estructuras a priori, existentes desde siempre en la razón humana, las interpretó como estructuras históricas, que

cambiaban con la evolución de la sociedad, y que deben culminar en un Espíritu Absoluto, absolutamente inmanente, actualizado por el Estado. Y legitimó, sin pretenderlo, los totalitarismos univocistas del s. XX. El sistema filosófico hegeliano constituyó un parteaguas en la historia del pensamiento teórico: la filosofía crítica debía estudiar la totalidad de los modos de objetivación de los individuos para poder aprehender las determinaciones de sus formas de subjetivación; pero, paradójicamente, demeritó al ente pensante y sintiente convirtiéndolo en un “momento”, por no decir en su propia objetivación.

Concuerdo con los pensadores que sospechan que la historia posterior de la filosofía ha sido un debate en torno a la pertinencia o no de ese programa, y las vías de realización de sus variantes.

Una paradoja más: el vertiginoso avance de la tecnología que se registró en el siglo anterior lo marcó con dos guerras mundiales extremadamente mortíferas, sangrientas revoluciones, un genocidio programado como misión científica, el desarrollo de armas nucleares y dos deflagraciones atómicas, armas biológicas, el deterioro ecológico...

A finales del siglo cae el muro. Sin el contrapeso que le significaba el socialismo, se dispara el capitalismo y, paralelamente, la globalización. Ciertamente no es fácil mantener viva la esperanza cuando salta a la vista la desigualdad socio-económica de esta era que en realidad es el turno del abuso de un cuantos países industrializados cuya hegemonía parece absoluta y que, bajo políticas mercantilistas y discriminatorias, han segregado y condenado a la hambruna a miles de millones de seres humanos, y destinado a la miseria a naciones enteras “empantanadas” en la historia. Mantener la esperanza es un reto enorme mientras contemplamos el despliegue del terrorismo basado en fundamentalismos.

Las estadísticas son aterradoras. Parecería si, como humanidad, hubiésemos llegado al fondo. No podemos creer que fuese esto lo que la razón pretendía, pero es incuestionable que se convirtió en una diosa contra el hombre, no en su favor. La frase de Hegel “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, duele como el sarcasmo.

Parecería como si la muerte de Dios —no como metáfora dirigida contra la concepción de Dios del cristianismo, sino como realidad— anunciada por Nietzsche desde *El viajero y su sombra*,³³¹ fuese cierta. Si Dios muere

hay una pérdida de sentido y dirección; si el mundo suprasensible desaparece, al arrastrar con esa desaparición al mundo sensible queda el vacío, la nada.

Según Heidegger, Nietzsche concibe el nihilismo como una lógica intrínseca a la historia occidental, como "el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la edad moderna"; como reacción ineludible contra el ámbito de poder que Nietzsche vio en la metafísica, entendida como "el armazón fundamental de la totalidad de lo existente"³³². La frase no sólo expresa de la forma más gráfica el rechazo de Nietzsche al univocismo de la filosofía del pasado, sino vaticina el equivocismo de la filosofía y la cultura del porvenir.

Nietzsche recuerda a Heráclito: todo es devenir. Pero la naturaleza del hombre esclavo, hombre camello, necesita establecer algo fijo, duradero, eterno. Ésta es —dice— la raíz psicológica de la metafísica que ha llevado a los filósofos a dar entidad ontológica a un concepto inventado, depositario de los anhelos humanos, como había escrito Feuerbach. Y en el Crepúsculo de los ídolos, lacónicamente escribe: "temo que no vamos a desembarazarnos de dios porque continuamos creyendo en la gramática", con todo su sustrato cultural. Así pues, ¡Dios ha muerto! contextualiza sus pretensiones de destruir la metafísica y el cristianismo como condiciones de posibilidad del advenimiento de un superhombre en constante retorno.

El "dios" contra el que Nietzsche se pronuncia, pues, no es más que una palabra que crea el hombre como reacción y defensa conceptual ante el imparable devenir de la vida, y la estrujante realidad de la muerte. Pero Dios no es un concepto; es una realidad necesaria, como parece reconocer en las desgarradoras palabras del loco que lo buscaba con una linterna en pleno día³³³. En *La gaya ciencia* escribe la más precisa representación metafórica de las consecuencias culturales de la anunciada muerte.

Y sobre estas consecuencias que miramos atónitos —intuidas por la genialidad de un Nietzsche que, como Marx, supo leer la historia— surge la postmodernidad que, por una parte, aparece como una continuación de la modernidad.

Lyotard, ha destacado que entiende la postmodernidad no como una época histórica posterior y diferente a la modernidad, sino como un fenómeno cultural dentro de ella. En 1998 escribía:

La postmodernidad no es una nueva edad, sino la reescritura de algunos de los rasgos de que se reclama la modernidad, y ante todo de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de liberar a la humanidad como un todo a través de la ciencia y la tecnología. Excepto que [...] este reescribirse a sí misma lo viene practicando la propia modernidad desde hace mucho tiempo³³⁴.

Y por otra, en marcado contraste, se erige como su réplica en tanto que se rebela contra sus instituciones. Ve en la desintegración de todas las formas hasta ahora existentes de cohesión —familia, patria, identidad, etc.—, la posibilidad de un despliegue de las peculiaridades individuales, que han sido reprimidas por aquellas formas tradicionales de identidad. Ve, en la destrucción de los lazos sociales humanos hasta ahora existentes, la posibilidad de expansión de la libertad del individuo.

Más allá de la valoración del carácter de la época actual, es preciso entender al postmodernismo como una forma de cultura, como una sensibilidad y una práctica social que a la postre dimanar de las características del nuevo capitalismo multinacional. Las teorías posmodernas rechazan a la modernidad —y proclaman su fin— debido al fracaso de su proyecto de liberación de la humanidad mediante el alcance de la autonomía racional. La ideología de la modernización cifró, en el despliegue de la capacidad cognoscitiva y productiva del sujeto, la garantía del surgimiento de una sociedad mejor. Pero ocurrió todo lo contrario: el desarrollo de la ciencia, la técnica y su síntesis, la tecnología, lejos de traer la felicidad prometida, condujeron a la destrucción del sujeto reduciéndolo, en el mejor de los casos, a categoría de individuo alienado. El sujeto, punto central del proyecto moderno, ha sido el blanco al que la postmodernidad apunta su artillería y lo convierte en el “hombre *light*” de razón debilitada. El hombre sin horizonte.

Aunque en el cuerpo del trabajo no mencioné a Marx en estas líneas no quiero dejar de mencionar su intensa lucha por la liberación del sujeto, “ser colectivo” como le llama Pierre Lévy. Ante el escenario del neoliberalismo, sus postulados siguen siendo de contundente

actualidad, aunque Marx no entendió al sujeto como un principio ideal —al estilo del espíritu absoluto hegeliano— ni lo identificó con el individuo. Los sujetos no son simplemente los individuos aislados, sino los individuos entendidos como nudos de relaciones sociales, productos a la vez que productores, creadores de esas relaciones sociales a la vez que objetos de la acción de esas fuerzas. El individuo de hoy, binomio productor-consumidor del capitalismo a ultranza, confirma las teorías de Marx.

Sobre el desmoronamiento de la diosa razón se levanta, pues, el postmodernismo, entendiéndose como un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no puede negarse que existen y funcionan ideológicamente como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación social de nuestro tiempo. La rebeldía contra la totalidad y los “metarrelatos”, el culto al fragmento y a la diferencia, los abusos del desorden, la ironía, el relativismo, la actitud lúdica, el desánimo, son sólo algunos rasgos de esta rebeldía que proyecta la balanza hacia el extremo contrario.

Y de la misma manera como la crítica moderna desdeñó la capacidad humana de re-ligación con la trascendencia de lo que Leibniz, con muy buenas razones, llama “filosofía perenne”, la postmodernista olvida los elementos constructivos de la subjetividad, y absolutiza el potencial destructivo de la modernidad. Las teorías postmodernas, así, se consideran legitimadas a proceder a la demolición de todas aquellas nociones que cimentaron a la modernidad, substituyéndolas por su opuesto:

Se hace coincidir la “muerte del sujeto” con la apoteosis del individualismo. Se sustituye al *homo politicus* por el *homo psychologicus*. A lo holístico, oponen lo fragmentario. A lo absoluto, lo relativo. A la unidad, la diversidad. A lo universal, lo particular. A la permanencia, el cambio. Al Estado, lo local. A lo objetivo, lo subjetivo. Al esfuerzo, el placer. Al amor, el sexo desenfrenado. A la responsabilidad, el desenfado. Al pasado y al futuro, el sólo momento presente. A la razón, la emoción. A la certeza, la duda. A la secularización, la explosión de espiritualidades. Al día, la noche. Al trabajo, la fiesta. A la utopía, la quimera. A la preeminencia de lo masculino, la de lo femenino. Al autocontrol de la libertad, el desenfreno del libertinaje. A lo leído y hablado, lo visto. Al papel, la pantalla y la imagen.

No es extraño que la razón se debilite. Y —añado— que la voluntad se confunda, que la libertad se descarrile, que la sensibilidad se engañe.

Sea como sea, tanto si se considera a la postmodernidad una continuación de la modernidad, o bien como su réplica, dirige sus más agudos filos contra la dignidad humana que, si bien durante la pre-modernidad entendió al sujeto como parte del ser divino, en la modernidad consideró esa dignidad derivada de la propia naturaleza humana que, paulatinamente, fue desvinculándose de su origen divino. Se suprime a Dios del panorama humano, se hace énfasis en la autonomía, y se añade una visión ética: el hombre es un fin en sí mismo y debe ser tratado como tal y no como un medio, al mismo tiempo que comienza a invertirse la ecuación: el tener sobre el ser.

Hoy, como entonces, estamos llenos de contradicciones: siguen enalteciéndose las capacidades humanas al margen de la religión como emanadas, exclusivamente, de la dignidad operativa del hombre; pero arrecia el antropocentrismo. El ser humano se ve a sí mismo por encima de la naturaleza, por tanto desdeña su propia ley natural; y se ubica por encima de los demás seres existentes, legitimando su abuso. En contraste con la visión premoderna, la dignidad humana tiene un sentido vertical —la superioridad de los seres humanos sobre el mundo— y un sentido horizontal —la igualdad de los seres humanos— sea cual sea el rango que cada uno pueda desempeñar en la sociedad.

El concepto moderno de dignidad humana es así deudor del concepto medieval en la medida que recupera esos rasgos humanos, pero los interpreta de forma secularizada eliminando el sentido vertical hacia Dios: el individuo es valioso en sí y no por su parentesco divino. Se ha cortado la línea que unía al hombre con la trascendencia dejándolo a merced de sus limitadas fuerzas. De muchas maneras, la obsesión tecnológica actual, soslayadamente, está reconociendo estas limitaciones y acariciando una nueva utopía: la de superarlas.

A pesar de sus diferencias, lo rescatable de estas dos versiones de dignidad radica en que tienen una misma finalidad: otorgan un enorme valor al ser humano; la pre-modernidad, en virtud de su estatuto de ser creado, y la modernidad en virtud de su razón. Tanto el fundamento como la amplitud de este valor son distintos según estas dos perspectivas. Pero la razón, que tendría que ser el instrumento de humanización por excelencia, al absolutizarse convirtió al sujeto en un “momento” fugaz en función de intereses ajenos, contradiciendo el

principio sobre el que se erigió la concepción de la dignidad en la modernidad: el hombre como fin en sí mismo y no como medio.

Las consecuencias del corte del hilo maestro que unía al hombre con su creador no se dejan esperar. Como decía Dostoievsky, si no hay Dios, todo está permitido incluyendo la muerte del sujeto. Y así llegamos a lo que después de Lyotard unánimemente llamamos postmodernidad, con un ser humano sin fundamento, sin anclaje, y sin orientación. Sin más sentido que el de fungir, una vez más, como “momento” presente sin referencia en el pasado ni proyección al futuro. Esta vez, en función de los intereses económicos del capitalismo salvaje desde cuya terraza no se contempla a Dios —concíbase como se conciba— salvo como el tema de la mercancía más vendida en el mercado.

Decía Marx que la verdadera crítica comienza por el análisis y la problematización de las preguntas, convirtiéndolas en una serie de cuestiones que han de servir como puntos de partida para una reflexión siempre abierta e inacabada, como desafíos al pensamiento.

Sin duda nuestra época tiene aciertos notables cuyo sentido analizarán otros estudiosos desde la hermenéutica analógica, cuya mayor virtud consiste en no desdeñar cosmovisiones, sino colocarlas en su justo sitio. En relación al epicentro de esta reflexión, mi gran crítica a la postmodernidad es la fragmentación de la persona; al neoliberalismo, su reducción a individuo disperso y avaricioso, esclavo de la materialidad; al neoconservadurismo, la utilización de Dios como garante de su poder económico; a la globalización, la violencia a su libertad, la distorsión de su dignidad operativa, la destrucción de su identidad y la sentencia al destierro de sí mismo al convertirlo en habitante de ningún lado. Sólo el ser persona unificado puede ascender a sujeto, reflejo de una realidad infinitamente co-presente. Porque, como dejamos anotado, decir “sujeto” implica, necesariamente, hacer silenciosa referencia a una realidad por encima, a la que está naturalmente sujetado y que por eso puede, a su vez, sujetar a su propio mundo. Pero de la que, en virtud de su libertad, puede des-atarse.

A eso que los griegos llamaban “dios”.

Parfraseando a Hans Küng que pregunta ¿cómo es posible hablar de Dios después del holocausto?, podríamos preguntar ¿este ser humano

que se ha permitido romper el vínculo con Dios y permitido todas sus consecuencias contra el hombre, ¿puede llamarse todavía humano?

¿Cómo hablar de moral cuando nos hemos ubicado más allá del bien y del mal? ¿No es el nihilismo, como pérdida del sentido, como negación de los valores que hacen del individuo un sujeto, lo que ha hecho posible esto? ¿No es la delincuencia moral de nuestras sociedades lo que ha permitido que el mundo asista sin parpadear al exterminio, al hambre, a la guerra económica, a los atentados terroristas?

Hemos, pues, de levantarnos de las cenizas habiendo aprendido la lección de que ni el univocismo ni el equivocismo pueden ser fundamento de nada, y reorientar la vida por la ética que brota de las tendencias propiamente humanas, reivindicando a las autoridades que el hombre mismo ha destituido como guías: Dios y la razón, y devolverles su estatuto de orientadores, no hacia la muerte, sino todo lo contrario: hacia la vida plena y la trascendencia.

Así pues, he encauzado esta investigación hacia la recuperación del individuo como sujeto, que ya no se entiende como el ser-esencia o ser-substancia contra los que se rebeló la modernidad, sino sujeto como *sub-yectum*, soporte de culturas e instituciones, para lo que hubo que recuperar la noción tomista del ser como verbo y acentuar su diferencia con el ser como sustantivo, y distinguir entre individuo, persona, sujeto y subjetividad, tomando como referencia la distinción de Mounier.

Todo individuo tiene subjetividad, pero no todo individuo es un sujeto. Una dialógica del sujeto ha de asumir el contenido de esta categoría como función y expresión de una totalidad, no como ente fijo, asumido como ente conformado de una vez, identificable con un conjunto rígido de características o propiedades, cosificado, sino como substrato fluido y dinámico, depositario de sistemas culturales —de los que, como decía Marx, somos productos a la vez que productores, creadores a la vez que objetos de su acción— caracterizado por su capacidad de relación, de acción y de autodesarrollo.

El sujeto no es el individuo, pero tampoco algo situado por encima del individuo, ni de la historia, ni de la cultura, sino que se apoya en ellos al mismo tiempo que los sustenta. Justamente la intención de la vinculación que nos ha permitido la hermenéutica analógica, entre metafísica, antropología y ética, ha sido la de revestir a todo individuo

con la capacidad de ser sujeto; es decir, de conformar libre, consciente y autónomamente su vida, pero igualmente consciente de la heteronomía de las leyes a que naturalmente está sometido, y proyectándose hacia la espiritualidad que también le corresponde. A través de esta vinculación me fue factible reconsiderar la subjetividad, de modo tal que incluyera esos poderes trascendentes al individuo como condiciones constitutivas de su *ethos* individual, y a la vez como resultados de su interacción con lo que es no-yo.

El límite de la subjetividad lo encontré en la necesidad ineludible de la intersubjetividad como elemento rector de la reflexión sobre el sujeto. A mi juicio, es el diálogo intersubjetivo la única manera de romper el círculo del individualismo narcisista. Fue preciso replantear el pensamiento moderno que intentó definir al sujeto identificándolo con un correlato ontológico dado (el individuo, el espíritu absoluto, la nación, etc.), y reconceptualizarlo —desde una perspectiva dialógica; es decir, analógica— como el eje de un conjunto de relaciones, de muchas maneras deudas de Dios, del otro y del mundo.

Encontré también que el diálogo intercultural es imprescindible para contrarrestar el efecto del nuevo fundamentalismo: el neoliberalismo (o su extremo opuesto, el neoconservadurismo cuyas puntas se tocan) que, para la conciencia filosófica, representa un enorme desafío ya que promueve en forma directa —aunque de manera distinta a la imperante en el S. XX— la destrucción del sujeto, y lo coloca en situación límite, al borde de la pérdida de su dignidad, de su conciencia moral, de la orientación de sus acciones y, en general, de su sentido de la vida.

La tarea del pensar ha de encaminarse hoy, sobre todo si surge —como afirma Lévinas— de un con-sentir, un con-mover y un con-sufrir la existencia, anónima pero real, de millones de seres humanos cuyas voces sólo pueden ser escuchadas por una conciencia humanitaria que interpele al individuo y a su sociedad desde la raíz de su existencia que es, en muchas ocasiones, una conciencia anodina, ciega e indiferente, inaudible para las culturas excluyentes. Pero esta conciencia humanitaria ha de tener un fundamento sólido y heterónimo, puesto que la evidencia histórica suficientemente muestra que la sola autonomía no basta para rebasar el egocentrismo.

En el diálogo de Ricoeur con los filósofos que han intentado establecer el *yo* del pensamiento (*cogito*) como primera verdad, que en Kant ha

quedado reducido a sujeto trascendental; pero también a moralidad y libertad. Que aparece como espíritu en Hegel, como vida en Bergson y Ortega, como inconsciente en Freud o ser-en-el-mundo en Heidegger, ha quedado rebasada. La auténtica re-flexión, dice el autor francés, no es un yo pienso vacío y abstracto. El *yo* sólo puede encontrarse en sus objetivaciones y motivaciones; en sus obras y actos; en sus signos y símbolos. Pero estas objetivaciones y motivaciones deben ser interpretadas, lo que exige una hermenéutica que ponga al descubierto que el *cogito*, lejos de ser una certeza evidente, es lo más problemático, y no puede reducirse a ser el mero sujeto del conocimiento, sino que es un existente real que no puede aprehenderse a sí mismo sino a través de la reflexión.

Por otro lado, Ricoeur observa que los maestros de la sospecha desvelan un significado oculto: Marx descubre la ideología como falsa conciencia; Nietzsche desenmascara los falsos valores y Freud pone al descubierto los disfraces de las pulsiones inconscientes. Estos autores dan la pista de una de las formas de la hermenéutica. Pero Ricoeur cree que junto a la hermenéutica de la sospecha, debe realizarse también una hermenéutica de la escucha capaz de captar plenamente el sentido de las objetivaciones del yo.

Este —me parece— es el sitio privilegiado de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot en que se apoya este trabajo de investigación: situarse en prudente equilibrio, siempre inestable, entre lo que permanece y lo que cambia; entre lo universal y lo individual; entre las objetivaciones, las motivaciones, la sospecha y la escucha.

¿Qué reflexiones pueden extraerse del hecho de que el ser humano no puede seguirse entendiendo como sujeto completamente auto-determinado? A esta pregunta solo es posible encontrar una respuesta adecuada si se abandona el rechazo absoluto de las teorías modernas a la escolástica, y el de las postmodernas a la modernidad, y se tienen en cuenta los procesos —ciertamente contradictorios porque son humanos, pero orgánicamente vinculados— que han traído aparejados para el despliegue de la subjetividad y de la intersubjetividad. Negar esos logros es negar coherencia a la historia de la filosofía. Sin el hilo conductor que la hermenéutica analógica me ha permitido seguir, es —como Kant decía— ver a la historia como el espectáculo de la irracional barbarie humana.

Ciertamente hoy no es fácil mantener viva la esperanza de un mundo más justo; pero es más difícil vivir sin ella. El hombre sin sueños se muere, como se muere el hombre aislado y como “mata” al mundo, porque es a través de la coherencia entre el discurso y la acción que nos revelamos como únicos, como insubstituíbles. Es de esta manera como el existir de cada ser humano enriquece su entorno en círculos concéntricos cada vez más amplios.

No he querido utilizar el término “conclusión”, porque creo que ni este trabajo —ni ninguno cuya piedra clave sea el sujeto— terminará mientras la filosofía siga siendo capaz de intentar dar respuesta a la pregunta que toda persona, de muchas maneras, se formula sobre el origen y destino de su ser, y sobre el sentido de su vida, en singular y plural.

Faltaría preguntarnos, a quienes a ella nos dedicamos, si queremos afrontarla desde el concepto, o desde el ser, con un *ethos* comprometido, con mente y corazón humanos...

COROLARIO

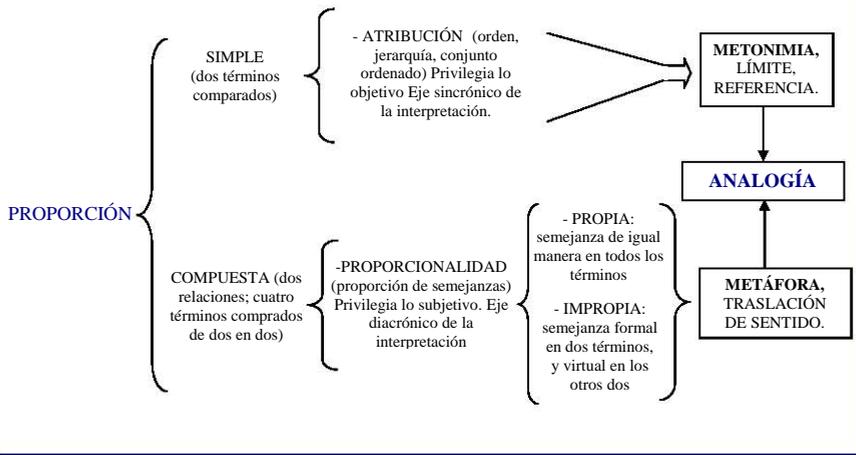
³³¹ Cfr. § 84 “*Los presos*”.

³³² Cfr. M. Heidegger, *Sendas Perdidas*, pp. 174-221.

³³³ Cfr. § 125 y 343.

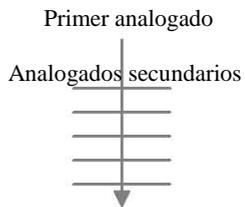
³³⁴ Cit. por José Luis Pinillos, *El corazón del laberinto*, pp. 227 y 243.

Anexo 1

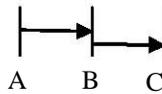


Anexo 2

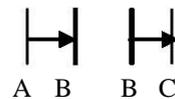
Atribución extrínseca,
orden jerárquico:



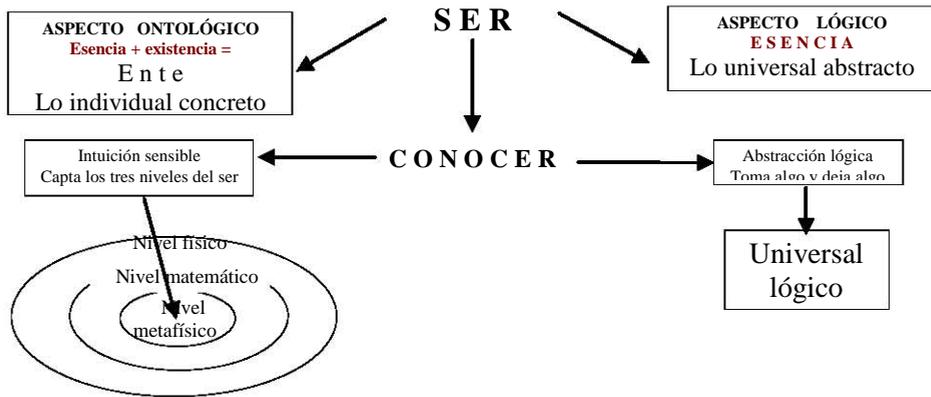
Proporcionalidad
propia



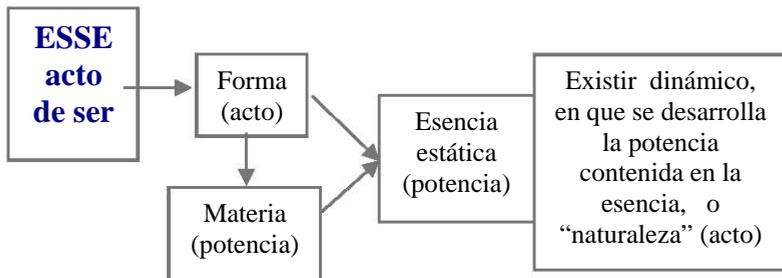
Proporcionalidad
impropia,



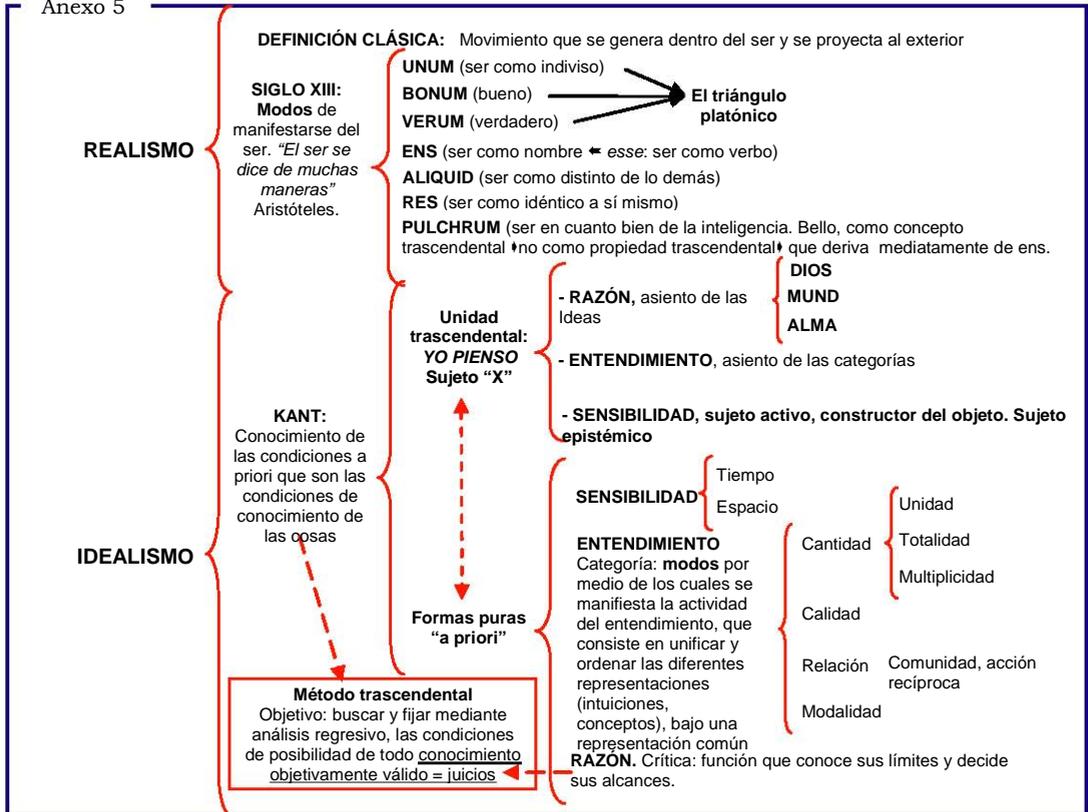
Anexo 3



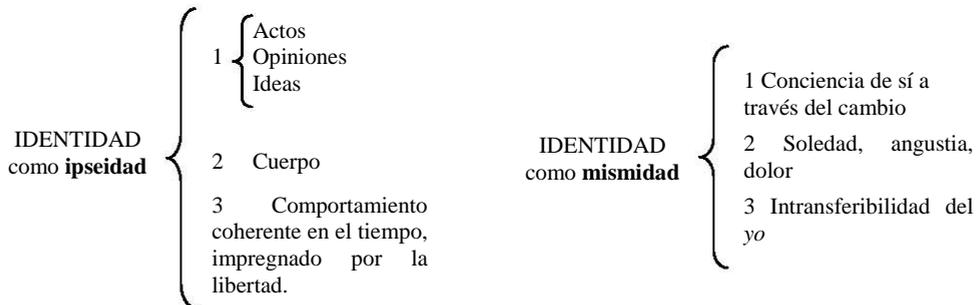
Anexo 4

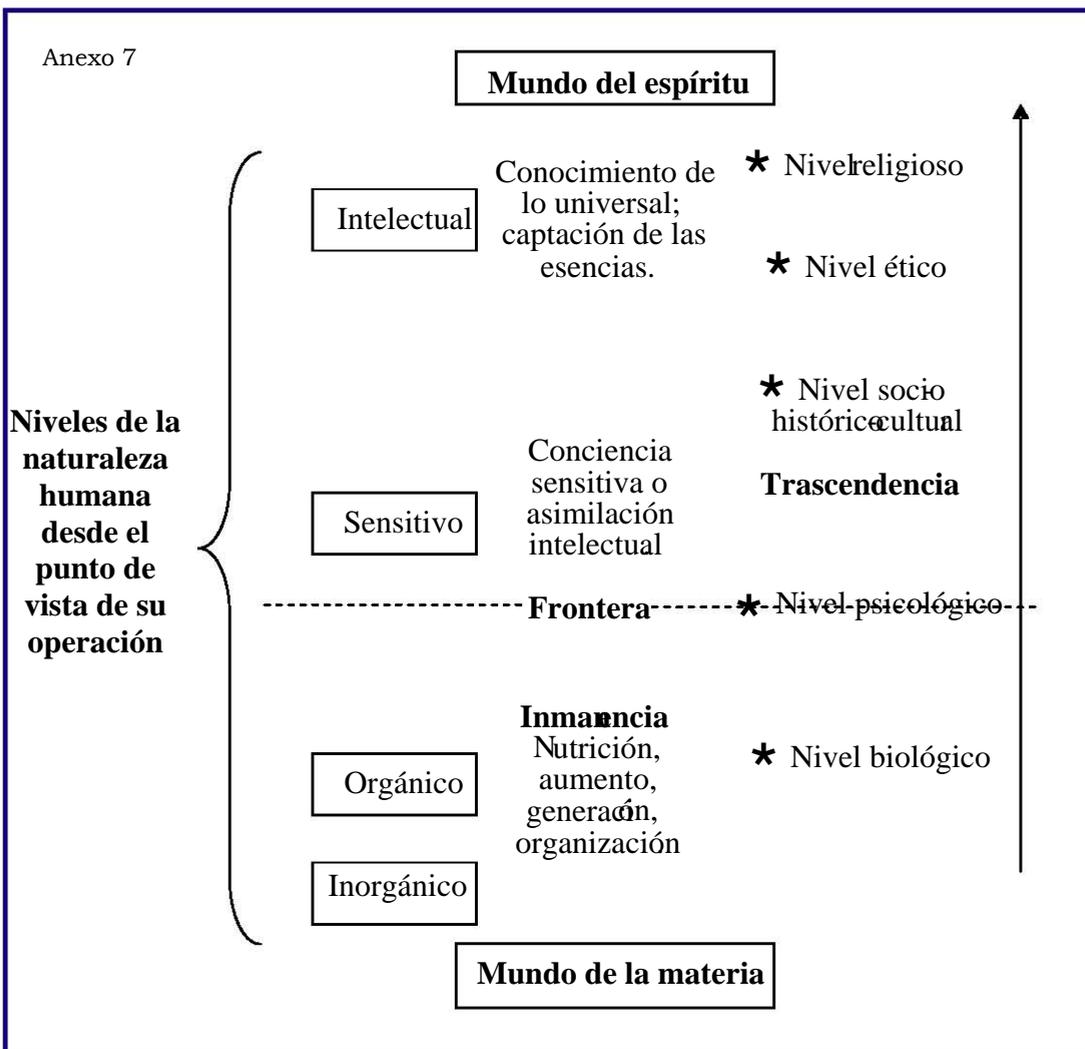


Anexo 5

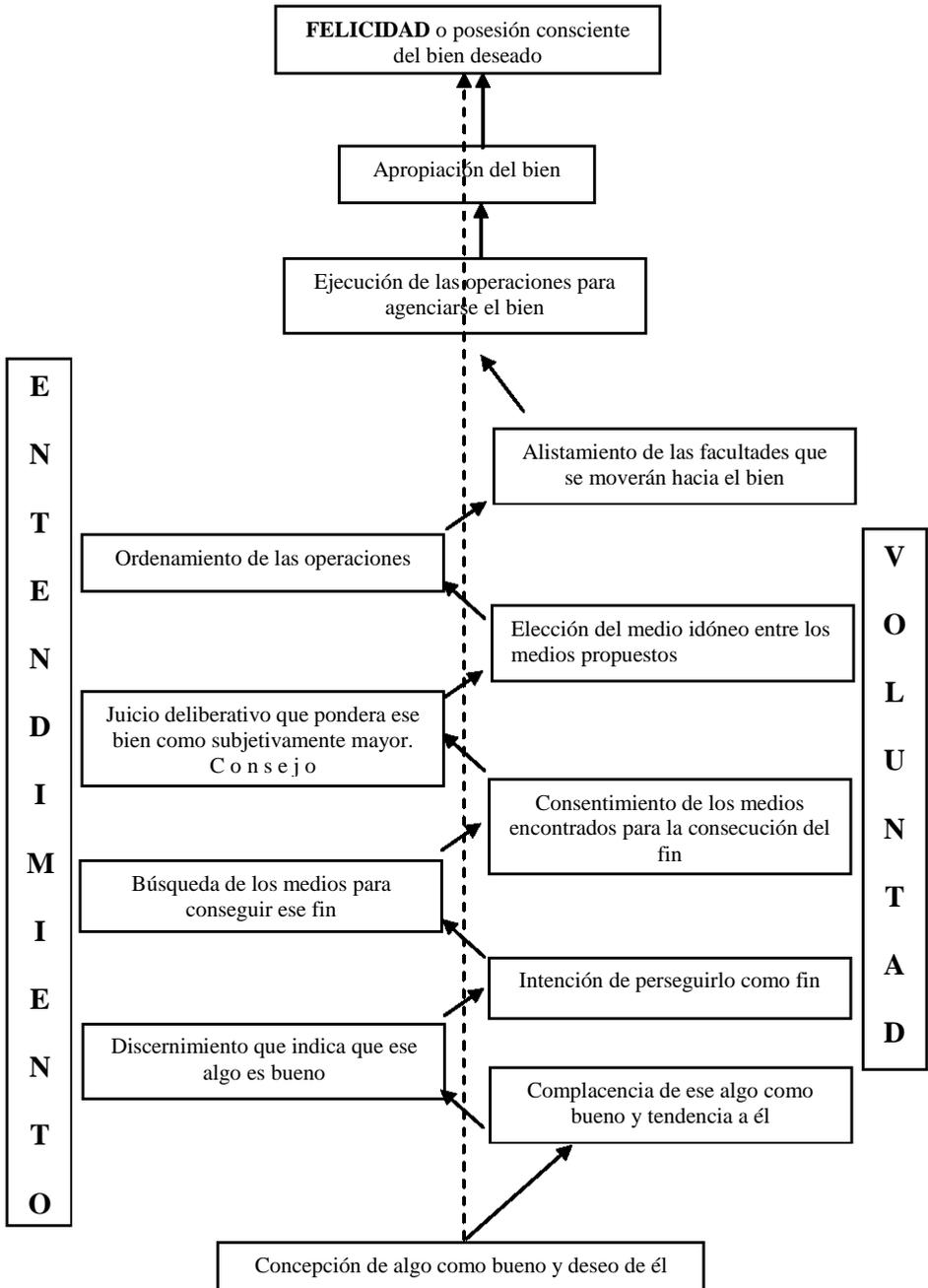


Anexo 6





Análisis del acto voluntario



Anexo 9

Fenomenología del acto virtuoso

“Aquel que
hace al hombre
bueno”

- 1) Plena voluntad
- 2) Firmeza y estabilidad
- 3) Ejecución conciente
- 4) Orientación a un fin bueno

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTIN de Hipona (1955) *Confesiones*. s/t. Madrid, Ed. católica.
- , (1981) *De civitate Dei*, XI, 26. s/t.
- ÁLVAREZ COLLIN, Luis (1992) *El universo simbólico de la familia*. Un estudio de psicología hermenéutica. México, Ducere.
- AQUINO, Tomás de (1985) *Summa contra gentiles* IV, 11. s/t. México, Porrúa, No. 317.
- , (1997) *Summa Theologiae*. s/t. Madrid, Bac.
- , (1998) *De veritate*. s/t. Eunsa, Pamplona.
- , (2000) *Liber de causis*. Trad. Rafael Aguila. Univ. del País Vasco. Bilbao
- ANSELMO DE AOSTA (1950) *Proslógion*, s/t. Bs. As., UNLP.
- ARISTÓTELES (1977) *Metafísica* en *Obras completas*. Trad. M. Araujo, F. García Yagüe, Luis Gil, J. A. Mígués, M. Rico, A. Rodríguez Huesca y Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar.
- , (2001) *Ética Nicomaquea* Trad. de Calvo Martínez. Madrid, Alianza Editorial.
- ARREGUI, J. Vicente (1991) *Filosofía del hombre*. Madrid, Rialp.
- ASCHENBACHER, Arno (1984) *Introducción a la filosofía*, s/ t. Herder, Barcelona.
- BERGER, Peter (1979) *Un mundo sin hogar. (Modernización y conciencia)*. Trad. Jesús García. Santander, Sal Terræ.
- BEUCHOT, Mauricio (1978) *Conocimiento, causalidad y metafísica*. Universidad Veracruzana, México.
- , (1991) *Metafísica y persona*. UAQ, México.
- , (1992) *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval*. UNAM.
- , (1992) *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. UNAM.
- , (1996) *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. UNAM.
- , (1996) *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, UNAM.
- , (1998) *Hermenéutica analógica y crisis de la postmodernidad*. Publicado originalmente en *Universidad de México* (Revista de la

- UNAM), 567-568 (abril-mayo, 1998) No. 13. Edición de Nora Marí Matamoros, Franco.
- , (1998) *Textos para La Vasija 2*, México, Ed. Matamoros
- , (1999) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. IIF, UNAM.
- , (2000) *Tratado de hermenéutica analógica*. Itaca. UNAM.
- , (2004) Transcripciones de P. Olivares del curso de postgrado de *Hermenéutica analógica*, impartido por M. Beuchot en el Instituto de Investigaciones Filológicas marzo-junio de 2004, y autorizadas por su autor.
- , (2003) *Ensayos sobre la poética de Mauricio Beuchot*. Saúl Rosales, comp. México, UIA Torreón.
- , *La phrónesis*, en imprenta
- BEUCHOT, M. y R. Sanabria (1997) *Algunas perspectivas de la Filosofía actual en México*. México, UIA.
- BENITEZ GROBET, Laura (2004) *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa.
- BUBER, Martin (1960) *¿Qué es el Hombre?* Trad. Eugenio Imaz. México, FCE
- , (1994). Yo-tú. Bs. As. Nueva Visión.
- CAMUS, Albert (1956) *La peste*. Tad. Rosa Chacel. Azteca, México
- CASSIRER, Ernst (1968) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. Eugenio Imaz. México, FCE.
- CORETH, Emerich (1972) *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Trad. Manuel Balash. Herder, Barcelona.
- DESCARTES, Rene (1951) *Principios de la Filosofía*. s/t. Bs. As., Boreal.
- , (1998) *Meditaciones metafísicas*, s/t. Madrid, Boreal.
- DILTHEY, Wilhelm. (1980) *Introducción a las ciencias del espíritu*, en Obras de W. Dilthey, Vol. I. Trad. Eugenio Imaz. México, FCE.
- DOSTOIEVSKI, Fyodor (1953) *Crimen y castigo*, parte V, cap. IV. Obras completas, T. III. Trad. R. Cansinos Assens. Madrid, Aguilar.
- ECHAURI, Raúl (1991) *El ser en la filosofía de Heidegger*. Revista del CUDES, vol 97. México.
- FALGUERAS S., Ignacio (1997) *Crisis y renovación de la metafísica*. Publicaciones e intercambio científico, Universidad de Málaga.
- FEUERBACH, Ludwig (1975) *La esencia del cristianismo*. Trad. José L. Iglesias. Salamanca, Sígueme.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1987) *Introducción a la doctrina de la ciencia*. Trad. José M. Quintana Cabañas. Madrid, Technos.
- FLORES DEL ROSARIO, Pablo (2001) *Elementos para una discusión en filosofía de la ciencia* en memoria de la Tercera jornada de hermenéutica: *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*. México, UNAM.

- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- FREUD, Sigmund (2002) *Obras completas*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva.
- GADAMER, Hans-Georg (1977) *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme.
- GAOS, José (1968) *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*. México, FCE.
- GILBERT, Paul (2002) *¿Fenomenología y/o hermenéutica? Una cuestión de método*, s/t. México, UIA, Cuadernos de Filosofía No. 34.
- GILLY, Adolfo y B. Walter (2006) *Historia a contrapelo*, s/t. México, Era.
- GILSON, Etienne (1930) *Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien*. Paris.
- , (1985) *El ser y los filósofos*. Trad. Santiago Fernández Burillo. Pamplona, Eunsa.
- , (1989) *El tomismo*. Trad. Santiago Fernández Burillo. Pamplona, Eunsa.
- GONZALEZ A. Ángel (1961) *Tratado de metafísica*. Madrid, Gredos.
- GONZÁLEZ, Juliana (1997) *Ética y libertad*. México, UNAM, FCE.
- , (1990) *El sujeto moral en la ética griega*, en *Crítica del sujeto*, comp. Mariflor Aguilar. México, UNAM.
- HABERMAS, Jürgen (1993) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Trad. Jiménez Redondo. México, Rei
- HARTMANN, Nicolai (1954) *Ontología*. Trad. José Gaos. México, FCE.
- HEGEL, Georg W.F. (1999) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid, FCE.
- HEIDEGGER, Martin (1970) *Qué es metafísica y otros ensayos*. Trad. Oberlan Colotte. Bs. As. Siglo XXI.
- , (1954) *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Grel Ibcher Roth. México, FCE.
- , (1969) *Sendas Perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Bs. As. Losada.
- , (1971) *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE.
- , (1994) *Superación de la metafísica* Traducción de Eustaquio Barjau, en Heidegger, Conferencias y artículos, Barcelona, Ed. del Serbal, I.
- , (1996) *El último Dios. Contribuciones a la filosofía. Sobre el acontecimiento-apropiador*. Trad. Fabián Mié. Córdoba, Revista de filosofía año VI, No. 8-9, Nov. 96
- , (1998) *Carta sobre el humanismo*. Tr. García Bacca. México, Peña.
- , La autoafirmación de la Universidad alemana. Discurso pronunciado en 1933 con motivo de la toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo Trad. Ramón Rodríguez. Madrid, Taurus.

- HEIMSOORETH, Heinz (1974) *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Trad. José Gaos. Madrid. Revista de Occidente No. 27.
- HOUGON, Eduardo (1990) *Las 24 tesis tomistas*. Trad. Adriano Suárez. México, Porrúa.
- HUME, David (1999) *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Vicente Viqueira. Publicación Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, edición digital basada en la Ed. Calpe, Madrid, 1923.
- HUSSERL, Edmund (1985) *Fenomenología y antropología*. Anuario de Filosofía Jurídica y social No. 3, Trad. Raúl Velozo. Soc. Chilena de filosofía jurídica y social.
- , (1986) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México, FCE.
- , (1986) *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos. México, FCE.
- , (1994) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Moreno y San Martín. Madrid, Alianza.
- JIMENEZ REDONDO, M. (1999) *El discurso filosófico de la modernidad*. Curso de doctorado 98-99, Valencia.
- KANT, Emmanuel (1934) *Crítica de la razón pura. Prolegómenos*. Trad. M. Fernández Núñez. Madrid, Bergua.
- , (1994) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar y trad. de Adela Cortina. Madrid, Technos.
- LAVELLE, Louis (1996) *Introducción a la ontología*. Trad. José Gaos. México, FCE, Breviario 85.
- LÉVINAS, Emmanuel (1999). *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme.
- , (1993) *Dios, la muerte y el otro*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra, colección Teorema,
- , (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos.
- LIPOVETSKY, Giles (1994) *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Trad. J. Bignozzi. Barcelona, Anagrama.
- , (2002) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. J. Vinyoli y M. Pendanx. Barcelona, Anagrama.
- LLUBERES, Pedro (1976) *Ciencia y escepticismo, aproximación a Descartes*. Venezuela, Equinoccio.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. Luis (1965) *Ética*. Madrid, Revista de Occidente.
- LYOTARD, J. Francois (1987) *La posmodernidad explicada a los niños*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa.
- , *Reglas y paradojas*. s/t. Revista UNAM No. 437, vol. XLII.
- MACINTYRE, Alasdair (1987) *Tras la virtud*. Trad. Amelia Balcarcel. Barcelona, Crítica.

- MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo (2002). *¿Filantropía en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*. México, UNAM, IIFL.
- MONDOLFO, Rodolfo (1978) *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*. Bs. As., Eudeba.
- MOUNIER, Emmanuel (1964) *El personalismo*. Trad. A. Aisenson y B. Dorrite. Bs. As. Eudeba
- , (1973) *Introducción a los existencialismos*. Trad. Daniel Monserrat. Madrid, Guadarrama.
- , (1974) *La revolución personalista*. Trad. Edgar Rufo. Bs. As., Los Andes
- , (1976) *Manifiesto al servicio del personalismo*. Trad. Julio González Campos. Madrid, Taurus.
- NICOL, Eduardo (1972) *El porvenir de la Filosofía.*, México, FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (1962) *Obras completas*. Trad. Ovejero y Maury. Bs. As., Aguilar.
- NUBIOLA, Jaime (1999) *Filosofía del lenguaje*. Barcelona, Herder.
- NUSSBAUM, Martha, (1998) *Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico*. Madrid, Los libros de la catarata.
- ORTEGA Y GASSET, José (1970) *Lecciones de metafísica*. Alianza, Madrid.
- , (2004) *¿Qué es filosofía?* En *Obras completas*, Vol. VII. Madrid, Taurus.
- PALAZÓN, María Rosa (2001) *Las interpretaciones del mito en Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*. Memoria de la tercera jornada de hermenéutica. Compiladores Mauricio Beuchot Puente y Ambrosio Velasco Gómez. México, UNAM.
- PÉREZ TAPIAS, José A. (1995) *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta.
- PRESAS, Mario A. (1979) *Introducción a las meditaciones cartesianas de Husserl*. Madrid, Paulinas.
- PINILLOS, José Luis, (1997) *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*. Madrid, Espasa Calpe.
- PLATÓN (1974) *Diálogos*. En *Obras completas*. Trad. M. Araujo, F. García Yagüe, Luis Gil, J. A. Mígues, M. Rico, A. Rodríguez Huesca y Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar.
- PLOTINO (1958) *Enéadas*. Trad. Ana Martha González. México, Paidós.
- POPPER, Karl.R (1974) *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista*. Trad. Carlos Solís Santos. Madrid, Tecnos.
- , (1977) *Búsqueda sin término Una autobiografía intelectual*. Madrid, Tecnos.

- RICOEUR, Paul (1980) *La metáfora viva*. Trad. Agustín Neira. Madrid, Europa.
- , (1990) *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Madrid, S. XXI.
- , (2000) *Narratividad, fenomenología y hermenéutica*. Rev. Análisi, Barcelona, No. 25.
- , (2004) *Del texto a la acción*. Trad. Pablo Corona México. FCE.
- ROUSSEAU, Jacobo (1979) *Emilio o de la educación*. Prólogo y trad. Daniel Moreno. México, Porrúa.
- SCHELLING, Friedrich (1987) *Premiers écrits de 1794-1795*. París, PUF.
- , (1999) *Filosofía del Arte*. Trad. Virginia López Domínguez. Madrid, Technos.
- SARTRE, Paul (1993) *El ser y la nada*. Trad. Juan Valar. Barcelona, Altaza.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1997) *Parerga y Paralipómena. Escritos filosóficos menores*. Tr. E. González Blanco. Granada, Agora.
- , (2000) *El mundo como voluntad y representación*. Tr. E. Ovejero y Mauri. México, Porrúa.
- STEIN, Edith (1996) *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. Alberto Pérez Monroy. México, FCE.
- STRAWSON, Peter (1997) *Análisis y metafísica*. Trad. Nieves Guasch. México, Paidós.
- SUAREZ, Francisco (1960) *Disputaciones metafísicas*. Trad. Sergio Rabade Romeo. Madrid, Gredos.
- TRÍAS, Eugenio (1991) *Tratado de la pasión*. México, Grijalbo.
- VATTIMO, Gianni (1986). *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Brixio. Barcelona, Gedisa.
- , (1986) *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona, Gedisa.
- , (1989) *Mas allá del sujeto; Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. J.C. Gentile Vitale. Barcelona, Paidós.
- , (1992) *Ética de la interpretación*. Trad. Teresa Oñate. Bs. As. Paidós.
- VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovatti, (1990) *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Madrid, Cátedra.
- VERNEAUX, Roger (1989) *Filosofía del hombre*. Trad. L. Medrano. Barcelona Herder.
- VILLORO, TORANZO, Luis (1965) *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. FCE, México.
- , (1963) *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Tesis doctoral, UNAM.
- Von KUES, Nikolaus (1984) *Docta ignorancia*, L.II, Cap. I. Trad. Manuel Fuentes Benot. Argentina, Orbis hispamérica.

