

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 12, No. 23, Enero-Junio 2020, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en diciembre de 2018, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 12 — Número 23

Enero-Junio 2020



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Departamento de Filosofía
(Tomás Melendo Granados)
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)
contacto@metyper.com

- Departamento de Filosofía
(Livia Bastos Andrade)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

Consejo Directivo

Director:	Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores:	Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga) Bastos Andrade, Livia (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios:	García Martín, José (Universidad de Granada) Castro Manzano, José Martín (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio, *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgado, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Muñoz, Rubén, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

<i>El mundo, que existe y no existe a la vez: el espacio y la lógica del realismo especulativo</i> Arturo Romero Contreras	11
<i>Amor donal y transcendencia</i> Blanca Castilla de Cortázar	47
<i>El universo filosófico de Lev Shestov</i> Catalina Elena Dobre	71
<i>In which sense (if any) can it be said that Hegel's Logic is formal?</i> José Antonio Pardo Oláquez	93
<i>Educación para la intimidad, la adecuada educación sexual</i> José Víctor Orón Semper	117
<i>Edith Stein on the State</i> Walter Redmond	143

Notas críticas

<i>El principio de identidad en la fundamentación de la Doctrina de la Ciencia en Fichte</i> Luis Ignacio Lozano Cobos	165
---	-----

Reseñas

<i>Dreher, Rod, The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation, New York: Sentinel, 2017, 262pp</i> Juan Pablo Aranda Vargas	175
<i>Burgos, Juan Manuel, La vía de la experiencia o la salida del laberinto, Madrid: Rialp, 2018, 136pp</i> Carlos Gutiérrez Lozano	179

ARTÍCULOS

El mundo, que existe y no existe a la vez: el espacio y la lógica del realismo especulativo

*The world, which exists and does not exist at the same time:
the space and logic of speculative realism*

ARTURO ROMERO CONTRERAS
Benemérita Uuniversidad Aautónoma de Puebla, Puebla
rcarturo@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se muestran los argumentos y los supuestos lógico-matemáticos que están a la base de la fundamentación del realismo especulativo de Quentin Meillassoux y de Markus Gabriel. Se muestra que, en el caso de ambos, si bien reivindicán la ciencia empírica, todo su proyecto depende de una aprehensión particular de la lógica y de la matemática. Las argumentaciones de Meillassoux y de Gabriel a favor del realismo descansan enteramente en la tesis de Badiou de que la filosofía especulativa solamente es posible a partir de la matemática y, dentro de ella, en el marco de la teoría de conjuntos. En el artículo se exponen algunas limitaciones de la teoría de conjuntos a la luz de sus paradojas clásicas, pero, de manera más importante, a partir de su confrontación con la teoría de categorías, teoría que se disputa con aquella la fundación de las matemáticas. Se busca entonces apuntar a una ontología fundada en categorías más que en conjuntos. Al mismo tiempo, se ofrece una defensa del realismo, pero desde un punto de vista schellinguiano, el cual trata de empatarse también con el enfoque categórico en matemáticas.

Palabras clave: realismo especulativo, Badiou, teoría de conjuntos, teoría de categorías, Schelling.

ABSTRACT

This article presents and analyzes the arguments –as well as their logical-mathematical presuppositions– that ground the speculative realism of Markus Gabriel and Quentin Meillassoux. It is argued that both rely on a particular and narrow understanding of logics and mathematics fundamentally indebted to Badiou’s claim that speculative philosophy is only possible in the language of mathematics and, within it, the language of set-theory. In the article I show the limitations of set-theory derived from classic paradoxes, but also when confronted with category theory. As it is well-known, the later contests the privilege of the former as a theory to ground the whole of mathematics. I offer arguments in favor of a category-theory based ontology rather than set-theory. At the same time, I present realist arguments stemming from Schelling’s philosophy, trying to harmonize it with a categorical framework.

Keywords: speculative realism, Badiou, set theory, category theory, Schelling.

Recepción del original: 05/02/2019
Aceptación definitiva: 10/12/2019

Cuando mis ojos lo
Habían visto todo, se dirigieron
Hacia el blanco crisantemo
(Isshō)

the arena of the world is jam-packed with diverse objects, their forces unleashed and mostly unloved. Red billiard ball smacks green billiard ball. Snowflakes glitter in the light that cruelly annihilates them; damaged submarines rust along the ocean floor. As flour emerges from mills and blocks of limestone are compressed by earthquakes, gigantic mushrooms spread in the Michigan forest. While human philosophers bludgeon each other over the very possibility of “access” to the world, sharks bludgeon tuna fish, and icebergs smash into coastlines.

Graham Harman, *Object oriented ontology*.

1. Introducción

En los últimos años ha surgido un movimiento heterogéneo, con posiciones incompatibles entre sí, pero que surgen de un signo de la época: la necesidad de afirmar la realidad. Se trata del *realismo especulativo*. Éste busca afirmar lo real del mundo, pero no como una región imposible de captar, como un borde inalcanzable que elude nuestro saber, sino como realidad pensable, más allá del círculo cerrado de la conciencia o del lenguaje, que funcionarían como instancias trascendentales que condicionarían nuestro “acceso” al mundo. El blanco de ataque será lo que Meillassoux, uno de los principales representantes del movimiento,¹ llama *correlacionismo*, un *a priori* de correlación sujeto-objeto o pensar-ser que no admite pensar cada término separado del otro. Los rasgos comunes del movimiento consisten en una crítica al giro lingüístico, una reivindicación de la ciencia y una reacción frente a las ten-

¹ Como reconocen Bryant, Srnicek y Harman, Manuel DeLanda y Graham Harman fueron los primeros en invocar un retorno al realismo en textos publicados en 2002 (BRYANT, L., SRNICEK, N. y HARMAN, G., *Towards a Speculative Philosophy*, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press: Melbourne, 2011). Pero es siguiendo la inspiración de Meillassoux y su libro *Après la finitude*, de 2006, que se organiza, al año siguiente, el primer encuentro sobre realismo especulativo y quien termina convirtiéndose en el actor central del movimiento.

dencias que confinan la filosofía a la poesía o a una nueva religiosidad. Resulta fácil localizar el origen del correlacionismo en la filosofía de Kant. Pero por la misma razón, este realismo no podría reivindicar lo real del mundo de manera ingenua, cayendo “detrás” del criticismo kantiano. Es por ello que el camino deberá ser *especulativo*. ¿Pero cuáles son los medios para la especulación? ¿Sobre qué modelo de razón debería construirse el argumento? Como veremos, la figura más importante de esta corriente, Quentin Meillassoux, partirá de una confianza particular en la matemática conjuntista y en la lógica clásica de una forma no cuestionada. Esta decisión proviene sin duda de su maestro, Alain Badiou. Lo llamativo es que otro representante, Markus Gabriel, basará su argumento también sobre la prohibición conjuntista de la autorreferencia. A lo largo de este texto expondremos algunas de las razones que justifican el clamor por lo real, junto con la apuesta del realismo especulativo, particularmente en las figuras de Meillassoux y Gabriel. Haremos un recorrido crítico sobre algunos elementos clave, enfatizando la referencia que hacen a la teoría de conjuntos y la lógica clásica. En la segunda parte del texto exponemos brevemente una vía más factible para articular una vía realista especulativa basada en el pensamiento de Schelling, primera figura en confrontar tanto el pensamiento trascendental kantiano, como la solución idealista hegeliana. Pero la referencia a Schelling cobra también sentido tanto por su aliento especulativo, como por su espíritu material-naturalista interesando en las ciencias realmente existentes en toda su gama y diversidad. Para esta tarea, también nos apoyamos en una matemática y a una lógica particulares, pero que resultan mucho más flexibles y potentes que aquellas utilizadas por el realismo especulativo. Es así que indicamos la posibilidad de conjugar el pensamiento de la naturaleza de Schelling con la teoría de categorías y las lógicas no-clásicas.

2. La (paradójica) necesidad de pensar la relación entre el mundo y lo real

El mundo. ¿Qué es el mundo? La respuesta a la que estamos ya acostumbrados es la siguiente: una ilusión. ¿Pero quién vive esa ilusión? ¿Un yo? ¿Otra ilusión! Nos hemos familiarizado particularmente con esta idea en su versión hermenéutica: “no hay nada fuera del texto” (Derrida), “el ser que puede comprenderse es lenguaje” (Gadamer) o “no hay hechos sino interpretaciones” (Nietzsche)². La tradición que radicaliza los presupuestos de la

² Cf. RAMÍREZ, M.T. (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, p. 24. Este texto de Mario Teodoro Ramírez constituye uno de los raros trabajos que han

hermenéutica es solamente el último episodio de la historia del subjetivismo que hace del hombre o de su médium absoluto, la conciencia o el lenguaje, el sitio mismo, el espacio absoluto del ser. De la identidad de ser y pensar en Parménides³ a la identidad de ser y lenguaje en la hermenéutica hay un movimiento de liberación del ser respecto a la conciencia, pero no de sus presupuestos subjetivistas. Lo mismo da deponer el sujeto de la conciencia para reemplazarlo por un ser, que, a final de cuentas, solamente existe para el hombre y habita en el lenguaje. Para esta tradición el único que posee el privilegio del logos-lenguaje es el hombre y la línea de demarcación fundamental será aquella entre la naturaleza y la cultura. Esta es, también, la fuente del constructivismo (el mundo no es más que una construcción social), con su consecuente degradación de la validez de toda argumentación posible (reemplazada por reglas de juegos lingüísticos particulares e inconmensurables entre sí) y la negación de la referencia (“aquello” a lo que la lengua puede apuntar y que constituye, entre otras cosas, el *sustento empírico* de la ciencia).

Pero hay que reconocerlo: nosotros mismos pertenecemos a ese paradigma, así sea de manera problemática. Decimos problemática porque reconocemos ya la aparición de sus propias limitaciones en el momento mismo en que se universaliza y parece perder todos sus límites. Para “nosotros” tampoco hay un criterio de racionalidad que funja como exterior absoluto al juego mismo de la lengua y que permita estabilizarla, ni tampoco una referencia unívoca de las palabras que sirva para fijarlas. Esta prudencia es eminentemente moderna y se consolida entre Descartes (la posibilidad de engaño del ego) y Kant (la dialéctica trascendental) por el reconocimiento de la tendencia del entendimiento humano a engañarse a sí mismo. Pero la búsqueda de la certeza a través de un sistema racional (que para la modernidad estuvo siempre *por venir*) se convierte en la posmodernidad en su confirmación: este sistema *ya habría acontecido*, y la historia no sería sino el despliegue de aquel.

sabido escuchar la importancia del realismo especulativo, trayéndolo a discusión en lengua española.

³ Habrá que meditar si la contrafigura a la que debe dirigir sus esfuerzos el realismo es Parménides y no Kant. En su famoso poema ontológico, Parménides (2002) parece dar las tres características del ser contra las cuales ha reaccionado todo pensamiento contemporáneo, lo completo (o totalidad), lo uno y la continuidad (πᾶν, ἓν, συνεχές, I.7) (en GARCÍA BACCA, J.D., *Los presocráticos*, 8ª ed., México: Fondo de Cultura Económica). No podemos pensar el ser sino a partir de su incompletud (su carácter de *no-todo*), su multiplicidad y su interrupción (o continuidad no-simple o *multiconexa*). Más aún, es precisamente Parménides quien prohíbe la investigación del no-ser (I.2) y proclama por vez primera la identidad entre ser y pensar (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, I.3). Y es también él quien prohíbe al ser entregarse al devenir y, por tanto, que existan génesis o destrucción (γένεσις καὶ ὄλεθρος, I.13). Finalmente, el ser resultará indivisible (Οὐδὲ διαίρετόν, I.12), homogéneo (ὁμοίον, I.12) e inamovible (ἀκίνητον, I.13), de tal modo que todo quedará capturado en los confines del borde de una esfera, donde resulta un ser compacto (ξυνεχές), sometido a un principio de cierre: lo existente conduce a otro existente, etc.

La destrucción del concepto racional de verdad, el establecimiento del lenguaje como lugar último del origen del ser, el rebajamiento de la ciencia a favor de la poesía y de la religiosidad por encima de la política, constituyen los rasgos de un tiempo que anunciaba, que prometía dividir la historia en dos. En Nietzsche del ocaso de los ídolos al superhombre. En Heidegger del fin de la filosofía a la tarea del pensar. En Derrida del fin de la metafísica al más allá de la clausura. Alteridad, multiplicidad, diferencia se convirtieron en los tres operadores (*shifters*) clave. Había que poner fin a la filosofía de la identidad, del uno y de la presencia. Pero, si al concepto de multiplicidad, propio del giro lingüístico, le correspondía una cierta “liberación” respecto a la función unificadora del logos o la función del “uno”, al concepto le corresponde también una “prisión” particular: el estar atado a una dispersión indiferente, a una multitud de átomos (sean estos significantes, conjuntos o átomos metafísicos) aislados, indiferentes entre sí (una diferencia indiferente), que son imposibles de reunir (de coordinar, organizar), a no ser por medio de la apariencia. A final de cuentas, la dispersión resultará ser ontológica, mientras que la reunión, la configuración, será óptica, es decir, temporal, local y sólo para nosotros. Aquí deben considerarse en la misma medida Heidegger, Derrida o Badiou.

¿Existe el mundo entonces? Para Heidegger⁴ éste no rebasa los límites de lo que nosotros (*Dasein*) comprendemos. Incluso lo que se oculta no rebasa el ámbito de una precomprensión general, ni la historia del *sentido* del ser. Lo que se oculta se oculta sólo para el hombre y lo que se desoculta, se desoculta también sólo para él. Para Derrida⁵ el mundo es reemplazado por el juego cuasi-trascendental de significantes, sin exterioridad, sin punto de fijación (sin significado trascendental). Badiou⁶ pretende escapar del giro lingüístico y apoya su metafísica en la matemática. Pero su matemática busca, ante todo, salvaguardar mejor el hallazgo de la diferencia ontológica de Heidegger y de la multiplicidad de Derrida. La matemática de Badiou fija al ser en la multiplicidad gracias al lenguaje de la teoría de conjuntos y permite pensar toda unidad y consistencia como un efecto secundario, finito o intramundano.⁷

⁴ HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit*. (2. Auflage). Bröcker-Oltmanns, K., Eds., Frankfurt del Meno: Klostermann, 1995.

⁵ DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París: Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967.

⁶ BADIOU, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000; y BADIOU, A., *Lógicas de los Mundos. El Ser y el Acontecimiento 2*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

⁷ Para Badiou (*El ser y el acontecimiento y Lógicas de los Mundos...*) el ser en cuanto tal deberá ser pensado como múltiple puro, *impresentable*. En cambio, lo que es, lo que *aparece* en un mundo concreto y, por tanto, pertenece a un conjunto (set) determinado. Todo lo que aparece está fijado, capturado, no posee ninguna autonomía frente a su campo trascendental *a priori*. Un mundo es un dominio del aparecer de ciertos entes (un ser-ahí). Pero Badiou debe confrontar el problema de toda filosofía trascendental: el mundo no tiene consistencia ontológica, sino meramente fenomenológica. La ontología, ciencia del ser en cuanto tal, termina donde comienza: en la multiplicidad. El tránsito del ser múltiple a los mundos deberá quedar inexplicado, o bien, resultará algo derivado, secundario a la ontología. Adicionalmente, la diferencia

Se resguarda la *posibilidad* absoluta y abierta del ser, mientras que la concreción-limitación de un mundo resulta una operación secundaria.

¿Pero qué *debe* exigir entonces un realismo? En principio, que haya algo que *opere* sin el hombre, sin conciencia y sin lenguaje, pero teniendo *efectos* significativos sobre él (y sobre otras cosas); que la flecha de los efectos no vaya del lenguaje a las cosas solamente, sino también de éstas a aquel, pero también de la multiplicidad al uno y del uno a la multiplicidad; que el mundo posea su propia estructura autónoma y, con ello, su propia libertad e inventiva, lejos de una abstracta y estéril multiplicidad; que la naturaleza, las cosas y el mundo sean algo más para nosotros que la mera pantalla de proyección del lenguaje y nuestro enredo subjetivo.

Pero, ¿tiene sentido el realismo?⁸ Es fácil afirmar que las cosas fuera del pensamiento no son sino una *idea*, que podemos formular entre comillas: “las

ontológica de Badiou, que salva la impresentabilidad del ser y la presentabilidad de los seres, descansa sobre una doble decisión arbitraria. La primera es aquella que toma la teoría de conjuntos como teoría metamatemática y no, por ejemplo, la teoría de categorías. Badiou opera con esta decisión una inversión del platonismo: el ser será de lo múltiple, el mundo de lo uno. Pero con invertir los términos no se resuelve el problema de la *comunicación entre ellos* (la comunicación de los géneros). Badiou reacciona así contra el giro lingüístico, pero pretende hacer de la matemática precisamente un lenguaje trascendental, capaz de hablar del ser sin participar del mundo. La segunda decisión proviene del adoptar una axiomatización concreta de la teoría de conjuntos, a saber, la ZFC (Zermelo–Fraenkel + axioma de elección). Ésta surge, lo sabemos, para resolver el escándalo de la paradoja de Russell: una contradicción en el corazón de la teoría de conjuntos. Al prohibirse la autorreferencia, se salva la contradicción, pero entonces el sistema será, como mostrará después Gödel, incompleto. La ontología de Badiou es, necesariamente, incompleta. No hay, como dice Fink (FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer, 1988), lenguaje trascendental, ni el griego, ni el alemán, pero tampoco la matemática pues, para que ella hable de la ontología, sus términos deben ser *apareados*, con los conceptos de la filosofía. Aquí la matemática (lenguaje de lo real) debe aliarse con lo simbólico (lenguaje del mundo).

⁸ Que algo “escape” para nosotros, que no se agote ni en las palabras ni en las representaciones. Esta excedencia es siempre un signo de lo real: rebasar lo pensable. Pero, por otro lado, debemos decir que lo real es justa y precisamente lo que se nos da todo el tiempo: ¿qué otra cosa si no? Lo real está ahí, desnudo, sin mayores secretos, ofrecido, sin más. Lo real es paradójico porque, por un lado, para ser real, debe exceder nuestra aprehensión, pero, por el otro, debe hacer sentir sus efectos sobre nosotros. La naturaleza, decimos, nunca la abandonamos, estamos en ella, somos parte suya; pero no por ella la comprendemos. Y no hace falta comprenderla para que ella ejerza sus efectos. La naturaleza desbordará cualquier presentación suya (en nosotros y en cualquier ser concreto). Si el lenguaje produjese *a priori* el marco de todo lo que la naturaleza puede ser, si ella solamente fuese lo que es “para nosotros”, entonces ella no sería nada, resultaría superflua. Si las cosas solamente se dirimieran en el lenguaje, entonces aquellas no harían falta en absoluto. Si la descripción de una cosa pudiese reemplazar a la cosa misma, no sería posible decir diferentes cosas de ella. La cosa excede al lenguaje. A todas luces. Eso exige que las cosas tengan su propia sintaxis, su propia lógica. Pero si el lenguaje no fuese sino un mero nombre en correspondencia con las cosas (teoría de la adecuación) es éste el que resultaría superfluo, un instrumento trivial. El lenguaje excede el mundo de las cosas, las divide, las reparte, las une, las envía, las recibe, las promete, les

cosas fuera del pensamiento” y que esto constituye ya un pensamiento. El “no-pensamiento” sería también un pensamiento, una idea. Pero que algo no provenga del pensamiento no quiere decir que sea impensable. Falta, es verdad, explicar cómo es posible la conexión entre ambos, pero ese es otro problema. El punto central del realismo, a diferencia de un pensamiento de “lo real”, consiste en afirmar la independencia de las cosas y las situaciones respecto a nuestra aprehensión. Eso no quiere decir, tampoco, que ellas sean relevantes para nosotros en los términos en que ellas acontecen, sin mediación lingüística, pero no estamos justificados a identificar una situación y otra. La ciencia no es un discurso entre otros. De hecho, no obtiene su consistencia de ser un discurso, ni siquiera de su capacidad para presentar objetos y leyes en fórmulas, sino de su capacidad de ofrecer pruebas. Estas serán limitadas, dudosas, estarán en cuestión, pero no son prescindibles. La ciencia es siempre experimental. Tómese el término en serio: experimentar quiere decir tomar un trozo de naturaleza y redirigirlo a otro trozo de naturaleza con el fin de responder una pregunta. Se lanza una pregunta realizando un experimento material y se obtiene una respuesta (o un enigma, o nada) en ese circuito.

Pues bien, en ese circuito estamos obligados a admitir, es la suposición última para que todo tenga sentido, que hay una naturaleza independiente de nosotros que insiste, resiste y persiste, y cuyos resultados no son indiferentes a los deseos más íntimos de la especie. Si aceptamos esto, estamos absolutamente forzados a aceptar no solamente la existencia de un mundo previo al hombre, sino a inscribir al hombre, junto con su lenguaje y su inteligencia en la misma trama evolutiva del universo.⁹ Pero, de nuevo, todo lo

agrega siempre algo. La excedencia es entonces mutua. Es por todo esto que el realismo no puede ser ingenuo, ni directo. Supone siempre un parte de construcción, de filosofía indirecta o especulativa. Lo que resulta claro es que no es nunca seguro dónde trazar la línea divisoria entre lo que se da realmente, lo que escapa y lo que se agrega. Toda presencia tiene un *minus* y un *plus*, una falta y un exceso. Mas, ¿cómo podría suceder esto si no existiera más que un espacio de lo real? Es decir, ¿cómo podríamos hablar de una falta sin comparar un conjunto con otro, atestiguando que no hay correspondencia plena? ¿Cómo hablar de exceso sin comparar dos espacios donde uno presenta más elementos que el otro? ¿Cómo sentirse defraudado sin poder comparar la expectativa con lo que realmente sucede?

⁹ El tema del trascendental que nos ocupará constantemente en este texto puede adelantarse aquí. La filosofía trascendental asume una correlación sujeto-objeto original, que está condicionada por la estructura del primero (del sujeto). Pero si seguimos la argumentación ofrecida hasta aquí, resulta que ese sujeto trascendental se encuentra instanciado en un cuerpo natural, que pertenece a un proceso evolutivo. El corte radical y absoluto entre el hombre y la naturaleza no permite reconocer las continuidades y las discontinuidades, no se diga ya los estratos o niveles de organización. Por ejemplo, la intencionalidad, es decir, la capacidad de constituir un mundo o experimentarlo, está ya presente en los animales “superiores”. Antes de que el significante venga a marcar una ausencia, la memoria misma, atribuible a los seres más humildes, introduce ya una primera ausencia en la presencia, un corte en la inmediatez, una relación consigo que hace que dichos seres tengan una temporalidad. Para Derrida la temporalidad es la base última de la fenomenología. Siguiendo los análisis del tiempo de Husserl, la estructura de *retenciones*, *presentaciones* y *protenciones*, hace depender la presencia

que conocemos de la naturaleza y la evolución, es solamente un “saber”, algo que aparece en el lenguaje. Hemos dado la vuelta. No es posible argumentar sobre la realidad sin dar la vuelta “completa” y sin asumir las paradojas a las que nos vemos arrastrados.¹⁰ Todo lo que se *acredita* como real es resultante de ciclos donde la subjetividad cuenta como un momento o nodo. Podemos ver entonces que el hombre participa en diversos trayectos de circulación: de palabras, de mercancías, pero también de energía (en las cadenas tróficas), de materia(s). No reconocer las diferentes cadenas y ciclos y el querer subsumir unas en otras es el principio tanto del naturalismo trivial (que hace de los hombres meros animales y de los animales meras máquinas), como de su opuesto: la ignorancia absoluta de la naturaleza defendiendo que lo humano pertenece solamente a la “cultura”. Sin embargo, es en estos *bordes* donde la existencia concreta se sitúa, en *ciclos que se entrecruzan*.¹¹

3. Realismo especulativo

De Kant a Wittgenstein se han afirmado los *límites de la experiencia posible*,¹² es decir, del sentido mismo. Se ha querido: 1) delimitar lo que puede ser dicho/sabido/pensado de lo que no y b) salvar las contradicciones, manteniendo

de una ausencia que no puede ser colmada. Esta memoria opera de manera casi idéntica en la vaca, de manera que ella estaría ya sometida a la escritura. Ahora bien, hay diferentes tipos de animales, con diferentes sistemas de percepción y cognición. Konrad Lorenz razona en esta línea y concluye que el “*a priori*” Kantiano (nada menos que la trascendentalidad) debe insertarse en la evolución natural, pues cada animal constituye (*konstituiert*) su mundo de cierta manera de acuerdo con su propia conformación (*Beschaffung*) (LORENZ, K., *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, en *Blätter für Deutsche Philosophie*, núm. 15, 1941, pp. 94-125).

¹⁰ ROMERO CONTRERAS, A., “Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la libertad de Schelling. Tópicos”, en *Revista de Filosofía*, núm. 55, 2018, pp. 189-229.

¹¹ La catástrofe ecológica encuentra aquí su base: a saber, cuando se le priva a la naturaleza de exigencias nacidas de su *autonomía y orden intrínsecos* en un momento dado. Notemos de paso que los “momentos” pertenecen también a diferentes escalas de tiempo y, por tanto, a diferentes duraciones y velocidades. Decir que todo está en devenir es una trivialidad, porque todo lo que cambia implica un marco de referencia fijo. La velocidad de cambio de los estados de ánimo no comparable con el lento cambio de una lengua, que a su vez será instantáneo frente a la sucesión de las eras geológicas. Lo duradero y lo cambiante surge de esta diferencia de escalas de tiempo, velocidades y duraciones. Lo mismo debe decirse del espacio, a saber, que las relaciones se despliegan en diferentes escalas: el agua es continua en la escala humana, y en esa calidad la bebemos. Pero en un nivel atómico, es discontinua, un conjunto de moléculas. La probabilidad rige el mundo cuántico, la necesidad el mundo mecánico. Así, antes de debatirse por la esencia de la realidad hay que atender a las escalas y niveles de tiempo y de espacio del mundo.

¹² Remito aquí al trabajo de Graham Priest, *Beyond the limits of thought*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2002, a quien debo inspiración para muchas de las reflexiones aquí vertidas.

do la distinción clara, distinta, jerárquica y unidimensional de lo trascendental y lo empírico,¹³ de lo originario y lo derivado, lo *a priori* y lo *posteriori*. Pero siempre que se pretende ofrecer los límites de lo posible, necesariamente se va más allá de ese límite, pues para enunciarlo es necesario no estar sometido a él. Y, sin embargo, eso no implica una superación del límite, sino simplemente, su ambigüedad, como si la enunciación tuviera lugar desde el borde de un *espacio* que incluyera tanto puntos del adentro, como del afuera.¹⁴ El límite se impone, pero también se desplaza; separa regiones, pero también las confunde. Deberíamos por tanto dejar de pensar lo real y lo ideal o la naturaleza y la cultura como puntos, como opuestos, o como meros conjuntos excluyentes, y meditar la idea de que cada uno de ellos constituya un espacio (una extensión, con su propia “topología”) capaz de interactuar con el otro de diversas maneras. Solemos pensar en cadenas: lo trascendental es subjetivo, temporal y lógico; lo empírico es objetivo, temporal e irracional. Pero, ¿no podría haber un empirismo trascendental, una contingencia trascendental, un realismo temporal, una espacialización subjetiva, etc.?

Pero volvamos al realismo especulativo. Su nombre da testimonio de la dificultad de su empresa: afirmar la realidad por medio de argumentos. En otras palabras, se trata de encontrar las razones que encontrarían el más allá de la razón; de proceder subjetivamente a una suerte de autoanulación.¹⁵ No porque más allá de ese límite no se pueda argumentar ya nada, sino porque la argumentación daría paso a la *constatación* misma de la realidad. El realismo especulativo se declara entonces como una pasión por la realidad (parafraseando a Alain Badiou, uno de sus padrinos), pero, de igual manera, como una guerra declarada contra la filosofía trascendental o, como la llama Meillassoux, correlacionismo. Es decir, una guerra, contra toda filosofía que niegue la posibilidad de acceso a lo real fuera del círculo de condiciona-

¹³ Esto significa un dualismo porque un lado nunca toca, ni se confunde con el otro, como en la dialéctica; es jerárquico porque lo trascendental está por encima de lo empírico, no poseyendo este último independencia alguna; unidireccional, porque esta jerarquía significa que lo trascendental determina lo empírico, pero lo empírico no posee fuerzas sobre lo trascendental; unidimensional, porque esta diferencia satura y debe explicar la totalidad del campo ontológico.

¹⁴ En términos matemáticos diríamos que se trata de un conjunto abierto que tiene su centro en la frontera.

¹⁵ Hay que señalar que este es el punto más alto al que llegó la misma fenomenología. Para Fink (FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation...*; y FINK, E. y BRUZINA, R., *Phänomenologische Werkstatt 2 vols: Eugen Fink Gesamtausgabe*, Friburgo: Karl Alber, 2006) la tarea última de ésta consiste en *reducir a la instancia que realiza la reducción fenomenológica: el ego*. Pero, paradoja, ¿cómo puede el ego reducirse a sí mismo, ponerse entre paréntesis? Fink busca una fenomenología constructiva, lo que para Husserl constituye un claro contrasentido, pues lo que se da, precisamente por ello, no requiere ser construido. Y, sin embargo, el ego parece encontrar en él mismo una instancia que le trasciende: la vida trascendental pura y anónima. La pregunta es si esta vida anónima y trascendental no es un hipersubjetivismo que, a la postre, no estaría muy lejos del “ser” heideggeriano: una instancia de sentido comandada por la lengua.

miento recíproco del ser y del pensar, trátase de la polaridad sujeto-objeto, ego-horizonte o *Dasein*-mundo, y trátase a partir de un condicionamiento de la conciencia o del lenguaje. Este realismo exige también una reivindicación de la dignidad de la ciencia. Si alguien conoce la realidad, es ella. Y si esto es así, es que ella no está fundada, a su vez, en un sistema de categorías, ni en una constitución subjetiva determinada, ni en el lenguaje, ni en la historia. Léase bien: no está *fundada* en otra instancia, aunque esté permeada por muchas otras. Es por ello que la historicidad de la ciencia sería una de sus determinaciones, pero no la única, ni la más fundamental.

Esto significa, con toda claridad, terminar el divorcio entre lo real y la realidad, entre verdad y certeza, pues lo que realmente hay no le es indiferente al sujeto para constituir su verdad. No porque ahí se agote esta última, sino porque esa realidad constituye un horizonte particular de decisión posible. No es, entonces, baladí lo que diga el científico. De hecho, sería muy fácil mostrar que el “nihilismo” de la época viene dado, en buena medida por los hallazgos de la ciencia, en particular la que nos presenta al hombre y al cosmos como existencias contingentes.

a) *Quentin Meillassoux: superar el correlacionismo*

Este es precisamente el punto de partida del realismo de Quentin Meillassoux: la afirmación de la necesidad de la contingencia. Lo real se correspondería con un “gran afuera”, libre de la conciencia y del lenguaje, un en sí cuya cualidad última consistiría en ser contingente. Al mismo tiempo, sus figuras temporales (la naturaleza que investiga la ciencia) serían accesibles en sus cualidades primarias (según la terminología de Descartes) a través de la matemática, mientras que todo lo “subjetivo” correspondería a cualidades secundarias.

En su libro *Después de la finitud* se anuncia este realismo como la voluntad de cortar el nudo gordiano de la filosofía contemporánea: el *correlacionismo*. Por correlacionismo debe entenderse la tesis según la cual toda realidad depende de su relación con un observador, es decir, de una correlación sujeto-objeto (o *Dasein*-mundo, o cualquiera de las versiones que llevan de la fenomenología a la hermenéutica), por lo que el mundo resulta siempre dependiente de un acceso (*Zugang*, lo llama Heidegger en *Ser y Tiempo*).¹⁶ *Mutatis*

¹⁶ En su conferencia “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign” (presentada en la Universidad Libre de Berlín el 20 de abril de 2010. Disponible en línea: https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf Consultado el 27 de octubre de 2019), Meillassoux realiza varias precisiones. La más importante es quizá la distinción que en *Après la finitude* aparecían como dos modos de correlacionismo. El primero absolutiza al sujeto y hace dependiente de él y su actividad el acceso al

mutandis, se trata de la posición trascendental que hace depender lo real de su aparecer y el aparecer, de la constitución trascendental de un sujeto (o del ser, que no es sino el cascarón del sujeto). Meillassoux escribe:

[...] la correlación parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.¹⁷

Para Meillassoux lo real debe quedar expuesto en un razonamiento (de ahí lo especulativo), debe quedar capturado en un argumento. Su libro *Después de la finitud* comienza con el “problema” que suscita para un correlacionista la existencia de “archifósiles”, es decir, entes que preceden la existencia de la conciencia humana. En sentido estricto, esto no es un contraargumento. Pero lo que desea Meillassoux es ofrecer un fundamento para la ciencia,¹⁸ probar que ella tiene acceso al mundo real, al mismo tiempo que pretender caracterizar la naturaleza de este real. Cuando atiendo a un fósil, es decir, cuando lo veo *qua* fósil, éste apunta a una existencia pre-humana, lo cual significa también para-humana o simplemente, no-humana. El fósil es como una huella que aparece en mí, de algo que yo mismo no produje. Ya Schelling y Kant (en su refutación del idealismo) buscaban también una refutación del idealismo.

mundo, el cual es rebautizado como subjetividad (*subjectalism*). El término correlacionismo en sentido estricto queda reservado entonces a aquella posición que desabsolutiza al sujeto y lo hace igualmente dependiente de la correlación. Sin embargo, la “época de la correlación”, incluirá a ambas posiciones. Se puede ver que en un caso se pone el peso en el sujeto de la conciencia, en el otro, en el ser, pero que opera dentro de un sujeto abstracto, privado de todo rasgo subjetivo, reducido a un mero fantasma de la subjetividad. No debe sorprendernos por ello que Fink caracterice la subjetividad trascendental absoluta como una vida anónima e impersonal de la conciencia y que ésta coincida con la nada. Las precisiones son importantes, pero no cambian la esencia de la argumentación de Meillassoux. Pero aclaramos aquí que el análisis se centra fundamentalmente en el modo como Meillassoux presenta sus argumentos en *Après la finitude*. Aunque Meillassoux considera también otras posiciones, como la de Berkeley, o el empirismo de Hume, como filosofías que hacen depender el mundo de nuestras capacidades (no olvidemos que Hegel mismo coloca a Kant y a Hume en la misma categoría en el concepto previo de la lógica en su *Enciclopedia*). Sin embargo, el criticismo de Kant y su giro trascendental constituyen la posición más consistente de cualquier correlacionismo.

¹⁷ MEILLASSOUX, Q., *After finitude: An essay on the necessity of contingency*, Londres: Continuum, 2008, p. 29.

¹⁸ “¿Cómo pensar el *sentido* de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante– un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?”. MEILLASSOUX, Q., *After finitude...*, p. 36; cursiva nuestra.

Meillassoux no está oponiendo aquí razón y realidad, sino que hace de la primera el *camino* para demostrar la segunda, pero no su *contenido*, el cual debe exceder, por principio, a toda apropiación subjetiva. Dicho de otro modo: cuando pienso la realidad, debe ocurrir otra cosa que solamente estar pensando. Debe entonces ser el caso que cuando pienso X, no solamente *pienso x*.

No podemos ofrecer aquí la cadena completa de argumentos que ofrece Meillassoux. Presentaremos solamente los hitos que conducen en su pensamiento del fósil a la necesidad de la contingencia que está a la base del mundo. Su objetivo consiste en separar ser y pensar, es decir, en hacer concebibles ambos por fuera de cualquier correlación (trascendental). Este argumento vale, entonces, tanto para una filosofía de la conciencia que hace depender nuestro acceso al mundo de condiciones a priori de nuestro entendimiento, como para la hermenéutica (y todo giro lingüístico), donde nuestro acceso al mundo dependería de una estructura trascendental anclada en la lengua. Para ello, Meillassoux necesita lograr lo siguiente: a) demostrar que la correlación es en sí misma contingente; y b) que ello se sigue necesariamente de su concepción. La posición correlacionista contemporánea afirma que ese a priori del mundo no está atado a ninguna necesidad.¹⁹ Esto nos arroja a una condición de facticidad. Por un lado, el mundo es posible gracias al lenguaje, pero como éste no posee ninguna sustancia y está regido por la contingencia, entonces todo su contenido, todo “lo que hay”, es contingente.²⁰ Pero esta contingencia reposa sobre una base subjetiva. Meillassoux debe, entonces, extender esta facticidad a la correlación misma, es decir, hasta la instancia trascendental. Lo trascendental es, él mismo, contingente. Es así que lo que creía Heidegger, por ejemplo, sobre la arbitrariedad y apertura radical del mundo, ya no reposa sobre el lenguaje, ni sobre ninguna instancia trascendental, sino que es la ley misma del mundo real. Pero entonces, ¿cómo es que se puede demostrar la necesidad de la contingencia (o facticidad) radical de todo?

¹⁹ Recordemos que, de Schelling a Heidegger, el esfuerzo de la filosofía ha consistido en buena medida en demostrar que antes del inicio de la necesidad del mundo, existe una libertad originaria absoluta. Schelling considera esta libertad en sentido cósmico-natural, mientras que Heidegger la concibe en un sentido lingüístico-hermenéutico. Para Schelling el mundo-cosmos no surge de una necesidad lógica, sino de un acto de voluntad arbitrario. Pero, una vez que el mundo es puesto en marcha, es preciso que surja la necesidad, pues sin ella es imposible explicar la interacción de las cosas en el mundo. Para Heidegger la posición de Schelling es repetida, pero en el marco de una subjetividad anónima, preobjetiva y presubjetiva, a la que llama ser.

²⁰ Meillassoux define el principio de *facticidad* de esta manera: “podríamos decir ‘por cierto, si hay algo, debe ser contingente, pero eso no demuestra en nada que deba haber algo; las cosas, si son, deben ser necesariamente hechos, pero nada impone que haya cosas factuales [factuelles]’. Desde ese momento la pregunta: ‘¿por qué hay algo y no nada?’ adquiere para nosotros la siguiente forma: ¿se puede, contra la tesis precedente que adhiere a la interpretación débil, justificar una interpretación fuerte del principio de irrazón?” MEILLASSOUX, Q., *After finitude...*, pp. 1190-120.

La primera paradoja del argumento es la siguiente: ¿cómo demostrar desde el pensamiento la contingencia del pensamiento? El pensamiento debe ponerse entre paréntesis. Pero pronto aparece la siguiente: el pensamiento debe demostrar con toda necesidad, la universalidad metafísica de la contingencia. Es decir, que debe suponer que, dentro de su contingencia absoluta, el pensamiento ha podido llegar a un pensamiento no-contingente, que le permite deducir su propia contingencia, pero afirmar la necesidad de ella y de todo lo demás. En otros términos, el pensamiento debe constituirse como punto de excepción (no sometido a la contingencia) para poder afirmar la necesidad de la contingencia. Para poder ejecutar este pensamiento, Meillassoux debe confiar en el argumento de Badiou de que “en el origen” está el vacío, o, mejor, el múltiple, donde todo es posible.

Ahora, para que este origen pueda ser pensable, debe de anclarse en un lenguaje absoluto: la matemática. El verdadero punto de excepción de la contingencia es la matemática, única instancia capaz de asegurar la necesidad de sus argumentos. En el argumento de Badiou el origen es pensable por la matemática como una multiplicidad innombrable, que después, al “ingresar” al mundo se vuelve contable y pensable. Para Meillassoux el origen se vuelve una pregunta declaradamente cósmica y no subjetiva (como parece ser el caso de Badiou, aunque no es del todo claro). Este origen es “vacío” en tanto contingente, sin necesidad alguna. En realidad, la “necesidad de la contingencia” la deduce de la “imposibilidad de la necesidad”. ¿Qué significa, empero, la imposibilidad de la necesidad? La negación del principio de razón suficiente. El proyecto de Schelling de afirmar la contingencia (y más importante, la libertad) del origen del mundo comienza por dudar de la lógica de la necesidad propia de Leibniz y de Hegel. Schopenhauer también dirige sus argumentos sobre la contingencia del mundo a rebatir el principio de razón suficiente. En ambos casos, sin embargo, sobre todo en el de Schopenhauer, quedan abiertas las puertas al irracionalismo.

Meillassoux pretende utilizar los argumentos de la contingencia y la facticidad (que van en contra de la ciencia y sobre todo de la aprehensión lógica del mundo) *a favor* de la ciencia y la afirmación de la realidad del mundo. De esta manera, Meillassoux debe, por un lado, poner en cuestión el principio de razón suficiente, que dice: “nada es sin razón”. Pero, por otro lado, puesto que quiere retener la fuerza de la necesidad, debe mantener de alguna forma ese mismo principio. Recordemos que para Leibniz la única ley *intocable* es la del principio de no-contradicción. ¿Cómo se relacionan entonces el principio de no-contradicción y la contingencia en Meillassoux? Si una cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo o tener y no tener la propiedad X al mismo tiempo y en el mismo sentido, entonces no habría devenir. Pero hay devenir. Esta premisa parece tomada como un *Faktum*. La contingencia no significa

sino el *despliegue temporal no-necesario* de las cosas del universo y, sobre todo, de sus leyes. No es que, de hecho, haya sido así, sino que debe poder haber sido así. Pero como aquí no se habla de posibilidad, sino de necesidad, de la necesidad de la contingencia, entonces debe de haber sido así. Pero si fue así, entonces no es asunto de razón, sino, de hecho, algo que debe ser *mostrado*, no demostrado.

La tesis especulativa de Meillassoux parte del *Faktum* de la potencia del tiempo, del devenir absoluto, en el cual todo ser concreto puede ser destruido. Sin embargo, el enigma reside en cómo se relacionan tiempo y lógica. Pues un tiempo sometido absolutamente a la lógica (este es el gran tema del idealismo alemán tardío) no es tiempo en absoluto. Todo ente debe poder cambiar. Esto no sorprende, está en concordancia con el sentido común. Pero se trata de una tesis especulativa porque el devenir debe incluir no solamente a los seres empíricos, sino también las leyes que los gobiernan. Meillassoux mezcla, claramente, el dominio de los entes (cosas con propiedades), del dominio (trascendental) de su regularidad (el *campo* de los entes: puntos y relaciones) y aplanando el ser juntando átomos con cabras con dioses; concibiendo, además todos los entes como puntos independientes, como si fuesen miembros inertes de un conjunto. Por esta concepción conjuntista abstracta de los seres no es necesario explicar cómo surgen los entes, cómo se mantienen, como interactúan, cómo producen *concretamente* eso que llamamos mundo. El tiempo no es visto como un elemento de despliegue e interacción actual, sino como un elemento abstracto de *fecha de caducidad*.

Meillassoux dice que en este tiempo “hiperpotente” todo es posible (Markus Gabriel dirá, simplemente, que todo existe ya), porque todo puede ser siempre-otro. Todo, claro, excepto el tiempo mismo.²¹ La tradición a la que pertenece es clara: el privilegio del tiempo sobre el espacio,²² de la posibili-

²¹ Lo cual, por cierto, es la propiedad de la vida y de la conciencia: un tiempo que, dentro de la flecha irremediable, vuelve sobre sí, de tal modo que una estructura contingente, cobra poder sobre sus elementos constituyentes. La vida está constituida por elementos bioquímicos y nada más. Pero no hay en ellos ninguna ley que los obligue a producir la vida. Su surgimiento es contingente. Sin embargo, en cuanto ella emerge, ella se convierte en una totalidad que toma control sobre sus elementos constituyentes para producirse y reproducirse. En eso consiste el metabolismo.

²² ROMERO CONTRERAS, A., “Complexus: espacio y comunidad”, en *Graffylia*, año 15, núm. 27, 2017; y ROMERO CONTRERAS, A., *Die Gegenwart anders denken. Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie*, Berlín: Metzler, 2018. El espacio es el médium por excelencia de lo real, que no puede ser recaudado en un solo espacio. Toda dispersión y apertura, así como el sitio para el establecimiento de relaciones reales es el espacio. Si al tiempo corresponde el cambio, la secuencia, al espacio le corresponde la simultaneidad y la estructura en general. Ya Gauss notaba la necesidad de aceptar que “si los números son mero producto de nuestro espíritu, el espacio tiene una realidad también fuera de él, una realidad que nuestras reglas a priori no pueden prescribir”. GAUSS y BESSEL, *Briefwechsel. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1880, p. 497.

dad sobre la actualidad, que se sigue no de una puesta en cuestión, sino de una *generalización-absolutización del sujeto*. O mejor, de un sujeto sin sujeto, de sus *cualidades y funciones*, pero ejercidas a nivel cósmico. Si diéramos el paso de convertir el ser heideggeriano en un cosmos, obtendríamos precisamente esto: una potencia originaria que no paga obligación alguna a lo realmente existente, que se desplaza con absoluta libertad y que en su movimiento engendra y destruye los entes.²³ Pero este ser no sabe de sí, solamente es escuchado por un lenguaje originario, aquí no el griego o el alemán, sino la matemática. Heidegger considera aquellas lenguas más próximas al ser, es decir, capaces de discernir el ser del ente. Igualmente, la matemática, al no tener referencia a ningún ser (no tiene semántica, diríamos), tiene asegurada su no-confusión con el ser. Pero quien escucha finalmente este mensaje absoluto, es, en Meillassoux, el hombre especulativo.

La tesis de contingencia de Meillassoux dice que es necesario que todo ser pueda no existir o ser-otro (negatividad absoluta y negatividad relativa). No puede haber entes necesarios, pues ellos están sometidos al tiempo. Un ser necesario implicaría que no está sometido al tiempo, en tanto que no puede ser-otro. En ese sentido, sería *necesario* que fuera tal como es. El ser de este último estaría fijo. Ahora, lo único que podemos pensar con estos atributos, es un ser contradictorio, que estaría fuera del tiempo, porque contendría ya todo ser-otro en sí mismo. Meillassoux dice: “lo único que no podría nacer ni perecer, lo único que estaría exento de todo devenir sería el Ente contradictorio”.²⁴ Al ser y no ser al mismo tiempo no solamente es contradictorio, sino que no puede ser-otro (porque ya lo es en sí). Meillassoux hace equivaler tiempo a no-contradicción y a contingencia/posibilidad (habría, sin embargo, que delimitar las nociones de: posible, imposible, necesario, contingente, no-necesario, no-imposible, etc. con más detalle) mientras que la contradicción se entiende como necesidad. Pero no queda claro por qué es imposible que haya un ser así. ¿No sería posible que la contingencia hiciera posible la contingencia? ¿Por qué prohibir la verdadera radicalización del argumento, en la cual deberíamos aceptar que la propia contingencia ha surgido en el tiempo y ella podría anularse? Eso significaría la posibilidad de un fin de los tiempos en el tiempo, lo cual constituiría una verdadera tesis especulativa y radical.

Para Meillassoux²⁵ toda ley emerge no solamente de una no-ley (de la anarquía o hiper-caos originario), sino que puede, también y en cualquier

²³ Cf. ROMERO CONTRERAS, A., “Consideraciones sobre naturaleza y cultura: posestructuralismo, idealismo trascendental y romanticismo”, en ROBLES, C.; SÁNCHEZ, R. y GARCÍA, M. (Eds.), México: UPAEP/Ediciones del Lirio 2018.

²⁴ MEILLASOUX, Q., *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja negra, 2015, p. 10.

²⁵ MEILLASOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 106.

momento, cambiar. Que haya leyes en el universo no significa que no puedan cambiar.²⁶ El argumento toca otra dificultad desde el momento en que pretende defender la ciencia y acceso a la realidad, mientras que le priva al mundo de la constancia metafísica como para ser realmente conocido. No hay, en toda la ciencia, una prueba de que una ley haya sido súbitamente suspendida. No hay, pues, argumento empírico alguno, pues se trata de un argumento puramente lógico-racional.²⁷ Resulta entonces que lo único capaz de probarse es el pensamiento mismo. Pues no queda claro cómo es que la matemática puede explicar el mundo. La matemática no está sometida a la contingencia, mientras que el mundo sí. Desde luego que aquí la matemática no juega un papel explicativo a nivel empírico, sino del pensamiento, y pretende hacer pensable un argumento metafísico. Pero no queda establecido cómo se llega, desde un argumento racionalista (dogmático, en el sentido kantiano del término) hasta el mundo empírico, con sus leyes. Las preguntas para plantear aquí deberían ser las siguientes: ¿cómo surge la ley a partir de la contingencia? ¿Cómo dura una ley, es decir, cómo se mantiene o se reproduce? ¿Cómo capta la matemática el ser? ¿Cómo puede un ser contingente albergar una capacidad para pensar lo no-contingente? Si un ser puede alcanzar en su pensamiento la necesidad, y él mismo existe (es decir, es un ente contingente) entonces tendríamos la prueba de que *la contingencia puede revertirse en un ser privilegiado*: nada más y nada menos que el hombre, ¡cuando se trataba de desplazar su primacía, ganando acceso al “gran afuera” del mundo! Meillassoux busca que el pensamiento sea *existencialmente* contingente, algo que ha llegado a ser. Esto significa su argumento sobre la contingencia

²⁶ Aunque tampoco se implica lo contrario: que tengan un origen contingente no quiere decir que puedan desaparecer o cambiar, como si, por ejemplo, un buen día todos los imanes tuvieran siete polos, en vez de tres, comunicándose los entes instantáneamente en todo el universo una nueva manera de operar y de relacionarse entre sí y con otros entes. Puede parecer exagerada esta situación, pero en cualquier caso no se comprende bien qué es una ley natural. Si éstas pueden cambiar, entonces no deben ser llamadas leyes, sino comportamientos regulares temporales. Pero ¿qué haría que una ley cambiara? El conocimiento era dudoso en el empirismo porque la causalidad no puede ser predicada del mundo con certeza. Meillassoux transfiere esta falta de causalidad absoluta al mundo mismo. Si todo puede cambiar en cualquier momento, radicalmente, entonces, ¿qué seguridad puede tener la ciencia de sus regularidades? ¿No hemos entonces *proyectado* en el mundo la *posición* del escéptico? Pero el resultado no sería tan chocante si con esto se pretendiera, precisamente, defender la posibilidad y certeza de la ciencia.

²⁷ Más arriba indicamos que los argumentos de Badiou dependen de decisiones puramente pragmáticas en el terreno de la lógica. La axiomatización ZFC es una entre muchas y su motivación es, sobre todo, operativa: evitar la contradicción. Igualmente, aceptar rígidamente el principio de no-contradicción implica rechazar toda la familia de las lógicas paraconsistentes. Tomando en cuenta las diferentes axiomatizaciones de la teoría de conjuntos, la competencia entre la teoría de conjuntos y la teoría de categorías y la proliferación de lógicas no-clásicas, resulta difícil atribuir a la matemática un terreno tan certero como quisieran Badiou y Meillassoux.

de la correlación. Pero, al mismo tiempo, exige que el pensamiento sea, en su *contenido*, internamente, necesario y consistente.

Meillassoux debe hacer compatibles el principio de *factualidad* o contingencia absoluta, con la legalidad del universo. Para Meillassoux la totalidad cualificable de lo pensable es impensable. Esto quiere decir que no podemos totalizar el universo de lo posible o incluso de lo concebible: aquel permanece siempre abierto. No hay un todo sobre el cual podamos definir el terreno de juego. Pero esto no se aplica para la lógica, pues esta define las posibilidades (posición, negación, contradicción) de manera rígida. Es evidente, el mundo cualificado no podemos abarcarlo. Ni el realista, ni el idealista podrían afirmar esta tesis. Lo que contrasta aquí es la fragilidad que Meillassoux atribuye al mundo real con la eternidad, estabilidad y consistencia que le adscribe al mundo lógico (más que matemático). Como veremos más adelante, no solamente Badiou y Meillassoux, sino también Markus Gabriel, hacen depender sus posiciones filosóficas de las soluciones axiomáticas ofrecidas contra las paradojas de la teoría de conjuntos. Pero, como lo muestra Gödel, las paradojas son *inescapables* para todo sistema que se pretenda *axiomático*. Es así que todas estas posiciones deben aceptarlo: o ser incompletas o ser inconsistentes. Además, parecen confiar ciegamente en la matemática (como si ella fuera *una*, de acuerdo consigo mismo, homogénea) sin explicar por qué razón tendría un privilegio sobre el ser (de pensarlo), aceptando que el ser, sin embargo, debería ser independiente de todo pensar (para concebirlo de manera realista). Todo realismo que pretenda garantizar el acceso al mundo por el lenguaje debe desarrollar una teoría de la *referencia*. Al separar el ser del pensar, pero al reunirlos “para nosotros”, debe mostrarse, justamente, cuál es el acceso que tenemos a él. Si la matemática es la vía regia al ser, es que, o bien éste es racional en su esencia, o bien, que la naturaleza puede intuirse a sí misma en el pensar. Pero ninguno de estos caminos está pavimentado en el realismo de Meillassoux. Veamos entonces cómo es que Markus Gabriel plantea su postura.

b) Markus Gabriel: el mundo no existe

La tesis central de Markus Gabriel es que el mundo no existe, pero todo lo demás sí: “existe todo, excepto algo: el mundo”.²⁸ ¿En qué sentido es esta la tesis sostenible por un realista especulativo? A diferencia de Meillassoux, para Gabriel no es necesario separar propiedades primarias de secundarias. Para este último: “el nuevo realismo asume que los pensamientos sobre reali-

²⁸ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, México: Océano, 2016, p. 4.

dades existen con el mismo derecho que los hechos sobre los que reflexionamos".²⁹ ¿Pero qué es el mundo? Éste responde:

Se puede asegurar que el mundo es el ámbito de todo lo que simplemente existe sin nuestra intervención y que nos incluye [...]. Por lo tanto, el MUNDO sólo puede definirse razonablemente como lo omniabarcante, el ámbito de todos los ámbitos. De esta manera, el mundo sería el ámbito en el que no sólo están todas las cosas y hechos que existen sin nuestra intervención, sino también todas las cosas y hechos que sólo existen por nosotros, pues, en última instancia, debe ser el ámbito que lo abarque todo: la vida, el universo y, evidentemente, todo lo demás.³⁰

La tesis de que existe el mundo es imposible porque éste no posee un borde (eso significaría que hay algo más allá de él, un afuera, el cual sería accesible para nosotros), pero también porque el mundo no se contiene a sí mismo:

En este caso, el mismo mundo no figura en el mundo. Yo por lo menos jamás lo he visto, ni sentido o probado, e incluso cuando reflexionamos sobre el mundo, por supuesto que el mundo *sobre el que* reflexionamos no es idéntico al mundo *en el que* reflexionamos, pues mientras yo reflexiono sobre el mundo, esto no es sino un acontecimiento pequeñísimo en el mundo. Mi mundito mental. Junto a él existen innumerables objetos y acontecimientos: chubascos, dolores de muelas y la presidencia de la república.³¹

Que el mundo no se pueda contener a sí mismo es una tesis conjuntista que puede retrotraerse hasta Cantor y Russell (con la paradoja que lleva su nombre): el conjunto de todos los conjuntos no puede incluirse a sí mismo como miembro, so pena de producir un regreso al infinito. En términos más formales, esta proposición autorreferencial arroja una proposición *indecidable* (si se supone falsa, resulta verdadera y viceversa), lo que supone una contradicción fundacional. Esta tesis es ampliamente extendida. Lacan la sostiene al decir que no hay metalenguaje, lo mismo que Badiou, al afirmar que una ontología consistente, en tanto basada en la teoría de conjuntos, no puede incluir un conjunto de esta naturaleza. Incluso Žižek lo afirma: una ley solamente puede existir (la determinación extensional de una propiedad) sobre la base de una excepción (que está fuera de la ley).³² El modelo de este razonamiento puede encontrarse ya en Kant: toda *fundamentación* se autodestruye si no se logra una distinción entre un ámbito trascendental (que es condición de posibilidad del mundo) y uno empírico o mundano (óntico). El mismo Heidegger sigue este camino: el ser no es el ente y si se confunden, caemos en la metafísica tradicio-

²⁹ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 7.

³⁰ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 9.

³¹ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 12.

³² ŽIŽEK, S., *The sublime object of ideology*, Londres: Verso, 2008.

nal y en el olvido de aquel.³³ Es ser no es el ente, y uno y otro no deben confundirse. Y, sin embargo, se confunden. Deben confundirse. Porque si vamos lo suficientemente lejos, debemos aplicar todo principio a sí mismo. Es cierto, como dice Gabriel, que no podemos comprenderlo todo.³⁴ Pero lo que está en juego no es la posibilidad de saberlo todo, lo cual es evidente, sino qué lógica utilizamos para razonar especulativamente. ¿Hasta qué punto es *inevitable* la contradicción en la argumentación sobre lo real del mundo?

Es así que debemos preguntarnos: ¿no constituye la tesis de que el mundo no existe su propia negación? Gabriel afirma que existen cosas muy diversas: piedras, sí, pero también unicornios, procesos sociales u objetos matemáticos. Todos ellos son objetos que se nombran en la *lengua*. Sin embargo, cuando decimos “mundo”, ¿no debería éste también existir? ¿No implica su “sentido” (el hecho de comprender la palabra mundo) que éste también debe existir *de alguna manera*? O si lo vemos desde el punto de vista del lenguaje, ¿no es la tesis: “no hay metalenguaje” una tesis metalingüística? En la oración misma, debemos suponer la existencia del lenguaje como algo a lo que nos podemos referir, es su objeto-base. Nombramos al lenguaje *en el lenguaje* y luego decimos que no se puede nombrar el lenguaje con el lenguaje. Lo mismo sucede con el mudo: decimos que no existe, porque el mundo no está en el mundo, éste siempre se pierde en sus bordes, pero puesto que se pierde, lo reconocemos en su perderse, en ese su borrarse. Los límites y los bordes se nos escapan... pero *no del todo*. Este es el punto central: mientras que para idealistas como Hegel el límite *es y*, por tanto, queda superado (*aufgehoben*),³⁵ para pensadores de la diferencia como Derrida, la diferencia (o la *différance*) debe siempre escapar el ser, en tanto que funge como su *condición de posibilidad*.³⁶ Pero debemos observar que, entre el retorno absoluto del idealismo hegeliano y la pérdida sin retorno del deconstruccionismo, hay que elegir ambas y reconocer la división misma del movimiento, la bifurcación del movimiento entre lo que se pierde y lo que retorna; el doble carácter del límite, de ponerse y borrarse, sin poder alcanzar ninguno de los extremos (ni el ponerse con plena actualidad, ni el borrarse sin dejar huella).

Así, lo que deberíamos realmente decir es que *el mundo existe cuando no existe* (es decir, se presenta de algún modo cuando lo negamos) *y no existe cuando existe* (cuando queremos aprehenderlo, se esfuma). Esta es, en realidad, la posición más fiel que se puede tomar respecto a una paradoja: su *indecidibilidad*. Por tanto, deberíamos decir que el mundo existe y no existe

³³ HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit...*

³⁴ GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 12.

³⁵ HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.

³⁶ DERRIDA, J., *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.

a la vez, o que existe borrándose, o que al aniquilarlo (al querer prescindir de él como concepto), éste retorna. Si estuviésemos sumidos en el mundo, absorbidos por él, no podríamos ni siquiera plantearnos la pregunta por él. Solamente porque *no estamos del todo en el mundo*, es que podemos apreciar que estamos (*también*) en un mundo. Y porque estamos en un mundo podemos apreciar que no estamos del todo en él.³⁷

Lo mismo sucede con el tiempo y con el lenguaje. Quien está sola y absolutamente sujeto al tiempo, puede variar, devenir, pero no posee la vivencia/experiencia del tiempo. Y para quien está sola y exclusivamente bajo la determinación del lenguaje, el lenguaje no podría ser tematizado, pues se trataría de una gota en el océano. Más bien sería a partir una cierta posición mística, que afirmaría un absoluto donde todo se fusiona, donde propiamente se podría decir que el mundo no existe. El mundo existe sola y exclusivamente en tanto que paradójico, en tanto que problema, en tanto que su límite no se deja fijar, pero no deja de (re)aparecer. Hegel afirma en la *Ciencia de la Lógica (Das Dasein: Die Schranke und das Sollen)* que un límite (*Schranke*), en tanto se afirma, queda igualmente superado. Sin embargo, aquí deberíamos decir: *todo límite que se enuncia (los límites del sentido, los límites del lenguaje, los límites de la experiencia, etc.) es inmediatamente superado... pero no del todo.*

Aunque extensionalmente sea imposible (y no solamente por razones de finitud) nombrar todas las cosas, *intensionalmente comprendemos* ese “todas las cosas” como un campo absoluto, como un espacio, o mejor, como un conjunto de espacios heterogéneos, pero interconectados y que se incluyen a sí mismos en una relación paradójica. Si decimos que el mundo no posee unidad alguna (lo cual es muy correcto) porque las cosas que están en él o lo constituyen son muy disímbolas o pertenecen a regiones distintas, no sería ni siquiera posible agruparlas como “entes” o “cosas del mundo” o “lo real”. Desde que decimos: lo ente es irreductible, hemos reducido la multiplicidad a “lo ente”, lo hemos recaudado. Pero lo más justo sería decir que la multiplicidad rebasa todo el tiempo el recaudo (la definición que demos) de lo ente, pero que dicha multiplicidad siempre es reconducida a un espacio común (lo ente). No hay ente solitario: todo ente remite a un campo de entes. Incluso un ente no es separable de sus variaciones y transformaciones (diremos algo más sobre ello), lo cual

³⁷ La frase misma de que el mundo no existe supone que no podemos trazar sus bordes, pero el nombre mismo “mundo”, supone ya su delimitación conceptual (o *intensional*), aunque no extensional, evidentemente. Cuando decimos “no hay metalenguaje”, la condición de posibilidad de enunciación de esta frase es que el lenguaje no lo sea todo, sino algo determinado. Estamos absorbidos en el lenguaje... pero no del todo. Lo mismo sucede con la finitud, con el tiempo y con el espacio. Toda experiencia es situada y relativa, pero al formular la localización y la relatividad, nos mostramos, también, más allá de esa coordenada espaciotemporal y esa relatividad concreta.

nos da también un campo. Lejos de una posición atómica, las cosas aparecen de manera *condicionada*, a partir de *correlaciones*. Y, a su vez, los campos de cosas (o regiones fenomenológicas, si se quiere), aparecen interrelacionados entre sí, creando espacios de espacios, en correlaciones de correlaciones. Si quisiéramos hablar en una lengua matemática diríamos que las cosas siempre aparecen en categorías (objetos y relaciones entre ellos o morfismos) y que las categorías pueden componer, a su vez funtores, etc. Sirva este comentario solamente para sugerir que, si nos inspirara una matemática para la ontología y la comprensión del mundo, ésta sería la teoría de categorías, y no la teoría de conjuntos, que emplean Badiou, Meillassoux y Gabriel.

c) *La refutación del idealismo de Schelling*³⁸

Merleau-Ponty intentó salir del subjetivismo dirigiéndose al mundo pensando su carne paradójica, quiasmática. El mismo Husserl estuvo dispuesto a abordar otras mentes, las animales, para las cuales el mundo está también “ahí”, sin que medie el lenguaje. Pero antes de todos ellos, el giro “realista” en reacción a Kant y a Hegel, está en Schelling. Aquí deberían mostrarse tres elementos claramente especulativos de un realismo consecuente. En primer lugar, no debe deducirse la existencia (la facticidad) de un argumento lógico. Puede y debe entrelazar la lógica con la existencia, pero no deducirla, porque entonces se afirma el sujeto como idealidad. En segundo lugar, es necesario poder descender del sujeto a la cosa (correlación, determinación subjetivo-transcendental y de la cosa al sujeto), pero también ascender por medio de

³⁸ Dentro de la corriente del realismo especulativo, Iain Hamilton Grant ha buscado desarrollar su proyecto sobre las líneas de Schelling. No podremos discutir su proyecto aquí. Las ideas que inauguran su trabajo pueden verse en (Hamilton, 2006). Partiendo como Meillassoux de una crítica a Kant, podemos encontrar una cita de Schelling de la cual Grant se apropia: “la totalidad de la filosofía europea moderna, desde su concepción (a través de Descartes) tiene esta deficiencia común –que la naturaleza no existe para ella” (Hamilton, 2006, p. 32). Otro faltante aquí es Graham Harman, quien podría servir como tránsito hacia el pensamiento Schellinguiano. El correlacionismo humano (relaciones hombre-cosa) se supera para Harman extendiendo el correlacionismo a todas las cosas (relaciones cosa-cosa) (HARMAN, G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Reino Unido: Penguin Random House, 2017). Para Harman toda experiencia, teórica o práctica, es siempre parcial y no agota la cosa. Si llamamos intencionalidad a la relación nóesis-nóema, entonces tendríamos que hablar de una suerte de intencionalidad entre el auto y el asfalto, el sol y la tierra. Pero bien podríamos prescindir del término intencionalidad y hablar simplemente de relación. Cada objeto se muestra a o se relaciona con otro objeto, pero, como en el caso del hombre, sólo de manera parcial. Así como la mesa no se agota en las descripciones que hagamos de ella, el fuego no toca todo el algodón que consume. Sólo una parte toca a otra parte. Nada se toca absolutamente, por lo que las cosas son siempre más que las relaciones en las que participan. Pero si sucede que las cosas sólo se tocan parcialmente, ¿no quiere ello decir que no se tocan nunca en sentido ontológico, que están aisladas en un atomismo indiferente?

un naturalismo especulativo a la conciencia desde el mundo natural. La filosofía consistiría en ese *cruce de caminos* (lo que no supone que sean simétricos). El tercer elemento es reconocer que este cruce se vuelve visible en la relación sujeto-objeto, pero que es necesario pensar también la relación sujeto-sujeto (intersubjetividad) y la relación objeto-objeto (como naturaleza no-mecánica, creativa y en devenir; incluso cuya existencia no es necesaria, aunque, una vez en marcha deba seguir ciertos patrones). La relación objeto-objeto debe mostrarse en su *evolución* natural (éste es el tiempo concreto y no el “devenir” como ser-otro en general). Es una trivialidad hablar de “objetos” en general, cuando se quiere mostrar no solamente la naturaleza inerte, sino también el mundo vivo, el mundo de la sensibilidad y el de la inteligencia (y también del individuo, de los grupos humanos, del Estado, etc.)³⁹ como niveles diferentes y no meros aglomerados indiferentes. Cada nivel de organización se debería en Schelling a una “potencia” diferente. El cuarto elemento es: la naturaleza debe ser definida en términos positivos frente a la conciencia. En alemán habría que decir que no es “*unabhängig*” (independiente), sino “*selbstständig*” (que se erige por sí). Este erigirse por sí requiere encontrar en ella algo más que una necesidad lógica. Hace falta un conjunto de principios activos: azar, fuerzas, diferencias, oposiciones, tensiones, saltos, inestabilidades.

El devenir puro es devenir abstracto y es una nulidad para una filosofía de lo real. Lo real debe poseer su principio de movimiento y concreción y no solamente estar abstractamente en devenir o en el tiempo. En quinto lugar, si todo es posible o si la naturaleza es una fuerza creadora infinita, como dice Schelling (incluso contingente, como se dirá, desde otro marco, en las *Edades del Mundo* y en su *Freiheitschrift*), hace falta un paso que nos explique cómo se pasa de lo posible-contingente a lo actual-real y cómo surgen las leyes, más allá de la arbitrariedad, que explica todo y nada. En sexto lugar, hace falta, para toda teoría de lo real, una teoría del *espacio* y no solamente del devenir. Durante dos siglos se ha privilegiado el subjetivismo y su médium absoluto, que es el tiempo. No es gratuito que la física relativista haya necesitado una nueva *geometría*. Ya en filosofía, Schelling nombró al espacio el “fantasma de un sujeto”, algo que reúne sin reunir nada, que da-lugar, pero que no es un sujeto (ni hombre, ni Dios, sino, precisamente, *espacio común*).⁴⁰ En séptimo lugar, si existe un “error filosófico”, entonces debe explicarse su *causa*. Schelling intenta mostrar el surgimiento del pensamiento sujeto-objeto y no solamente retrotraerse a una instancia más originaria. Debemos llegar

³⁹ Si Meillassoux pretende decir que las cualidades primarias son las reales, mientras que las secundarias son solamente para nosotros, ¿no se colapsa la realidad del mundo humano? ¿Y por qué sería más real la realidad de los planetas que la realidad de una guerra? No es posible hablar de lo real sin mostrar los estratos donde se define un campo de objetos e interacciones posibles.

⁴⁰ SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke* (CD-Rom Ausgabe). Berlín: Total-Verlag, 1998, I, 10, 322.

a la *conciencia común* de la realidad como algo ahí. Afirmar lo real en tanto matematizable no es sino meramente garantizar la existencia ideal del objeto, solamente con miras a establecer la certeza, pero no la realidad, de las cosas.⁴¹

Vale la pena aquí recordar la “refutación del idealismo” que realiza Schelling, mucho más consistente que la refutación de Meillassoux del correlacionismo. Schelling comienza por pensar la naturaleza como algo *organizado realmente* y distribuido en “niveles”: “La sucesión escalonada (*Stufenfolge*) de organizaciones y el tránsito (*Übergang*) de la naturaleza inanimada a la animada descubre claramente una fuerza productiva (*produktive Kraft*) [...] Cada organización es un mundo unificado [...]” (Schelling y Hahn, 1998, p. I, 1, 387). Aquí vemos no solamente la posibilidad, sino la *efectividad* de la naturaleza en acto. Esta organización es algo *más* que una suma de objetos aislados, pero también *menos* que un gran organismo, donde la individualidad sería aniquilada. La naturaleza constituye su continuidad productiva (génesis) a partir de discontinuidades (singularidades), que dan lugar a nuevas formas (morfogénesis), a su manutención (estabilidad estructural), o a procesos de cambio con diferentes modalidades de gradualidad (metamorfosis).⁴² Las discontinuidades incluyen la aparición de nuevos entes en un campo dado, pero también la aparición de nuevos campos. La pregunta es cómo se mantienen, se producen, se reproducen o mutan y cómo se ligan e interactúan los diferentes campos entre sí.

Schelling continúa: “Cada producto orgánico porta el fundamento de su existencia en sí mismo, pues es causa y efecto de sí mismo”; esto quiere decir que el individuo no está absolutamente determinado por el campo en el que aparece, pero que, *al mismo tiempo*, ese campo sí prefigura un cierto juego de posibilidades. Sin embargo, aclara: “Ninguna parte puede surgir sino en este todo y este todo mismo consiste solamente en la interacción recíproca (*Wechselwirkung*) de las partes”; esto quiere decir que un campo surge de la interacción de las partes y de nada más, pero dicha interacción produce un campo que es algo más que la suma de los átomos en este último. Schelling intenta pensar aquí un *espacio relacional real* capaz de articular las relaciones reales del mundo, con la libertad productiva de la naturaleza. Meillassoux y Badiou, al elegir la teoría de conjuntos, hacen depender sus argumentos de un atomismo conceptual, donde el paso a la realidad es inexplicable, y mucho menos lo es la interacción real de las cosas. El cambio natural, por más violento que sea, no supone nunca una desconexión absoluta del principio de continuidad causal. Toda negación es siempre determinada, para expresarla

⁴¹ SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I, 1, 462.

⁴² Cf. THOM, R., *Structural stability and morphogenesis. An outline of a general theory of models*, Massachusetts: W.A. Benjamin, 1975.

en términos hegelianos. Incluso en la filosofía de Schelling los seres y las leyes no surgen de la nada, de manera desconectada, sino en un proceso. Uno de los grandes prejuicios de nuestra época consiste en pensar que lo actual, lo legal y determinado estarían presos, fijados, sin ver que la condición misma de la libertad es la limitación. No es éste el lugar para desarrollar la necesidad de un pensamiento fundamental del espacio. Anotemos simplemente que en él las categorías de devenir, contradicción, origen, destino, muerte, surgimiento, etc., propias de una filosofía del tiempo, deben anudarse a las de límite, dispersión, forma, estructura, morfogénesis, metamorfosis. A diferencia de la teoría de la teoría de conjuntos, donde una topología se entiende como un agregado a un conjunto base, la teoría de categorías nos permite partir de diversas bases (teoría de conjuntos, espacios topológicos, espacios vectoriales, estructuras algebraicas, etc.), sin afirmar ninguna ontología matemática particular (como la existencia de los conjuntos). Partimos de diferentes mundos que, a su vez, pueden erigirse sobre *diferentes* lógicas. Lo que cuenta son las transformaciones posibles entre los diferentes mundos o espacios. Decimos espacios para hacer referencia a los *topos* de Grothendieck, teoría matemática basada en la teoría de categorías, pero orientada “geoméricamente” por los espacios topológicos (su origen consistía precisamente en desarrollar métodos para el estudio de la topología algebraica).

La clave de todo el argumento schellinguiano consiste en pasar de la relación sujeto-objeto a la relación objeto-objeto. El análisis filosófico de las cosas nos revela sus partes, pero dichas partes no tienen relación recíproca e intrínseca entre sí, se trata de una división clasificatoria o lógica. La única prueba de la realidad de las cosas es que ellas *interactúen* entre sí:

En cualquier otro objeto las partes (*Theile*) son arbitrarias (*willkürlich*), están ahí solamente en tanto que yo las divido (*theile*). Solamente en el mundo organizado son ellas (las partes) reales, están ahí sin mi contribución (*Zuthun*), porque entre ellas y el todo existe una relación objetiva (*objektives Verhältniss*) [...] No es su forma solamente, sino su existencia (*Daseyn*) está orientada a un fin (*zweckmässig*).⁴³

Lo que se puede rescatar del argumento, es que las relaciones entre las cosas deben ser reales para que ellas operen con autonomía (por sí y desde sí) y sean capaces de producir, reproducir y mantener formas nuevas. Sin la forma, no hay duración en la naturaleza, y la forma es precisamente ese “producto organizado”, cuya estabilidad estructural debe asegurarse para que haya algo en general. Nada existe, ni dura sin forma. Se ve que el devenir puro de Meillassoux no podría ser nada sin el cambio concreto en los entes.

⁴³ SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I, 2, 41-2.

Y ese cambio concreto debe tener lugar como despliegue. Ese despliegue es real porque supone la posibilidad de operaciones recíprocas entre las cosas.

Aclaremos un punto: cada ser individual es ya un compuesto de partes que interactúan, lo absolutamente simple no tendría relación con nada, o la relación le resultaría *exterior*. Lo absolutamente compuesto y definitivo, cerraría toda posibilidad de movimiento y novedad. Por ello, los productos organizados existen como singularidades complejas que se insertan en campos donde pueden interactuar *con cierto grado de libertad* con otros productos organizados. Yo puedo pensar en divisiones del ser según mi mejor entender, pero para pensar la naturaleza y sus productos, es preciso que yo les confiera *relaciones reales entre sus partes*, es decir, interacciones, actuales y posibles. Si los objetos no se tocan, no se modifican, no se enlazan o se desenlazan, no hay realidad posible. Finalmente, dice Schelling: “El problema fundamental de la filosofía de la naturaleza no consiste en explicar lo activo (pues ello se comprende de suyo, en tanto que es su primer supuesto (*Voraussetzung*), sino lo estable (*Ruhende*), lo permanente”.⁴⁴ Podríamos reformular esta cita diciendo que no es el devenir lo que debe ser explicado, pues éste constituye nuestro presupuesto cuando analizamos la naturaleza. Lo que debemos explicar es cómo surge lo nuevo y, sobre todo, cómo se mantiene estable, para poder durar y, con ello, contar como algo existente. En la filosofía de la naturaleza de Schelling no basta suponer un devenir absoluto, ni una fuerza productiva absoluta; hace falta, como principio de la realidad, la *limitación*: “A esta explicación llega, sin embargo, justo por aquella suposición de que lo permanente sea para la naturaleza una limitación de su propia actividad”.⁴⁵

La naturaleza absolutamente productiva necesita un *límite* para producir algo concreto, *necesita no-poder* en algún punto (esto es lo que Schelling llama puntos de inhibición de esta potencia). De la misma manera, no es posible pensar una posibilidad absoluta sin una limitación que le obligue a la actualidad. No basta la imposibilidad de un ser necesario, hace falta la imposibilidad de un ente *absolutamente* contingente, pues ello lo separaría de todos los demás entes aislándolo. Un ser puramente contingente no tendría obligaciones para con el resto del mundo, pero es éste el que le condiciona y le limita, pero, también, le posibilita ser-otro. La contingencia en Meillassoux no tiene otra tarea que asegurar la apertura del mundo, es decir, la posibilidad de ser-otro. Pero ese ser-otro debe ser pensado en conjunto con la legalidad y la estabilidad estructural (la dimensión espacial), es decir, la limitación. Algo puede ser otro, porque no puede ser otro en cualquier momento; y no puede, tampoco, ser cualquier otro. Meillassoux nota que la contradicción implica-

⁴⁴ SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I,3,18.

⁴⁵ SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I,3,18.

ría una superposición de estados y entonces cualquier cosa sería también su opuesto. Pero en la naturaleza ser-otro no significa ser su opuesto. Se confunden aquí los valores semánticos de la lógica (1-0) que son de naturaleza *discreta*, con la variación diferencial en vastos campos de la naturaleza (el *continuum*). Se puede hablar de opuestos a nivel de los principios, pero entonces, el verdadero enigma consiste en cómo hacer surgir regularidades y, sobre todo, estabilidad estructural de la contingencia absoluta. Un problema similar lo enfrenta ya la teoría de la evolución que, sin renunciar al carácter azaroso de la variación genética, debe aceptar ciertos caminos para dicha variación (una variación puramente azarosa no daría lugar a seres biológicamente viables casi nunca), así como una interacción con el medio (una suerte de cuasi-memoria) que da lugar al fenómeno de la epigenética. La epigenética es la “contrafuerza” que da dirección a toda variación completamente azarosa. Además, si existe un orden, entonces, la variación está codificada hasta cierto punto, por lo que la pregunta deberá ser aquella por la relación entre el azar y la necesidad. Igualmente, es la física cuántica la que ha exigido una lógica no-clásica para modelar la superposición de estados, como sucede en el famoso experimento mental del gato de Schrödinger. Esta lógica no es necesaria para el mundo macrofísico. Si esto es así, entonces querría decir que existe una relación entre nivel de organización (es decir, el espacio entendido en sentido amplio) y el tipo de causalidad/lógica operante en él.

d) La teoría de categorías como espacio posible para el realismo: otras lógicas, otras matemáticas

Hemos visto en qué medida el realismo especulativo surge de exigencias de una época. El punto clave para comprender la exigencia de realismo pasa por un ajuste de cuentas con Kant, pero, sobre todo, con la radicalización de su giro copernicano que, como muchos han notado, parece más bien un giro ptolemeico al hacer al hombre-sujeto, nuevamente, el centro del universo. Si bien es Badiou quien ha reivindicado los derechos especulativos de la filosofía sistemática y quien ha abierto la puerta al realismo especulativo, él y Heidegger pertenecen a la herencia kantiana en tanto erigen sus edificios sobre la base de la diferencia ontológica. Pero la falta de interrogación sobre esta herencia hace pasar por alto el punto central de la crítica no sólo al correlacionismo, sino a la diferencia ontológica y a su proyecto trascendental en general. Conectado con ello está la lógica operativa de sus posiciones. Toda posición trascendental o cuasi-trascendental, incluso en su versión ontológica (la diferencia ontológica), se asienta en una posición lógica restringida, que evita la contradicción a toda costa, desterrándola arbitrariamente. La búsqueda de una lengua adánica en la matemática solamente sirve a la causa

idealista, y la defensa a ultranza del principio de no-contradicción pasa por alto el desarrollo de las lógicas no-clásicas (que pueden operar muy bien en la ciencia y que figuran ya como necesarias para fenómenos cuánticos, por ejemplo), particularmente las lógicas llamadas paraconsistentes.

Igualmente arbitraria resulta la elección de la teoría de conjuntos como sustento del realismo especulativo. La teoría del múltiple de Badiou, la imposibilidad de agotar *a priori* la totalidad del mundo sin perder el rigor matemático, y la tesis de Gabriel de que el mundo no existe, todas ellas, son tesis que dependen de la teoría de conjuntos y, sobre todo, de una axiomatización particular: ZFC. Pero no solamente existen otras axiomatizaciones posibles, también existe la lógica dialetheista, que afirma la verdad de contradicciones verdaderas, pero no intramundanas (lo cual implica siempre explosividad), sino cuando el todo se refiere a sí mismo (como en la paradoja de Russell). Paradójicamente, Badiou, Meillasoux y Gabriel se alinean con Kant: frente al riesgo de las contradicciones (cf. la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*), se opta por separar lo originario de lo derivado, el principio de la *empirie*. Una crítica a la diferencia ontológica debería comenzar con una reconsideración del pensamiento de Hegel, quien comienza por criticar esta implacable división/prohibición de la autorreferencia que Kant expone en la sección de la dialéctica trascendental de su *Crítica de la Razón Pura*.

¿Pero qué relación hay exactamente entre correlacionismo y trascendentalismo? “Correlacionismo” quiere decir, únicamente, que todo lo que podamos decir de las cosas tiene que *acreditarse de algún modo* en nosotros. El correlacionismo no puede refutarse en este nivel porque es casi tautológico: las cosas son para nosotros como se nos dan a nosotros. Podemos, entonces, suspender la suposición de toda cosa en sí. Trascendentalismo quiere decir, por su parte, una posición que separa absolutamente lo originario de lo derivado, sea entendido como diferencia entre lo empírico y lo trascendental, sea, en su versión ontológica, como diferencia entre el ser y el ente. Lo esencial es que el mundo se divide en dos regiones, una de ellas con primacía absoluta sobre la otra, de donde se sigue la posibilidad de una *filosofía primera*. El centro de ataque del realismo especulativo es un *correlacionismo trascendental*, es decir, la posición que niega *cualquier* acceso al mundo fuera de un correlato sujeto-objeto. La fenomenología es ambigua en este respecto porque, si bien parece evitar las posiciones tanto realistas como idealistas, no deja de postular un sujeto trascendental capaz de intuir esencias de las cuales tiene patrimonio absoluto. En tanto que la fenomenología se ocupa del *sentido*, no tiene interés en lo “real”, sino en el fenómeno, y es solamente por ello, que se alinea con el trascendentalismo kantiano. Es así, pues, que el realismo especulativo, más allá de la dudosa afirmación del “gran afuera” de la realidad, establecido paradójicamente gracias a un argumento que supone un raciona-

lismo infalible, permite *dirigir la atención de la filosofía a su más íntima cuestión actual*: los límites de la subjetividad (e.d. la afirmación de algo otro respecto a la sensibilidad, al pensamiento y al lenguaje), la realidad en la que ésta se inserta (el formar-parte de un ser que no se *agota* ni en su sentido, ni en su fenomenalidad) y la quiasmática relación entre subjetividad y cosmos.

El idealismo trascendental, la hermenéutica, el (post)estructuralismo y todas las posiciones que suscriben de una forma u otra el giro lingüístico filosófico, *reducen* la cuestión del mundo y del cosmos a una cuestión de facultades, de fenómenos o de efectos del lenguaje. Las cosas pierden todo derecho, toda independencia y toda dignidad, para volverse esclavas de *nuestra* manera de mirar, de pensar o de hablar. Incluso si pensamos en contra de la subjetividad humana, como parece hacerlo Heidegger, el ser permanece dentro de la órbita del *logos* y del lenguaje humano en general, así sea en la poesía y su desorientación característica, de modo que los humanos pueden seguir siendo pastores del ser. Es empero la *ciencia* la que nos fuerza a colocar al sujeto trascendental en un cuerpo y a ese cuerpo en una historia natural, en la cual nosotros somos un hecho accidental. Este es el quiasmo que debe seguir la filosofía, según el cual, su propio camino trascendental le exige encarnar la subjetividad, misma que debe ser introducida en una historia que ya no es solamente humana. No es “descendiendo” al sujeto como la filosofía se vuelve digna de nuestra época, sino haciéndolo aparecer en el cuadro que él mismo constituye. Es así que la palabra “multiplicidad” puede ser utilizada con pleno derecho: el ser humano adviene un ser-entre-otros y un ser-con-otros que ya no son otros humanos. En otras palabras, lo que el ser humano constituye como mundo, no puede ser identificado con el mundo en general y mucho menos con el ser.⁴⁶

La pregunta es si los medios del realismo especulativo alcanzan para afirmar lo real de una manera no-ingenua y tampoco quedándose en el pórtico de la cuestión, necesitado de afirmar un racionalismo que pueda sostener la tarea especulativa. La matemática subyacente y la teoría de conjuntos que le otorga su estatuto parece muy insuficiente. Es verdad que Meillassoux, siguiendo a su maestro Badiou, concibe la matemática como una ciencia capaz de descubrimientos, que no puede ser deducida *a priori*. Sin embargo, a nivel *lógico*, los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido son considerados válidos sin restricción, ni crítica.⁴⁷ De hecho, resulta más una decisión pragmática, que racional.

⁴⁶ En esta línea, Ray Brassier, otro representante del realismo especulativo, insiste, en *Nihil Unbound*, cómo es la ciencia la que nos exige constantemente cuestionar el antropocentrismo, sin por ello recaer en un naturalismo fiscalista, que deja todo el problema de la subjetividad sin explicar.

⁴⁷ Meillassoux argumenta que la aceptación de contradicciones impediría el cambio, porque todo sería, desde siempre, lo mismo y su negación, A y no-A. Pero esta posición desconoce dos dimensiones del problema. La primera, es que el idealismo nunca ha afirmado el uso

¿Qué queremos decir entonces cuando hablamos de lo real? ¿Nos referimos a lo *otro* del pensar? ¿Lo *independiente* de nuestro pensar? ¿Lo *impensable*? ¿Lo que es en sí? ¿Lo que es para sí? Podríamos al menos proponer ciertos puntos que supone un pensamiento de lo real: a) lo separado, es decir, que las cosas no están necesaria e indisolublemente unidas; dicho de otro modo: no todo se toca con todo (no de la misma manera); b) el tacto, es decir, que las cosas *realmente* se tocan, pero de manera fortuita, sin necesidad y que ese tacto es local (no todo toca con todo, ni lo tocado es completamente tocado); c) una disyunción, que permite que las cosas y sus relaciones *puedan* ser o no ser; d) una secuencia por la cual no puede haber simultaneidad absoluta y gracias a la cual se instaura una flecha del tiempo; e) una diferencia de lugar, de tal manera que no todo puede colapsarse en un punto; f) asimetría de fuerzas, es decir, que no exista el equilibrio, lo que significaría una anulación; g) la existencia de relaciones reales, pues ser real significa (poder) existir para un tercero y no sólo para sí mismo; h) una excedencia de las cosas respecto a las relaciones en las que ellas participan: toda cosa puede entrar y salir de relaciones y poseer varias de ellas, seriadas o al mismo tiempo). Como podemos ver, el concepto de realidad exige, fundamentalmente, un tipo de *separación*. Pero ¿de qué separación estamos hablando? La teoría de conjuntos nos ofrece un mundo efectivamente separado, constituido por puntos que no se tocan y donde las relaciones resultan exteriores a ellos. Lo ideal exige, en cambio una *absoluta conectividad*, un *continuum en el mismo nivel*, donde todo se encuentra relacionado en un gran conjunto y donde nada es fuera de las relaciones que establece con cada otro y con el conjunto.

Sentado esto, resulta que el mundo de puntos de la teoría de conjuntos, lo mismo que el mundo continuo de la diferencia (derivado del análisis matemático o cálculo diferencial e integral) resultan dos polos insuficientes. El realismo que aquí invocamos, y que el propio Schelling intentó pensar en su oscilación entre filosofía positiva y negativa, exige: a) que el espacio donde habitan las cosas posea una forma particular: aquí no puede haber vacío absoluto, pero tampoco plenitud, sino una nada preñada de ser, un vacío en desequilibrio, un germen de orden en el desorden y de ser en la vacuidad, que permite el tránsito entre ser y nada; b) la existencia de un mismo espacio

legítimo de la contradicción en el nivel de la finitud. Hegel, por ejemplo, no afirma que 100 táleros imaginados sean idénticos a 100 táleros reales. Lo que afirma es solamente que en el todo debe afirmarse que el pensar remite siempre a un ser. Esta misma posición la retoma Graham Priest, defensor del dialetheismo, que acepta contradicciones verdaderas. Para él, toda contradicción sobre las cosas del mundo resulta en explosividad. Pero las proposiciones que implican una totalidad que se refiere a sí misma, resultan ser contradictorias, como lo mostraron Cantor, Russell, Turing o Gödel. En verdad, los axiomas lógicos que se tomen por válidos se eligen a la postre por razones pragmáticas. Esto haría descansar todo el argumento de Meillassoux en razones prácticas.

donde todas las cosas puedan tocarse y en el cual estén *expuestas* a priori unas a otras, sin por ello tocarse de facto; c) cualidades compartidas por las cosas para poder entrar en relación (si no, pasarían de largo entre sí); d) efectividad de la forma, pues ella es lo único que puede asegurar que haya duración de algo; siempre debemos reconocer un proceso de orden⁴⁸ ⁴⁹operando en el mundo. Por todo esto, los extremos de lo radicalmente nuevo y de lo radicalmente igual son idealizaciones límite e imposibles: lo que existe realmente, existe a través de variaciones y lo nuevo debe de retener rasgos de lo anterior para poder seguir interactuando con el resto de universo “viejo”, de ahí que debamos pensar lo “mismo” y lo “otro” como espacios y no como puntos o conjuntos, es decir, como *complexiones* (es decir, como espacios, como algo extenso y no como puntos, ni como meros términos de una relación dual) con su *estructura propia*.

Vemos entonces que detrás del debate entre realismo e idealismo habita el problema de la unión y la separación. La separación absoluta supone puntos, donde toda transformación y toda relación resulta superficial, exterior. La unión absoluta, en cambio, no respeta las individualidades, sino que las somete a una totalidad que las domina y gobierna. Estos dos polos se llaman inmanencia y trascendencia y constituyen dos imposibles. Si consideramos lo separado como no-relación, como corte, intersticio y lo unido como relación absoluta, debemos también pensar la relación o no-relación entre la relación y la no-relación. Lo primero se llama idealismo absoluto, lo segundo, filosofía de la diferencia. Pero, esta potenciación del argumento no dirime la cuestión, pues lo absolutamente conectado no puede ser probado, y lo absolutamente desconectado es imposible. Cuando Kant afirma que el ser, es decir, la existencia, no es un predicado real, sino que es una mera posición que no agrega nada a nuestro saber, separa de manera radical el *quid* del *quod*, el *qué* del *que*, el *was* del *dass*. El *qué*, es decir, el saber, es *sintético*, relación sujeto-objeto, algo *para nosotros*. Pero, el *que*, la existencia bruta, no tiene *qué*, ni *porqué*, no es *para nosotros* (sujetos), ni *para otros* (objetos) es puro *en sí* (sin para sí, claro), es decir, sin relación, real o ideal. Pero

⁴⁸ Recordemos que la palabra “orden” proviene del latín *ordo*, que significa, entre otros, serie, patrón, acomodo, sucesión, rango, clase, disposición, línea, y que remite al arreglo de un haz de hilos en una trama. El orden es ese entramado entendido como morfogénesis, estabilidad estructural, metamorfosis o disolución de la forma.

⁴⁹ El realismo supone que existen cosas separadas, de modo que las fuerzas no pueden operar sobre todas las cosas, sino solamente punto a punto o de conjunto a conjunto. Para que cambios puntuales puedan producir cosas viables en un *conjunto de relaciones*, éstos no pueden ser absolutamente azarosos, sino que deben seguir ciertas líneas (y que Thom modela con su teoría de las catástrofes). El universo no posee una afinación fina (*fine tuning*) porque un dios lo haya ajustado, sino porque debe existir un mecanismo que dé al azar un camino por donde transitar. Esta es la aportación de la teoría del caos y de los sistemas dinámicos: el caos de un doble péndulo termina mostrando un orden en un nivel superior de agregación, el caos del clima en el modelo de Lorenz produce una topología particular que identificamos en los atractores extraños.

aquí debemos mostrar que la única salida se encuentra en un tipo de vínculo distinto, que no tenga la potencia inmanente de lo ideal, ni la soltura contingente de lo puntual y desconectado.

Aquí podemos recurrir a las ideas de Frédéric Nef, quien ha intentado pensar un vínculo real más fuerte que el que reconoce Hume (y Meillassoux, Badiou y Gabriel, en tanto que dependen de la teoría de conjuntos, de carácter puntual), pero más débil que uno absoluto, como el hegeliano. Este tipo de vínculo es al que parece apuntar Schelling y al cual podríamos acceder por la teoría de categorías. Como concluye Nef en su libro *L'Anti-Hume* (2017),⁵⁰ el empirismo humeano, en tanto representante del atomismo de los hechos y las cosas, supone únicamente puntos en el espacio-tiempo, que no están conectados (puntillismo, como la teoría de conjuntos), pues toda conexión proviene de “nosotros” (lo que diríamos también de las propiedades secundarias y que conecta con la crítica de Meillassoux al correlacionismo). Pero esta desconexión ontológica de los puntos es incompatible con conexiones reales entre tiempo y causalidad, necesarias para una física de los campos y los vectores y una ontología de los compuestos, tanto mecánicos, como orgánicos. Hacen falta entonces lazos (*liens*), es decir, relaciones entre los puntos del espacio-tiempo. Ahora, y aquí viene lo más importante, Nef reconoce que dichos lazos no pueden ser relaciones externas (pues no ligan nada, ni penetran o determinan el “ser” de los puntos), ni relaciones internas (lógicas, sistemáticas, pues ellas ligan demasiado y, agregaríamos, en ellas los individuos no tienen independencia, ni pueden experimentar cambios, pues su modificación singular modificaría el todo y, por rebote, también a ellos). Es así que hace falta buscar relaciones que puedan ser necesarias y reales a la vez. Pero más fundamental aun es la necesidad de formular una metafísica de las *conexiones*.

¿Pero qué tendría entonces que ver esta lógica de las conexiones con la teoría de categorías?

Esta permite, en primer lugar, aceptar la contradicción de manera regulada y otro marco lógico-matemático.⁵¹ En este último caso, una teoría matemática capaz de dar espacio ontológico a la diversidad de lógicas, pero también a la multiplicidad organizada (y no meramente abstracta, como en Badiou) de los mundos, es la teoría de topos, expresada en el lenguaje de la teoría de categorías. Puesto de manera muy simple, y a falta de espacio, diremos que: existen muchas lógicas y muchos universos que, pueden ser pensados, si

⁵⁰ NEF, F., *L'Anti-Hume: De la logique des relations a la métaphysique des connexions*, Paris: VRIN, 2017.

⁵¹ ROMERO CONTRERAS, A. (2018a), *Die Gegenwart anders denken...*,

cumplen ciertas cualidades, como topos.⁵² Un *topos* es una categoría de orden superior donde no solamente se piensan relaciones, sino relaciones de relaciones entre dichos universos. Pero ¿qué es la teoría de categorías? Es un estructuralismo de transformaciones o dinámico.⁵³ Una categoría debe entenderse como una colección de objetos unidos por flechas (o morfismos). No debemos decidir si se trata de conjuntos, o de espacios topológicos, o de espacios vectoriales. No necesitamos un compromiso ontológico matemático como la interpretación filosófica de la teoría conjuntista lo exigiría. Hay objetos (pero los objetos, repito, pueden ser cualquier cosa) y flechas, que son transformaciones entre ellos. Cada categoría constituye una suerte de universo completo. Pero el objetivo de la teoría de categorías y la teoría de topos no consiste en describir, sino en ligar dichos universos, en traducirlos unos en otros, en transformarlos unos en otros, en reflejarlos unos en otros. Los mundos, siempre interconectados, no pueden ser reducidos a un ser abstracto primigenio. Ellos poseen su riqueza intrínseca, su variedad interna, su propia lógica. Pero dichos mundos están abiertos a otros, por medio de transformaciones o traducciones. No podremos decir más por el momento sin entrar en muchas complicaciones.⁵⁴

Articulando la teoría de categorías y la teoría de topos como una lógica filosófica y emprendiendo la tarea de una filosofía de naturaleza basada en la ciencia realmente existente en sus diferentes registros, nos veríamos obligados a considerar las siguientes tesis: a) hay más de un espacio (en sentido vertical y horizontal): mundo cuántico, mundo mecánico, mundo biológico, mundo inteligente; y, dentro de él: estado, economía, sociedad civil, etc.; se trata siempre de esferas (espacios) independientes pero interconectadas; b) cada espacio es plural en sí mismo y está diferenciado, de modo que no hay solamente “objetos” o “cosas” o “procesos”, sino elementos y transformaciones en ellos y entre ellos; c) hay interacciones tanto globales, como locales; d) los espacios pueden estar en tensión en sí mismos, pasando de la idea de “contradicción” a la de desequilibrio; e) hay también agregación, no de elementos, sino de espacios (estructuras), es decir, espacios de espacios, pero sin llegar a un único espacio; lo mejor sería decir que hay muchos espacios que se encuentran conectados de manera no-simple y diferenciada (no todo está en

⁵² LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématique*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 327.

⁵³ LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet...*, p. 261.

⁵⁴ Para una introducción al tema ver: AWODEY, S., *Category Theory*, 2ª Ed., Oxford: Oxford University Press, 2010; y KRÖMMER, R., *Tool and Object: A History and Philosophy of Category Theory*, Berlin: Basel/Boston Birkhäuser, 2007. Para una discusión de los usos de la teoría de categorías en filosofía y psicoanálisis ver: LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet...*; PLOTNISKY, A., “Experimenting with ontologies: sets, spaces, and topoi with Badiou and Grothendieck”, en *Environnement and Planning D: Society and Space*, vol. 30, 2012, pp. 351-368; y ZALAMEA, F., *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.

relación con todo); f) la “contradicción” que vemos aparecer en la naturaleza se debe o es efecto de la topología de esta última, g) en vez de totalidad, se puede hablar de conectividad de espacios; h) un espacio está siempre tocado, insinuado, retenido, marcado, por otro espacio, o mejor, un espacio es legible siempre a partir de otro espacio; i) al partir de la teoría de categorías y de la topología, reconocemos que el término “espacio” apela a una estructuralidad genérica que incluye tanto la dinámica (el tiempo), como la forma (el espacio); j) debemos movernos entre escalas de tiempo (corta y larga duración, velocidades) y de espacio (niveles de organización y tamaño) para hacer inteligible la estructura de la naturaleza; k) para asegurar la libertad y la posibilidad de lo nuevo, no tenemos por qué renunciar a la causalidad, ni a cierto principio de probabilidad suficiente (suficiente para tomar decisiones, por ejemplo), pues hay efectos caóticos derivables de leyes recursivas, pero también emergencia de propiedades en diferentes niveles de organización, diversidad de cualidades según escala;⁵⁵ esto quiere decir que no hay última instancia, que el nivel ínfimo no explica necesariamente los niveles superiores; l) pero al mismo tiempo, lo pequeño tampoco es mero subconjunto de un campo, es decir, no hereda necesariamente todas las propiedades del espacio en donde se encuentra.

Las relaciones pueden expresarse en la teoría de categorías como flechas entre “objetos”. Los objetos no son puntos y no es necesario definirlos ontológicamente antes de la relación. En la teoría de categorías un objeto resulta del modo en que se “revela” en otro objeto. Sin embargo, ese objeto puede re-

⁵⁵ Los tres elementos más sugerentes de la ciencia contemporánea que nos permiten plantear la idea de un *pluralismo ontológico, pero multiconexo*, son la cuestión de la *emergencia*, el *caos* y la *escala*. Por emergencia debe entenderse el surgimiento espontáneo de propiedades de un sistema a partir de otro, sin que medie causalidad alguna. La vida, por ejemplo, se entiende como una propiedad emergente respecto a las leyes de la materia. Si pensáramos que el campo de relaciones elementales opera como un campo “trascendental” para los seres que surgen en él, diríamos que la novedad no consiste en la aparición de elemento no-contado (como lo supone Badiou a propósito del acontecimiento), sino en la aparición de una nueva propiedad, una nueva posibilidad, sin contradecir las anteriores. La teoría del caos reivindica, en primer lugar, la posibilidad de resultados impredecibles en sistemas dinámicos sobre la base de reglas deterministas. Es posible también que ciertas reglas estén ligadas a regiones de un espacio de probabilidades, donde, pasado un umbral, nos confrontemos con singularidades que modifiquen el curso del sistema dinámico. De manera recíproca, así como el azar puede subvertir un orden, el caos es capaz de generar también su propio orden (como sucede en el caso de los atractores extraños). El caos y el orden pueden ser, por cierto, cuestiones de óptica. Finalmente, a partir de los diferentes niveles de organización (de manera gruesa lo inerte, lo vivo y lo consciente), pero también la referencia a las escalas (macro, micro, meso), o la atención a los sistemas (y su espacio de fase) nos revelarán diferentes universos, que implican juegos particulares de espacio-tiempo. Esto nos ofrece una multitud de espacios con sus propias reglas pero que, como en el cuadro de *Los embajadores de Holbein*, no están todos en el mismo plano de perspectiva. Es por ello que todo estructuralismo que pretenda generalizarse sobre la base del modo de operación de elementos (particularmente la “posicionalidad” o la “diferencia” en el marco de la lingüística saussuriana) está destinado a fracasar.

velarse de otro(s) modo(s) en otro(s) objeto(s). Un objeto A será, entonces, el conjunto de conexiones que puede establecer con B; pero también el conjunto de relaciones con otros: C, D, E, etc. Este tipo de relaciones, que podríamos también llamar nexos, *expresan múltiplemente* a A, pero sin la relación jerárquica clásica de sujeto-predicado. Además, la relación posee siempre una dirección. $A \rightarrow B$ no es equivalente a $A \leftarrow B$ (más que en un isomorfismo). En una lectura categorista, el ser no correspondería ni a la pura falta de relación, la existencia bruta, un “que” desconectado de su “qué”, ni a la relación interna (al entendimiento, al lenguaje, al sentido, a la lógica, al sujeto, ni a cualquier campo exclusivo formado por puras relaciones, sean de identidad o diferencia) o al puro “qué”, agotando ahí toda la existencia. Hace falta ese lazo que deje en libertad al ente singular, pero que lo conecte con todos los demás en un campo espacio-temporal similar a una *chora* dinámica platónica. Los objetos de la teoría de categorías se definen entonces por sus nexos con otros, sin agotarse en ellos. Los objetos retienen, además, su distancia, su secreto, si se quiere, respecto a la expresión, sin por ello constituir un más allá insondable de una cosa en sí. Vemos adicionalmente, como ya hemos apuntado, que la multiplicidad, concepto clave de nuestra época, ya no debe ser interpretado como una multiplicidad amorfa y trivial, sino como una variedad de nexos entre las cosas, lo que constituye universos enteros. La teoría de categorías nace, lo hemos indicado también, de la necesidad de relacionar en matemáticas universos conceptuales muy diversos. Ella nace de la necesidad de conectar muchos “mundos” en uno solo, sin decir la estructura última de este mundo común. Son solamente los objetos (abstractos, claro está) los que traen a la luz a otros objetos, en su existencia y en su estructura a la vez. Un objeto, además, no será un ente con tales o cuales propiedades, sino un conjunto de relaciones posibles con otros objetos, es decir, un haz de relaciones. Dichas relaciones o nexos pueden ser leídas de manera estática o dinámica (como transformaciones y variaciones). No sería aventurado interpretar la flecha de la teoría de categorías como un índice del ser en cuanto tal.

Los *motivos* que impulsan el realismo especulativo deben ser reconocidos, pero los *medios* deben ser meditados. La matemática y la lógica, los medios mismos del logos, deben ser considerados cuidadosamente. También el espacio (médium de lo real) debe ser rehabilitado frente al tiempo (médium por excelencia de la subjetividad). Además, es necesario volver a pensar qué significa la correlación, de Kant a Husserl y Heidegger, con especial atención al pensar trascendental. Son estos quizá los primeros elementos a atender para volver a pensar el mundo de un modo que haga justicia a la exigencia realista.

Bibliografía

- AWODEX, S., *Category Theory*, 2ª Ed., Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BADIOU, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.
- BADIOU, A., *Lógicas de los Mundos. El Ser y el Acontecimiento 2*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.
- BRYANT, L, SRNICEK, N y HARMAN, G., *Towards a Speculative Philosophy*, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press: Melbourne, 2011, pp. 1-18.
- DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París: Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967.
- DERRIDA, J., *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.
- FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer, 1988.
- FINK, E. y BRUZINA, R., *Phänomenologische Werkstatt 2 vols: Eugen Fink Gesamtausgabe*, Friburgo: Karl Alber, 2006.
- GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, México: Océano, 2016.
- GAUSS y BESSEL, *Briefwechsel. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1880.
- GRANT, I. H., *On an Artificial Earth: Philosophies of Nature after Schelling*, Nueva York/Londres: Continuum, 2006.
- HARMAN, G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Reino Unido: Penguin Random House, 2017.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit. (2. Auflage)*. Bröcker-Oltmanns, K., Eds., Fráncfurt del Meno: Klostermann, 1995.
- KRÖMMER, R., *Tool and Object: A History and Philosophy of Category Theory*, Berlin: Basel/Boston Birkhäuser, 2007.
- LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématique*, París: Éditions du Seuil, 2001.
- LORENZ, K., *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, en *Blätter für Deutsche Philosophie*, núm. 15, 1941, pp. 94-125.
- MEILLASSOUX, Q., *After finitude: An essay on the necessity of contingency*, Londres: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Q. "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign". Conferencia presentada en la Universidad Libre de Berlín el 20 de abril de 2010, 2012. Disponible en línea: https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf Consultado el 27 de octubre de 2019.
- NEF, FRÉDÉRIC, *L'Anti-Hume: De la logique des relations a la métaphysique des connexions*, París: VRIN, 2017.

- PLOTNISKY, A., "Experimenting with ontologies: sets, spaces, and topoi with Badiou and Grothendieck", en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30, 2012, pp. 351-368.
- PRIEST, G., *Beyond the limits of thought*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2002.
- RAMÍREZ, M.T. (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- ROMERO CONTRERAS, A., "Complexus: espacio y comunidad", en *Graffylia*, año 15, núm. 27, 2017, pp. 5-30.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Die Gegenwart anders denken. Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie*, Berlín: Metzler, 2018.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Consideraciones sobre naturaleza y cultura: posestructuralismo, idealismo trascendental y romanticismo*, en ROBLES, C.; SÁNCHEZ, R. y GARCÍA, M. (Eds.), México: UPAEP y Ediciones del Lirio, 2018b.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la libertad de Schelling*, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 55, 2018c, pp. 189-229.
- SHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke* (CD-Rom Ausgabe). Berlín: Total-Verlag, 1998.
- THOM, R., *Structural stability and morphogenesis. An outline of a general theory of models*, Massachusetts: W.A. Benjamin, 1975.
- ZALAMEA, F., *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- ŽIŽEK, S., *The sublime object of ideology*, Londres: Verso, 2008.

Amor donal y transcendencia

Donal love and transcendence

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España, Madrid
blancascor@gmail.com

RESUMEN

La filosofía se pregunta por la relación entre ser y amor, intentando avanzar en una explicación racional de esa experiencia. En este trabajo se ofrece un acercamiento a esta cuestión a través de Karol Wojtyła y Leonardo Polo, autores coetáneos, con pensamientos complementarios. Se ha señalado que las novedosas propuestas antropológicas de Wojtyła están pidiendo una ontología peculiar para la antropología.¹ Pues bien, Polo desarrolla una –que él denomina *antropología transcendental*–, sobre la que el pensamiento de Wojtyła se asienta, uniéndose con la tradición filosófica. De aquí que una articulación conjunta de ambos pensamientos resulta fecunda y enriquecedora.

Palabras clave: amor, donación, don desinteresado, significado esponsal, transcendencia, imagen de Dios.

ABSTRACT

Philosophy asks about the relationship between being and love, trying to advance in a rational explanation of that experience. This paper offers an approach to this question through Karol Wojtyła and Leonardo Polo, contemporary authors, with complementary thoughts. It has been pointed out that the novel anthropological proposals of Wojtyła are asking for a peculiar ontology for anthropology. Well, Polo develops one –that he calls *transcendental anthropology*–, on which Wojtyła's thought rests, uniting with the philosophical tradition. Hence, a joint articulation of both thoughts is fruitful and enriching.

Keywords: love, donation, selfless gift, spousal meaning, transcendence, image of God.

¹ SCOLA, Á., *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid: Encuentro, 2005, pp. 134-135.

¿Qué es el amor? ¿Cómo conceptualizarlo? ¿Cuál es su estatuto ontológico? ¿Quién no se ha enamorado? ¿Quién no sabe —incluso aunque no se atreva— que, no solo es posible, sino sublime prometer y comprometerse con alguien desafiando al tiempo? ¿Quién no reconoce en la fidelidad a los seres amados lo más noble que hay en la tierra y lo que da sentido a la existencia? ¿Y quién no desea ser amado así? ¿No es cierto, además, que en lo más profundo sabemos que cuando amamos estamos más cerca de Dios y nos asemejamos a Él?

1. El amor como donación y su estructura

Karol Wojtyła expresó en diversas ocasiones su convicción de que: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.²

Su reflexión parte de la experiencia y de su descripción fenomenológica, a la búsqueda de su fundamentación en el ser, y si buscáramos una descripción sintética de qué entiende por amor sería ésta: es un “don desinteresado”.³

No todo el mundo explica el amor como donación, aunque tiene raigambre clásica. Sin embargo, a lo largo del siglo XX se ha desarrollado una extensa reflexión en torno al don, por parte de autores franceses. Partiendo de la antropología cultural, Marcel Mauss presenta el dar como la forma social más arcaica de hacer intercambios, sobre la base de la tríada dar-recibir-devolver, triple exigencia que se refiere no sólo a los bienes económicos sino también a los ceremoniales y rituales.⁴ Posteriormente otros extenderán a todas las sociedades el primado del don, al que describen como “toda prestación de bienes y servicios, sin garantía de retorno ni contrapartida, con el fin de crear, alimentar o recrear el vínculo social de las personas”.⁵ Sobre la base de las observaciones, M. Henry o J.L. Marion desarrollan una fenomenología del dar; en C. Bruaire y J. Maritain se puede hallar el esbozo de una ontología de la donación; en E. Levinas y P. Ricoeur, un diseño ético con o

² JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis*, 1979, núm. 10.

³ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, artículo póstumo publicado en polaco en AAS, 98, t. III (2006, 628-638), con fecha 8.II.1994, no se mencionan las circunstancias en las que se escribió. Recientemente traducido en LEONARDI, M., *Come Gesù*, Milano: Ed. Ares, 2014. Trad. Esp.: *Como Jesús*, Madrid: Palabra, 2015, pp. 263-277.

⁴ Cf. MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Kartz, 2009. Cf. también GODELIER, M., *El enigma del don*, Barcelona: Paidós, 1998.

⁵ GOBOUT, J.T. y CAILLÉ, A., *L'esprit du don*, Paris: La découverte, 2000, p. 29.

sin reciprocidad. Planteamientos complementarios, en ocasiones dentro de un complicado discurso. A ellos habría que sumar el discurso de Derrida,⁶ que plantea diversas aporías, quizá debidas a que esta cuestión necesita una mayor fundamentación.⁷

Pues bien, sin depender de ellos, pero sí dentro del mismo contexto cultural, la donación presenta un marco adecuado para tratar del amor. En concreto, los autores que hoy nos ocupan lo abordan desde la perspectiva de la donación. Un marco que, como decíamos, tiene antecedentes en los grandes clásicos. Así, Tomás de Aquino afirma:

Según dice el Filósofo don es propiamente *entrega sin deber de devolución*; esto es que se da sin intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quienes deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente.⁸

Esto permite obtener al menos dos conclusiones: que don y amor son dos cuestiones intrínsecamente relacionadas⁹ y que la donación amorosa se sitúa en otro plano o es algo más que un *do ut des*. A continuación, expondremos esta cuestión desde cuatro ángulos.

1.1. El amor, realidad triádica

En primer lugar, la estructura del dar es triádica: dar, aceptar, don. Aunque en el Cosmos se pueden hallar vestigios de relaciones triádicas no son frecuentes. Lo son más en el ser humano, donde al menos encontramos, además del don, el amor: amante, amado y unión, o la familia: padre, madre e hijo. Aún así, ordinariamente la complejidad humana –afirma Polo–,

se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad. En ella se basa, por otra parte, la posibilidad de doblez (la hi-

⁶ Cf. J. DERRIDA, "Justicia y perdón", en ¡Palabra! *Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001, p. 96.

⁷ Un *iter* extenso de los desarrollos citados puede verse en FERRER, U., *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Madrid: Dykinson, 2015, pp. 139-209.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 2, c.

⁹ Lo que resulta palmario al constatar que Amor y Don son los dos nombres con los el aquinate describe a la Tercera Persona de la Trinidad, la Persona Amor. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 37-38.

pocresía, el disimulo, el fingimiento). Ciertamente, la doblez presupone la dualidad y sólo así es posible.¹⁰

También el amor puede ser abordado desde la dualidad, como ha sido frecuente entre los teóricos del amor. Bastaría recordar la diferencia entre eros y ágape, conjugados por Benedicto XVI en su Encíclica sobre el Amor,¹¹ superando el planteamiento dualista e incompatible presente en la pluma de Anders Nygren.¹²

Sin embargo, considerado desde la perspectiva de la donación, el amor presenta, como decimos, una estructura triádica. Con sencilla genialidad ya san Agustín señaló que en el amor hay que considerar: el amante, el amado y el amor, reflejo de la tríada divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo.¹³ Según la terminología de Polo la estructura del dar es: dar-aceptar-don.¹⁴

1.2. Amor y correspondencia

Entrando ya en la estructura del don, detengámonos en primer lugar en el dar y el aceptar. Contempladas desde la acción ambas acciones aparecen jerarquizadas, como parece desprenderse del célebre pasaje de Hc 20, 35: “hay más felicidad en dar que en recibir”. Tesis que se afianza si se considera que el que da es porque tiene, mientras que el que recibe es porque carece. Desde esta óptica, se comprende la dificultad para hacer regalos a quien tiene mucho o tiene de todo, pues ¿qué regalo podría sorprenderle? Otro ejemplo se puede poner desde el ámbito docente: no hay profesor si no hay alumnos, y el alumno no sólo recibe, sino que también da en cierto modo al profesor con su atención, permitiendo a aquel ver las cuestiones con más profundidad y dar lo mejor de sí mismo. Con todo, entre el don del profesor y el del alumno hay una cierta jerarquía. Da más el que sabe que el ignorante.

Sin embargo, si el don está relacionado con el amor, esa perspectiva abre nuevos horizontes, pues de alguna manera el amor nunca es merecido: siempre es un regalo libre, que sorprende. En ese caso, el dar y el aceptar tienen la misma categoría —como más adelante veremos—, y otorgan el mismo tipo de felicidad: como pasa en el amar y el ser amado: dos caras de una misma moneda.

¹⁰ POLO, L., “La coexistencia del hombre”, en ALVIRA, R. (Ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, v. I, p. 33.

¹¹ BENEDICTO XVI, *Enc. Deus caritas est*, 25.XII.2005.

¹² NYGREN, A., *Eros och Agape*, edición original sueca, Estocolmo 1930. Trad. Esp.: *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, ed. Barcelona: Sagitario, 1969.

¹³ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 8, 10,14.

¹⁴ Cf. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 217-228.

El calado de esta cuestión se vislumbra mejor desde la correspondencia, que está en el centro de la discusión en torno a la donación. ¿Hay necesidad o no de la correspondencia cuando se recibe un don? Aunque un don sea gratuito, aunque no requiera estrictamente un deber de devolución, parece que, al menos, merece agradecimiento. Es decir, un don parece requerir algún tipo de eco en el beneficiario del mismo. Esta cuestión reaparece al hablar de deuda, al menos de la conciencia de estar en deuda, lo que, si se aborda exclusivamente desde el nivel de la acción o desde el tener, puede suscitar diversas aporías.¹⁵ Pero en el fondo, lo que se está planteando es algo más profundo que la relación entre donante y beneficiario, pues, en caso de que no sea aceptado, lo que se frustra es el don mismo. El don pierde sentido e incluso deja de ser don, en caso de no ser aceptado. En otras palabras, el dar y el don requieren ser aceptados, para que haya dador y don.

Se trata de una cuestión perenne que aparece en los grandes, aunque sólo sea de un modo incoado, a saber, que la correspondencia es imprescindible para que exista el amor. Afirma Tomás de Aquino: “La intención principal del amante es a su vez ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva”.¹⁶

Esta afirmación taxativa plantea diversas preguntas. ¿Es que la reciprocidad es imprescindible para que exista el amor? ¿Es que el amor no correspondido no es amor verdadero? ¿Significa esto que cuando un amor no es correspondido habría que disolverlo *ad litteram*? Lévinas, por ejemplo, plantea el don ético sin reciprocidad, sin contraprestación ni contrapartida. No nos detendremos en dicha propuesta, simplemente constatarla, por ejemplo, en algunos versos del cancionero popular español, que cantan al amor sin esperanza. Una jota española dice así:

El amor sin esperanza
es el más lindo querer;
yo te quiero y nada espero:
mira si te quiero bien.

Y el galán de la zarzuela *La alegría de la huerta* canta:

¹⁵ Planteadas por Derrida, quien considera que la descripción fenomenológica del don es aporética o, mejor dicho, es la aporía misma, consistente en hacer conciliable lo que no lo es: el desinterés del don y el intercambio beneficioso para las dos partes, pues el que recibe se encuentra en deuda, por ejemplo. Las aporías se deben a que la cuestión se ve desde la perspectiva del tener y del *do ut des*. Derrida desata un debate, que en gran parte está recogido en FERRER, U., *Acción, deber, donación*, pp. 160-167.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, l. III, cap. 151: “*Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi accidat, oportet dilectionem dissolvē*”.

Serranica de mi vida,
mira si te quiero bien,
que aunque te cases con otro
en jamás te olvidaré.

Estas coplas hablan de muchas cosas: de desinterés, de amar al otro por sí mismo, etc. Por otra parte, un amor no correspondido puede tener vigencia mientras haya esperanza y, mientras hay vida, un amor puede esperar. Ahora bien, ¿se puede hablar de amor verdadero, si éste no es aceptado?

La cuestión se clarifica desde la gratuidad del amor. La gratuidad está mal enfocada si se plantea que el don espera algo a cambio. Ese algo es el error. “El amor con amor se paga” —que es refrán de gran verdad— excluye un enfoque de intercambio por algo o algo que se le deba. No hay ningún algo que pueda pagar al amor y su gratuidad. Sin embargo, “el Amor con amor se ‘paga’ ”, a su vez, indica en rigor la correspondencia amorosa, pues el amante-don no acaba de serlo más que por el amado-acogida, y en ese entrelazamiento empieza propiamente el amor. En efecto, el amor no es un fenómeno solitario, donde se basta el amante consigo mismo, sino triádico o tridimensional. La correspondencia no es un “pago” sino estructura y dinámica del mismo amar.¹⁷

Vayamos, pues, al núcleo de la cuestión. ¿Por qué sin correspondencia un amor no existe, en sentido fuerte, como tantas veces ha planteado Leonardo Polo?¹⁸ Se trata de una consecuencia de la estructura misma del amor, que no es una realidad unilateral. No hay amor sin amante y amado.¹⁹ Y no hay amante sin amado, ni don si éste no es acogido, por lo que el amor, en cuanto tal, sólo comienza en la reciprocidad, cuando yo soy de otro y el otro es mío. Esos posesivos, tuyo y mío, son componentes intrínsecos del amor. Viladrich lo afirma con palabras precisas:

¹⁷ Las deudas de amor son un *plus ultra*, que vienen del carácter entero y sincero del don y la acogida que, por libre voluntad, se constituyen en identidades biográficas, es decir, en parte del propio ser que, en cuanto amadores unidos, son coidentidades: cf. VILADRICH, P.J., *Los amores y vínculos íntimos, T. I: Estructuras y dinámicas básicas*, Perú: Universidad de Piura, 2018, pp. 144-158.

¹⁸ Entre otros lugares, cf. POLO, L., “Tener, dar, esperar”, en *Filosofía y economía*, Pamplona: Eunsa, 2012, p. 246.

¹⁹ Así afirma Edith Stein: “La entrega conduce a la unión; no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por parte de la persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así puede el amor ser afirmación plena, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega. Solo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor... es a la vez recibir y acto libre [...]. Pero el amor, en su máxima plenitud, no es realizado más que en Dios: en el amor recíproco de las personas divinas, en el ser divino entregándose a sí mismo”. STEIN, E., *Ser finito y Ser eterno*, en *Obras Completas, III*, Burgos: Monte Carmelo, 2007, pp. 1041-1042.

El ser amante se constituye por el amado [...]. El don de sí del amante es un movimiento cuya perfección –lograr ser don, es decir, que lo mío sea tuyo– se logra en su acogida por el amado, que acepta como suyo aquel mío del amante que éste le ofrecía. Tampoco podría el amado lograr ser acogido si no hubiera don del amante. La reciprocidad, en su estructura radical, es un entrelazamiento recíproco en el que amante y amado logran, el uno por el otro, realizarse precisamente como don y como acogida.²⁰

Por tanto, repetiremos con Tomás de Aquino y con Polo: sin correspondencia, el amor, en sentido absoluto, no existe.

1.3. El dar y el aceptar

Hemos señalado que según la perspectiva adoptada, ambos momentos podrían estar jerarquizados, siendo más el dar que el recibir. Decíamos que esa es la dinámica desde el ámbito del tener, desde la que también se puede decir con verdad que “nadie da lo que no tiene”. Pero también venimos diciendo que esta no es la única perspectiva posible. También se puede contemplar el dar desde el ámbito del ser, desde lo que se es, en lugar de desde lo que se tiene. Esto supone una distinción entre naturaleza y persona, que de algún modo incoó Santo Tomás que, tanto en cuanto al don como en cuanto al amor, distingue entre un sentido esencial y otro nominal o personal, para poder afirmar que el amor es también nombre de persona.²¹

Contempladas desde el ámbito del ser personal, el dar y el aceptar no están jerarquizados, sino que tienen la misma categoría. Polo afirma con nitidez: “aceptar no es menos que dar”,²² lo que nos introduce en el carácter donal de la persona, “un tema propio de la antropología trascendental”.²³ Polo distingue con claridad entre el ámbito del tener y el del dar, que se corresponden con la diferencia entre naturaleza y persona, exponiendo que el distintivo entre la naturaleza humana respecto a la de seres inferiores o superiores es su capacidad de tener. Sin embargo, el distintivo de la persona es su

²⁰ VILADRICH, P.J., “Por qué y para qué ‘uno con una para toda la vida’. La cuestión de la unidad de vida en el amante, en la correspondencia con el amado y en la unión conyugal”, en *Ius Canonicum*, núm. 55, 2015, p. 550.

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 37-38.

²² Cf. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 220.

²³ POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 220.

capacidad de dar y de darse.²⁴ De aquí que el don, como el amor, en sentido estricto, es algo propio de la persona, tanto en el dar como en el aceptar.²⁵

Karol Wojtyła, por su parte, coincide con el planteamiento inicial de Polo y desarrolla aspectos inéditos en él. Ciertamente algunas de sus afirmaciones filosóficas más relevantes, se encuentran dentro de obras teológicas, como se advierte también en Tomás de Aquino. Una característica del pensamiento de Karol Wojtyła, en alguna de sus obras más creativas, es que lee filosóficamente la Sagrada Escritura, utilizando sus claves filosóficas en la hermenéutica de dichos pasajes. Por eso, a veces, no es fácil separar, si distinguir, filosofía y teología en sus afirmaciones. Por otra parte, también Polo intenta penetrar intelectual y filosóficamente en datos revelados como la creación o la filiación divina.

Así, es coincidente entre ellos la afirmación de que dar y aceptar tienen la misma categoría:

el donar y el aceptar el don –afirma Wojtyła– se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar”.²⁶ Ambas exposiciones coinciden también en que la persona es una creación donal de Dios, pues “cada criatura lleva en sí el signo del don originario y fundamental –señala Wojtyła–. El concepto de ‘donar’ [...] señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ambos. [...] En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solamente respecto al hombre [...] que, en cuanto ‘imagen de Dios’, es capaz de comprender el sentido mismo del don.”²⁷

Pues bien, partiendo de estos presupuestos comunes, en Wojtyła se descubre una ampliación del significado del don recibido. Por una parte, el primer don es la persona misma, que a su vez es capaz de aceptar dones: “el hombre aparece en la creación como aquel que ha recibido el mundo como don”.²⁸ Pero aún hay más, aún hay otro don más excelso, el ser humano aparece

²⁴ Cf. POLO, L., “Tener y dar”, en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 103-135. Cf. también POLO, L., “Tener, dar y esperar”, en *Filosofía y economía*, Pamplona: Eunsa, 2012, pp. 207-268.

²⁵ Cf. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 220. Los comentarios de Polo sobre el dar y el aceptar desarrollan que la persona humana es una creación donal de Dios, en la que Dios es el que da –y posteriormente acepta–, al hombre y es el hombre el que acepta el don de Dios y posteriormente lo entrega a Dios. Siendo esto pertinente, se echa de menos en la antropología poliana un mayor tratamiento de la transcendentalidad dual a nivel antropológico, es decir, en las relaciones entre personas humanas.

²⁶ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Audiencia 17 del 6.II.1980, núm. 4, Palabra, 2011, p. 121.

²⁷ JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 13 del 2.I.1980, núm. 4, p. 99.

²⁸ JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, p. 99.

“como aquél que, en medio del ‘mundo’, ha recibido como don al otro hombre”.²⁹ Dios le dona otra persona.

Juan Pablo II hace hincapié en que para comprender el sentido mismo del don es preciso tener presente que el ser humano, constitutivamente, es algo más que soledad, pues en él es también constitutiva la relación, en cuanto llamada a la comunión de las personas humanas: “Comunión de personas significa existir en un recíproco ‘para’, en una relación de recíproco don”.³⁰ En ese sentido es clarificador su desarrollo –ausente en Polo aunque implícito en el sentido que él da a la co-existencia–, de que “desde el principio” Dios crea un hombre y lo hace dual, varón y mujer (Gen 1,27).³¹

Creó, en este caso, significa todavía más –comenta–, pues significa que entregó recíprocamente uno a otra. Entregó al varón la feminidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto, desde el principio, el hombre es dado por Dios a otro. [...] La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza.³²

La mujer “es dada” al varón por el Creador y acogida, es decir aceptada, por él como don. La aceptación de la mujer por parte del varón y la propia manera de aceptarla –tal como la ha querido el Creador, es decir “por sí misma”– se convierten en una primera donación, de modo que la mujer, al donarse, se “descubre” a sí misma. Cuando en esa aceptación queda asegurada la entera dignidad del don mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad, llega a la íntima profundidad de su persona y a la plena posesión de sí.³³ Pero, a su vez, la mujer es dada a quien ya se le había confiado (cf. Gen 2,18), pues “Dios le confía de un modo especial el hombre, el ser humano”.³⁴

Si al inicio de la creación Dios crea al hombre varón y mujer, podríamos afirmar, de un modo intuitivo, que, a imagen de Dios, uno en naturaleza y trino en personas, Dios crea una naturaleza –la humana–, dual en personas.

²⁹ JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, p. 99.

³⁰ JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 14 del 9.I.1980, núm. 2, p. 102.

³¹ Es sabido que en el Génesis hay dos relatos de la Creación y en el segundo parece que Adán aparece en la existencia antes que Eva. Sin embargo, la exégesis actual, propuesta por Juan Pablo II, interpreta Génesis 2 a la luz de Génesis 1, 26-27, donde ambos, varón y mujer, aparecen conjuntamente en la existencia, siendo Génesis 2 un texto simbólico que hay que interpretar sin contradecir el pasaje anterior. Cf. mi estudio: CASTILLA DE CORTÁZAR, B., ¿Fue creado el varón antes que la mujer? *Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Madrid: Rialp, 2005. También en *Annales Theologici*, vol. 6, 1992/2, Roma: Edizioni Ares, 319-366.

³² JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 265.

³³ Cf. JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 17 del 6.II.1980, núm. 5, pp. 121-122.

³⁴ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, núm. 30.

Esta intuición está contenida, en la famosa “unidad de los dos” de la que habla Juan Pablo II, a imagen de la “unidad de los tres”.³⁵ La persona humana, a la que Polo describe como dual, Juan Pablo II añade que es unidual, relacional, ontológica y complementaria,³⁶ una diferencia originaria e indeducible que tiene la característica de formar una peculiar unidad: la *unidad de los dos*.³⁷

1.4. El tercer momento del amor

Desde la Teología, que contempla tres personas distintas en la divinidad, que se ha revelado como amor (Cf. 1 Jn, 4,8) es fácil, digamos, reconocer los tres elementos diferenciados de la estructura del amor en las tres personas divinas: dar, aceptar, don. Sin embargo, para la antropología no es tan fácil, pues el ser humano es, desde el inicio, sólo dos maneras diferentes de ser igual, el varón y la mujer. ¿De qué modo se plasma el tercer elemento del amor si sólo tenemos dos personas, una que da y otra que acepta?

Polo plantea la dificultad:

el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es trina y no dual. Sin embargo, como la persona humana es dual o co-existente, pero de ninguna manera trina, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia.³⁸

Para Polo es claro que:

En Antropología trascendental se alcanza la dualidad de dar y aceptar que son propios del co-existir personal humano. Sin embargo, si se entiende el don como trascendental hay que admitir un tercero, con lo que trasciende la dualidad. Por consiguiente, que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona es la dualidad aludida. No obstante la persona creada es incapaz de comunicar a su propio

³⁵ Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, núms. 6-7.

³⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 1995, núms. 7-8.

³⁷ Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, núm. 7. Doctrina que supera, como explica Scola, célebres prohibiciones del pasado (se refiere por ejemplo a SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 5, 5; y a TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 6), reclamando, además, una dilatación de la doctrina judeo-cristiana acerca de la imagen de Dios. Cf. SCOLA, A., *La experiencia humana elemental*, p. 36.

³⁸ POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, pp. 220-221.

don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa [...], es decir, en el nivel de la esencia.³⁹

En efecto, esta precisión de que la persona humana es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal, es congruente con la explicación de que los padres sólo transmiten al hijo la naturaleza, mientras que el don que hace persona al hijo es dado por Dios.

Sin embargo, a nivel humano existe el amor y no deja de ser una realidad triádica, por lo cual habrá que indagar de qué modo la tríada se hace presente. En este sentido, es clarificador el avance de Juan Pablo II, al que nos hemos referido, respecto a la *imago Dei*, como “unidad de los dos”. Para Karol Wojtyła la plenitud de la imagen, que siempre considera trinitaria, no se da en una persona aislada, sino cuando dos personas viven entre sí una comunión de personas.

*El hombre se convierte en imagen de Dios, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es “desde el principio” no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas.*⁴⁰

La Unidad de los dos permite descubrir a nivel humano un tres, que no está plasmado en otra persona distinta, pero que supone una realidad diferente de cada uno de los amadores por separado. Es decir, cuando cada uno vive para el otro, siendo la reciprocidad mutua la engendradora de la unión, la unión entre ellos constituiría el tercer elemento del amor. A nivel humano, por tanto, la estructura triádica sería, entonces el amante, el amado y la unión entre ellos. Es decir, la unión misma es el primer tres de la estructura del amor humano, como señala Viladrich.⁴¹ Es un tres real, porque la unión entre el tú y yo podría no existir, y su unión, aunque no sea otra persona distinta, si es algo nuevo: un “único nosotros”, constituyendo, ese ser-unión, un *esse* de un orden superior al *esse* personal. El ser unión se torna entonces un peculiar *además*, distinto del *además* con el que Polo suele describir a cada persona humana.⁴²

³⁹ POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 223.

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Varón y Mujer*, Audiencia general, 14.XI.79, núm. 3, pp. 73-74.

⁴¹ Esta idea es desarrollada en los escritos de P.J. Viladrich sobre la estructura y la dinámica del amor. Cf. VILADRICH, P.J., *Por qué y para qué “uno con una para toda la vida”*, pp. 550ss.

⁴² Polo suele describir a la persona con el adverbio “*además*”, *además* de la operación, *además* de su dotación natural, *además* de su perfección esencial, cuestión coherente con la distinción *essentia-esse*, que sitúa a la persona a nivel del ser, la más allá de la esencia, en cuanto distinta del acto de ser. Cf. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, t. X, p. 370 (en lengua inglesa: *Why a Transcendental Anthropology?*, Indiana (USA): Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, South Bend, 2014, p. 43. Cf. también GARCÍA GONZÁLEZ, J.A.,

2. El amor, don desinteresado en Karol Wojtyła

Una vez analizada la estructura triádica del amor donal pasemos al planteamiento de Juan Pablo II del amor como don desinteresado. Su fundamentación antropológica se encuentra en la célebre frase de la *Gaudium et Spes*, que Juan Pablo II no se cansará de repetir en muchos de los documentos de su Pontificado: “El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás”.⁴³

En este breve texto se describen las dos dimensiones internas de la persona humana: su carácter subsistente, que lo medievales denominaban “incomunicable”, y su apertura relacional, que le dota de máxima comunicación, a la vez que le permite alcanzar su plenitud. La primera característica personal, también llamada unicidad, alude a un alguien que tiene algo de absoluto, que le hace ser siempre fin y no medio, como expuso brillantemente Kant,⁴⁴ razón por la cual debe ser amada por sí misma, tal y como es amada por Dios. Como es sabido, el aserto kantiano constituye el punto de partida y el fundamento de la teoría sobre el amor que desarrolla Juan Pablo II en su importante estudio *Amor y responsabilidad*,⁴⁵ tema de reflexión a lo largo de toda su vida intelectual,⁴⁶ del que buscará la fundamentación antropológica en su obra *Persona y acción*⁴⁷ y la teológica en su magna obra sobre la *Teología del cuerpo*.⁴⁸

La segunda dimensión, a la que aquí vamos a referirnos, es su apertura relacional descrita como don sincero de sí. Con ella se podría completar el imperativo categórico de Kant, pues si bien cada persona es fin en sí misma, no lo es para sí misma: el fin de una persona siempre es otra persona.

Y además. *Escritos sobre la antropología transcendental de Polo*, San Sebastián-Donostia: Delta, 2008, p. 123.

⁴³ CONC. VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 24.

⁴⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999, § 429,10, p. 189.

⁴⁵ Cf. WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2011.

⁴⁶ Cf. WOJTYŁA, K., *El don del amor*, Madrid: Palabra, 1999, conjunto de artículos al respecto, a lo largo de muchos años.

⁴⁷ Cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 2011.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e dona lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Trad. Esp. ed. Palabra, en 4 volúmenes: *Varón-mujer. Teología del cuerpo*, Madrid: Palabra, 2011; *La Redención del corazón*, Madrid: Palabra, 1996; *El celibato apostólico*, Madrid: Palabra, 1995; *Matrimonio, amor y fecundidad*, Madrid: Palabra, 1998. Ediciones Cristinadad tiene una edición en el 2000, con una traducción deficiente.

2.1. Cuando el don es otra persona

Para Karol Wojtyła “la conciencia del don y de la donación se halla claramente inscrita en el imagen bíblica de la creación”,⁴⁹ sobre todo, porque cuando en el último día Dios llama a la vida al hombre: varón y mujer los creó (Gen 1, 26-27), en ese momento crear significa todavía más, significa que el don recibido, por uno y por otra, es otra persona. En palabras de Juan Pablo II,

Dios entregó al varón la feminidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto desde el origen, el hombre es dado por Dios a otro [...] La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad.⁵⁰

Al comienzo de la Creación nos encontramos, por tanto, con algo singular: que el don otorgado es otra persona. Esto es importante para profundizar en el misterio del amor.

Los seres humanos no sólo viven uno junto a otro –afirma Juan Pablo II–, sino en diferentes referencias: viven uno para el otro: uno para otro son hermano o hermana, marido y mujer, amigo, educador o educando. Puede parecer que no haya en eso nada extraordinario [...] Esa imagen *se adensa* en ciertos momentos y es justo ahí en esas densificaciones, cuando se realiza el mencionado don de un hombre a otro.⁵¹

Es entonces cuando uno puede advertir respecto a otra persona que “Dios te me ha dado”. Una de esas densificaciones se produce en los padres cuando tienen un hijo. Lo dice Eva, asombrada, cuando tiene a su primer vástago: “He adquirido un varón con el favor de Dios” (Gen 4, 1), otro modo de decir: “Dios te me ha dado”. En efecto,

la maternidad constituye la primera forma de la encomienda del hombre al hombre. ‘Dios quiere darte otro hombre’, es decir, Dios quiere confiarte este hombre, y confiar significa que Dios cree en ti, cree que sabes acoger este don, que lo sabes abrazar en tu corazón, que supone responder a este don con el don de ti mismo.⁵²

Sigue Juan Pablo II:

⁴⁹ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 265.

⁵⁰ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 265.

⁵¹ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 263.

⁵² JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, pp. 266-267.

Dios realmente nos entrega personas: los hermanos, las hermanas en humanidad a partir de nuestros padres. Y luego con el paso del tiempo, cuando crecemos, pone en el camino de nuestra vida a personas siempre nuevas. Y cada una de ellas representa en cierto sentido un don para nosotros, a cada una de ellas podemos decir: ‘Dios te me ha dado’. Esta conciencia se vuelve para cada uno de nosotros fuente de riqueza interior.⁵³

Dios me ha dado –confiesa– multitud de personas, jóvenes y ancianas, chicos y chicas, padres y madres, viudas, sanos y enfermos. Siempre al dárme las, a la vez me las confiaba, y hoy veo que de cada una de ellas podría escribir una monografía [...]. Había entre ellas personas sencillas, obreros de la fábrica; había también estudiantes y profesores universitarios, médicos y abogados; había, en fin, sacerdotes y personas consagradas. Había, obviamente, varones y mujeres.⁵⁴

2.2. Libres con la libertad del don

Como es sabido, en la primera parte de la *Teología del Cuerpo*, Juan Pablo II contempla al ser humano tal y como salió de las manos de Dios, profundizando en las experiencias originarias, antes del pecado. Una de ellas es que ambos eran *libres con la misma libertad del don*.⁵⁵ Como se advierte, en esa expresión aparece dos veces la palabra libertad. La primera vez, en el sentido del auto-dominio con el que, en el estado de inocencia originaria, cada uno se poseía plenamente a sí mismo y estaba libre, sin trabas para hacerse don de sí mismo al otro.⁵⁶ Ese sentido resulta evidente. Lo que requiere más explicación es la segunda expresión: “libertad del don”, que precisa desentrañar previamente el significado del cuerpo, que Juan Pablo califica como esponsal, entendiendo por tal, la participación del cuerpo en el don desinteresado al otro.⁵⁷

⁵³ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 266.

⁵⁴ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 274.

⁵⁵ “Creados por el Amor, esto es, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están ‘desnudos’, porque son *libres con la misma libertad del don*”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 5, en *Varón y mujer, Teología del cuerpo I*, Palabra, 2011, p. 107.

⁵⁶ “Entendemos aquí la libertad sobre todo como *dominio de sí mismos* (autodominio). Bajo este aspecto, esa libertad es indispensable *para que el hombre pueda ‘darse a sí mismo’*, para que pueda convertirse en don, para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda ‘encontrar su propia plenitud’ a través de ‘un don sincero de sí’”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 5.

⁵⁷ Afirma Juan Pablo II: “La conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado a la masculinidad feminidad del hombre [...] indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la ‘afirmación de la persona’; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador ‘por sí mismo’, es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

El significado esponsal del cuerpo es doble: por una parte el cuerpo humano manifiesta al otro que su poseedor es una persona. Así, a través del cuerpo, Adán descubre que Eva es alguien como él, aunque sea distinta, cuando afirma: “Esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gen 2, 23). Y ser persona es ante todo haber sido amada por sí misma por Dios. El cuerpo es el modo de reconocer o afirmar que estamos ante una persona, con su consabida dignidad. En segundo lugar, el cuerpo es capaz de manifestar el amor. Ahora bien, la expresión externa responde a un amor interior, donde cada uno ha de haber sido aceptado recíprocamente por el otro como don.⁵⁸

Una vez explicados estos presupuestos estamos en condiciones de entender el significado de la libertad del don en el marco del amor interpersonal, como mutua acogida⁵⁹ que puede expresarse de múltiples maneras, por lo que la unión física de los cuerpos –propia del matrimonio–, es una expresión entre otras de la unión entre ellos, es decir, es un don libre, pero no el único ni el más importante, precisamente porque el significado esponsal del cuerpo sexuado sobrepasa una de sus manifestaciones físicas.⁶⁰ Esto pone de manifiesto sobre todo que el amor, en su raíz, es virginal, es decir, don desinteresado, que se da al otro, trascendiendo la dimensión física del amor y permite entender que la vocación al celibato por el reino de los cielos es ante todo una vocación esponsal, es decir, movida por el amor, que expresa, incluso de un modo más gráfico, el desinterés intrínseco de todo amor verdadero.⁶¹

⁵⁸ “La ‘afirmación de la persona’ no es otra cosa que la acogida del don, la cual, mediante la reciprocidad, crea la comunión de las personas; ésta se construye desde dentro, comprendiendo también toda la ‘exterioridad’ del hombre, esto es, todo eso que constituye la desnudez pura y simple del cuerpo en su masculinidad y feminidad”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

⁵⁹ Afirma Juan Pablo II: “Pero Gen 2, 25 dice todavía más. [...] Libres con la libertad del don, varón y mujer podían gozar de toda la verdad, de toda la evidencia humana, tal como Dios Yahveh se las había revelado en el misterio de la creación. [...] la libertad interior del don –don desinteresado de sí mismos– permite a ambos, varón y mujer, encontrarse recíprocamente, en cuanto el Creador ha querido a cada uno de ellos ‘por sí mismo’ (cf. *Gaudium et spes*, 24). Así el hombre, en el primer encuentro beatificante, encuentra de nuevo a la mujer y ella le encuentra a él. De este modo, él la acoge interiormente; la acoge tal como el Creador la ha querido ‘por sí misma’, como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y recíprocamente, ella le acoge del mismo modo, tal como el Creador le ha querido ‘por sí mismo’ y le ha constituido mediante su masculinidad”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 3 y 4, en *Varón y mujer...*, pp. 109-110.

⁶⁰ “El cuerpo humano, orientado interiormente por el ‘don sincero’ de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este valor y esta belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la ‘sexualidad’”. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, nn. 3 y 4, en *Varón y mujer...*, pp. 109-110.

⁶¹ Dice Juan Pablo II: “Si Cristo ha revelado al varón y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación –la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos–, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizá aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo

3. El amor y el significado esponsal

Frente a otros planteamientos asexuados del amor, Juan Pablo II, partiendo de la Creación, descubre –como estamos viendo– la importancia del amor entre varón y mujer, al que por otra parte se le reconoce como arquetipo de excelencia, ante el cual palidece cualquier otro tipo de amor. Recordemos las palabras de Benedicto XVI, hablando del amor:

En primer lugar, recordemos el vasto campo semántico de la palabra “amor”: se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor.⁶²

En este sentido Wojtyla explica, sin ambages, que la dualidad varón-mujer está diseñada por Dios, no sólo para el matrimonio y la procreación, sino para la comunión de personas, cualquiera que sea el estado y las circunstancias de cada cual. Una vez explicado que el don, incluso el específico dentro del matrimonio (la *una caro*) es un expresión libre del amor, tiene una profunda libertad para reconocer la belleza y la imagen de Dios en el amor humano en todas las circunstancias, donde la diferencia y la relación varón-mujer juega un papel fundamental en la comunión de personas, pues la complementariedad entre ambos es necesaria no solo en el matrimonio sino en todas las facetas de la vida. En efecto, basándose en el principio del ser recíproco “para” el otro en la “comunión” interpersonal, constata que a lo largo de la historia se desarrolla la integración, querida por Dios, en la humanidad de lo “masculino” y de lo “femenino”.⁶³

Por significado esponsal entiende, por tanto, lo que está intrínsecamente relacionado con la persona y el amor. Estas son sus palabras:

posee un pleno significado ‘esponsal’ “. JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 5, en *Varón y mujer...*, p. 112.

⁶² BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 2005, núm. 2.

⁶³ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, (1988), núm. 7: “Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco ‘para’ el otro en la ‘comunión’ interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo ‘masculino’ y de lo ‘femenino’ ”.

La conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre [...] indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la "afirmación de la persona"; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador "por sí mismo", es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno.⁶⁴

Esponsal, por tanto, no es sinónimo de conyugal, ni siquiera de nupcial, se trata de una estructura humana anterior, que hace posible las otras dos, prometerse y estar desposado. Es la relación antropológica primordial del varón frente a la mujer o de ésta frente a aquel, sean cuales sean sus relaciones familiares o de amistad. Quizá un modo muy expresivo de esponsalidad sea la relación entre hermanos y hermanas. En este sentido presenta la diferencia entre varón y mujer, como dos modos de amar complementarios, el del esposo y el de la esposa, constatando que *la verdad sobre la mujer como esposa se descubre frente al esposo*. Y describe inicialmente al esposo como el que ama y a la esposa como la que es amada. La mujer es "la que recibe el amor, para amar a su vez",⁶⁵ así como *el varón es el que ama y es amado*.

Esta descripción capta la realidad de dos modos de amar situados frente a frente, donde dar y aceptar son dos modos de ser activos que están correlacionados, en lugar de una relación tipo actividad-pasividad. En ese sentido dar y aceptar son dos actividades de la misma categoría,⁶⁶ por la sencilla razón de que una hace posible la otra: el don no tiene sentido si no es aceptado, por lo que aceptar es otro modo de dar. El varón y la mujer ambos aman y ambos son amados, pero en un peculiar orden –él ama para ser amado, ella es amada para amar–, orden que no comporta ni temporalidad ni superioridad, por lo que ninguno es anterior ni superior al otro. Ambos se explican y dan sentido uno al otro, situados frente a frente y con la capacidad de formar entre los dos una unidad, un co-ser, de orden superior al de sus propias individualidades consideradas una a una.

Por esa razón, aunque cada uno tiene valor por sí mismo, en cuanto persona, al ser la persona ontológicamente relacional, la fuerza de la diferencia sexuada consiste en que posibilita la "unidad de los dos", reconociendo que

⁶⁴ JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, núm. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

⁶⁵ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, núm. 29.

⁶⁶ "El donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar". JUAN PABLO II, Audiencia 6.II.1980, en *Varón y mujer*, núm. 4, p. 121. También Polo explica con nitidez que el dar y el aceptar tienen la misma categoría: "aceptar no es menos que dar" y que "el dar y el aceptar comportan el don". POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 220-221.

la diferencia varón-mujer es fundamental para vertebrar la comunión de personas. afirma Viladrich:

La diferencia en la manera de ser humano es necesaria para que varón y mujer puedan ser, cada uno y entre sí, amante, amado y unión. Pero ¿en qué se aman, esto es, cuál es el contenido de su don y de su acogida, en qué se unen? Cuanto contiene y compone ser humano en modo masculino o femenino es “la materia” misma de su don y de acogida. En este sentido, la diferencia es un radical antropológico, que resulta insoslayable si, al amar y por amor, amante y amado quieren compartirse en el ser, no sólo en el obrar⁶⁷.

4. Hacia una ontología del amor

Todos hemos intuido que realidades como el amor o la libertad tienen que ver de alguna manera con el ser o, dicho de otra manera, que el enclave radical de esas cuestiones tiene que ver con lo más profundo de la realidad personal. Para ilustrar lo que quiero decir me referiré a una experiencia que narra Gabriel Marcel. Pensando en el amor y en la fidelidad que le es inherente, advirtió con una enorme claridad que: “El Ser es el lugar de la Fidelidad (*D’Être comme lieu de la Fidelité*). ¿De dónde viene –confiesa–, que esta idea que ha salido imperiosamente de mí en un instante dado del tiempo, presente para mí la fecundidad inagotable de ciertas ideas musicales?”⁶⁸

Una y otra vez se preguntaba asombrado por qué esas palabras tenían para él un valor tan luminoso que, sin embargo, no acertaba a explicar: que la libertad, el amor y la fidelidad, están enclavados y tienen que ver directamente con el ser.

Sin embargo, es fácil constatar que desde la metafísica clásica es difícil acceder a las cuestiones antropológicas donde, por ejemplo, la libertad, queda encerrada en el ámbito de la naturaleza y considerada como un “apellido” de la voluntad. Como ya se ha afirmado, la antropología está reclamando desde hace tiempo una ontología peculiar para la antropología. Pues bien, uno de los méritos de Leonardo Polo ha sido una ampliación de la ontología, donde la antropología pasa a ser también una filosofía primera, pero en otro nivel ontológico distinto del de la metafísica.⁶⁹ Polo parte

⁶⁷ VILADRICH, P.J., *Por qué y para qué “uno con una para toda la vida”...*, p. 548.

⁶⁸ MARCEL, G., *Être et Avoir*, pp. 55-56.

⁶⁹ Cf. AAVV, “Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica”, en *Studia poliana*, núm. 13, 2011, pp. 105-153. Puede encontrarse también en Polo, L., *Obras Completas*, T. XXVI: *Obras Menores (2001-2014)*, Pamplona: Eunsa, 2018, pp. 283-295. También cf. POLO, L., *Why a Transcendental Anthropology?*

de la distinción tomista recientemente redescubierta de la distinción entre *essentia-esse* y la aplica a la antropología. La persona es irrepetible porque cada hombre tiene su propio acto de ser intransferible. Dicho con otras palabras, en cuanto distinto de la esencia, el *esse* humano es la persona, el otro co-principio, el que actualiza la naturaleza individualizada de cada hombre, que le transmiten sus padres. Al ser la persona acto de ser, y por ello transcendental –actualizando todas las perfecciones formales de cada hombre–, se puede decir que el alma es personal y que el cuerpo es personal o que todo el hombre es personal, pero no en el sentido de que la persona sea el “todo”, en el sentido de que le falte uno de sus elementos constitutivos –por ejemplo, el cuerpo tras la muerte –, entonces dejaría de ser persona.⁷⁰

Polo sigue constatando que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es capaz de hábitos. Por otra parte, destaca la inclusión de la relación en el mismo acto de ser al describir el ser personal como co-existencia,⁷¹ tras afirmar que una persona no puede ser sola pues sería “un absurdo total”;⁷² no una contradicción, sino un imposible. “Una persona única sería una desgracia absoluta”,⁷³ porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse,⁷⁴ a quien destinarse. Por otra parte, si se distingue un nivel transcendental propio para lo humano, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades transcendentales del ser –la unidad, la verdad, la bondad, la belleza–, el acto de ser personal tendrá sus propiedades transcendentales propias, a los que Polo designa como transcendentales antropológicos.⁷⁵ Por ejemplo, la libertad o la inteligencia serían dimensiones transcendentales, en cuanto que no se reducen a ser potencias de la naturaleza, sino que más radicalmente son propiedades del ser mismo personal. Y entre ellas está el amor. De aquí que, si de nuevo nos preguntáramos por el estatuto ontológico del amor, podríamos responder que es un transcendental antropológico.

El amor, a su vez, pone de manifiesto la necesidad de una ampliación del transcendental, unidad que acoja la pluralidad, para poder explicar el amor, que requiere varias personas, al menos dos. Polo reconoce que la ampliación ontológica que propone afecta sobre todo a la transcendental

⁷⁰ Este ha sido uno de los lastres que ha arrastrado la tradición filosófica tras la célebre definición de Boecio. Cf. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., “Noción de Persona y antropología transcendental: Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el *esse* del hombre: de Boecio a Polo”, en *Miscelánea Poliana*, núm. 40, 2013, pp. 62-94.

⁷¹ POLO, L., *Antropología transcendental I: La persona humana*, Pamplona: Eunsa, 1999; 2003.

⁷² POLO, L., *La coexistencia del hombre*, p. 33.

⁷³ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

⁷⁴ Cf. POLO, L., “*Libertas transcendentalis*”, en *Anuario Filosófico*, núm. 26, 1993/3, p. 714. Puede encontrarse también en *Obras Completas*, t. XIX: *Persona y libertad*, Pamplona: Eunsa, 2016.

⁷⁵ Cf. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, pp. 703-716.

unidad, no resuelto aún por ninguna filosofía. En su opinión la unidad no puede ser ni monolítica –que antropológicamente desemboca en la soledad o el individualismo–, ni el todo –que deriva en panteísmo o colectivismo–, sino que en su seno ha de acoger la diferencia, que haga posible explicar el amor interpersonal y la unión (co-ser) que posibilita⁷⁶. En consecuencia, la antropología de Polo podría servir de base para explicar la “unidad de los dos” de la que habla Karol Wojtyła, que en sí misma es algo más que cada uno de ellos por separado, aunque no constituye otra persona distinta, como en Dios.

5. Apertura a la trascendencia

El amor nos abre a la trascendencia de Dios, esta es una conclusión común a nuestros dos autores, que ambos hacen reflexionado sobre la Creación, aunque con matices diferentes. Polo llega a ella a través de la filiación, que para él se refiere *in recto* a la filiación divina y, esto, por convicción filosófica, porque, siendo la persona el acto de ser único e irrepetible, ese don procede directamente de Dios. Estas son sus palabras:

No es la paternidad humana la primaria, sino la paternidad creadora de Dios. Según esa paternidad, el primer hombre es primordialmente hijo, como se ve en la genealogía de Jesús según san Lucas, que termina en Adán, el cual proviene de Dios (Lc, 3,34). La paternidad del hombre en su sentido más alto corresponde a Dios. Ello comporta, como es claro, que el hombre no es completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones, En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos sino de Dios.⁷⁷

Al advertir que la persona, el acto de ser que hará subsistir la naturaleza transmitida por los padres es un don de Dios, Polo señala que cada vez que un nuevo hombre es concebido, se renueva el misterio de la Creación. Creación como amor de Dios hacia el nuevo ser que aparece en la existencia. A esa conclusión llegaba tras examinar la improbabilidad matemática

⁷⁶ POLO, L., “Planteamiento de la antropología trascendental” en FALGUERAS, I. y GARCÍA, J., *Antropología y trascendencia*, Málaga: Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 2008, pp. 20-29. Puede encontrarse también en *Obras Completas, t. XXVI: Obras Menores (2001-20014)*, Pamplona: Eunsa, 2018, pp. 39-62.

⁷⁷ POLO, L., “El hombre como hijo”, en CRUZ, J., (Ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona: Eunsa, 1995, 2010, p. 322. También *Obras Completas, t. XVI: Escritos menores (1991-2000)*, Pamplona: Eunsa, 2017, p. 162. Cf. CASTILLA DE CORTÁZAR, B., “Coexistencia e índole familiar de la persona”, en *Miscelánea Poliana*, núm. 53, 2016, pp. 24-54.

y física de que cada uno de nosotros hubiera sido concebido. Tras un repaso de lo inmensamente improbable que es el que tenga lugar el día y hora en los que los padres se unan y transmitan a cada cual la naturaleza, concluía diciendo: “si yo soy es porque Dios me ha querido”. En resumidas cuentas, la filiación respecto al Creador, como manifestación del amor de Dios a cada nuevo ser, es un modo a apertura a la trascendencia, frecuentemente explorado por Polo.

Para Wojtyła, *el punto culminante* en el que se evidencia la presencia de Dios en el ser humano es la realización de la *imago Dei* como “unidad de los dos”, entendida ésta como reciprocidad en el amor. Recordemos sus palabras:

*El hombre se convierte en imagen de Dios, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es “desde el principio” no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas.*⁷⁸

Por lo que la “unidad de los dos” vendría a ser una imagen de la unidad de la tríada divina.⁷⁹

Esa imagen, no sólo en uno, sino en dos que viven cada uno “para” el otro, en la que los dos se han convertido en don y acogida del otro, esa que es la plenitud de la imagen en el hombre es, para Wojtyła, la mayor apertura del ser humano a la trascendencia.

Bibliografía

- AADV, “Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica”, en *Studia poliana*, núm. 13, 2011. Puede encontrarse también en POLO, L., *Obras Completas, T. XXVI: Obras Menores (2001-2014)*, Pamplona: Eunsa, 2018, pp. 283-295.
- BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25.XII.2005.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, “Noción de Persona y antropología trascendental: Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el *esse* del hombre: de Boecio a Polo”, en *Miscelánea Poliana*, núm. 40, 2013.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Madrid: Rialp, 2005.
- DERRIDA, J., “Justicia y perdón”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001.

⁷⁸ JUAN PABLO II, Audiencia general, 14.XI.79, núm. 3, en *Varón y mujer*, pp. 73-74.

⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 1988, núm. 7.

- FALGUERAS I. y GARCÍA, J., *Antropología y trascendencia*, Málaga: Servicio de Publicaciones Univ. de Málaga, 2008. Puede encontrarse también en POLO, L., *Obras Completas, T. XXVI: Obras Menores (2001-2014)*, Pamplona: Eunsa, 2018.
- FERRER, U., *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Madrid: Dykinson, 2015
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Polo*, San Sebastián-Donostia: Delta, 2008.
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e dona lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Trad. Esp. ed. Palabra, en 4 volúmenes: *Varón-mujer. Teología del cuerpo*, Madrid: Palabra, 2011.
- GOBOUT, J.T. y CAILLE, A., *L'esprit du don*, Paris: La découverte, 2000.
- GODELIER, M., *El enigma del don*, Barcelona: Paidós, 1998.
- JUAN PABLO II, "El don desinteresado", en *Leonardi, Mauro, Come Gesù*, Milano: Ares, 2014. Trad. Esp.: *Como Jesús*, Madrid: Palabra, 2015, pp. 263-277.
- JUAN PABLO II, Carta a las mujeres, 1995.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988.
- JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis*, 1979.
- JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Audiencia 17 del 6.II.1980, núm. 4, 8, Palabra, 2011
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999, § 429,10.
- MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Kartz, 2009.
- NYGREN, A., *Eros och Agape*, edición original sueca, Estocolmo, 1930. Trad. Esp.: *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona: Sagitario, 1969.
- POLO, L., "El hombre como hijo", en Cruz, J. (Ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona: Eunsa, 1995, 2010. *Obras Completas, t. XVI: Escritos menores (1991-2000)*, Pamplona: Eunsa, 2017,
- CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA, "Coexistencia e índole familiar de la persona", en *Miscelánea Poliana*, núm. 53, 2016.
- POLO, L., "La coexistencia del hombre", en ALVIRA, R. (Ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991. También en *Obras Completas, t. XVI: Escritos menores (1991-2000)*, Pamplona: Eunsa, 2017, pp. 55-66.
- POLO, L., "Tener y dar", en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996.
- POLO, L., "Tener, dar y esperar" en *Filosofía y economía*, Pamplona: Eunsa, 2012.
- POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona: Eunsa, 1999.
- POLO, L., "Libertas transcendentalis", en *Anuario Filosófico*, núm. 26 (1993/3). Puede encontrarse también en *Obras Completas, t. XIX: Persona y libertad*, Pamplona: Eunsa, 2016.

- POLO, L., "Presente y futuro del hombre", en *Obras Completas, t. X*, p. 370. En lengua inglesa: *Why a Transcendental Anthropology?*, Indiana (USA): Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, South Bend, 2014.
- SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, en *Obras Completas, t. V*, Madrid: BAC, 1948.
- SCOLA, A., *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid: Encuentro, 2005.
- STEIN, E., *Ser finito y Ser eterno*, en *Obras Completas, III*, Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Barcelona: RBA, 2003.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. bilingüe, Madrid: BAC, 1959.
- VILADRICH, P.J., *Los amores y vínculos íntimos, T. I: Estructuras y dinámicas básicas*, Perú: Universidad de Piura, 2018, pp. 144-158.
- VILADRICH, P.J., "Por qué y para qué 'uno con una para toda la vida'. La cuestión de la unidad de vida en el amante, en la correspondencia con el amado y en la unión conyugal, en *Ius Canonicum*, núm. 55, 2015.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2011.
- WOJTYLA, K., *El don del amor*, Madrid: Palabra, 1999.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 2011.

El universo filosófico de Lev Shestov

Lev Shestov's Philosophical View

CATALINA ELENA DOBRE
Universidad Anáhuac, México
katalina.elena@yahoo.com.mx

RESUMEN

Siendo un pensador peculiar y entendido como un *out-sider*, Lev Shestov es el creador de una filosofía que, continuando la labor del pensamiento de Nietzsche, Kierkegaard o Dostoievski, entre otros, viene a romper para reconstruir; es decir, crea un pensamiento configurado por sus raíces judías, la cultura rusa, así como la filosofía y la religión, acompañado de una mirada crítica a través de la cual logra poner las bases de una filosofía con sentido trágico que se opone a todo pensar especulativo y positivista. Para Shestov, el cientificismo, el positivismo y la filosofía reducida a un pensar abstracto representan una amenaza, por apartar al ser humano de su destino trágico, de su conciencia de finitud, así como de la fe misma, limitando el pensar filosófico a abstracciones que no respondan a las preguntas fundamentales de la existencia. En estas páginas me propongo analizar este universo filosófico shestoviano con el objetivo de resaltar la importancia de rescatar a un pensador como Shestov, en el ámbito de un pensar filosófico cada vez más reduccionista en nuestro tiempo.

Palabras clave: filosofía de la tragedia, metafísica, ciencias, ética.

ABSTRACT

Being a peculiar thinker and understood as an *out-sider*, Lev Shestov is the creator of a philosophy that, continuing the work of Nietzsche, Kierkegaard or Dostoievki, among others, comes to break for rebuild; this means that he creates a thought shaped by his Jewish roots, Russian culture as well as the philosophy and the religion, accompanied by a critical view through which he manages to lay the foundations of a philosophy with a tragic sense that opposes all speculative and positivist thinking. For Shestov, scientism, positivism and philosophy, reduced themselves to an abstract thinking, represent a threat to separate human beings from their tragic destiny, from their consciousness of finitude, as well as from faith itself, limiting philosophical thinking to abstractions that do not respond to the fundamental questions of existence. In these pages I intend to analyze this philosophical universe of the Shestovian tradition with the aim of highlighting the importance of rescuing a thinker like him, in the context of the increasingly reductionist philosophical thinking of our time.

Keywords: philosophy of tragedy, metaphysics, science, ethics.

Recepción del original: 02/07/2019
Aceptación definitiva: 20/11/2019

Introducción

Shestov, a lo largo de su obra, demuestra sin tregua que el sistema más cerrado, el racionalismo más universal, termina siempre chocando con lo irracional del pensamiento humano. No se le escapa ninguna de las evidencias irónicas, de las contradicciones ridículas que deprecian la razón. Sólo una cosa le interesa, y es la excepción, sea en la historia del corazón o en la del espíritu. A través de las experiencias dostoiévskianas del condenado a la muerte, de las aventuras exasperadas del espíritu nietzscheano, de las imprecaciones de Hamlet o de la amarga aristocracia de un Ibsen, descubre, ilumina y magnifica la rebelión humana contra lo irremediable. Le niega a la razón sus razones y sólo empieza a encaminar sus pasos con cierta decisión en medio de ese desierto sin colores donde todas las certidumbres se han convertido en piedras...¹

Así se expresaba Albert Camus en su escrito *El mito de Sísifo* sobre Lev Shestov, este filósofo que, armado con la humildad de Dostoiévski, con la búsqueda de Tolstói, con la intempestividad de Nietzsche y con la fe de Kierkegaard, continúa, junto con ellos, la lucha contra las evidencias.

Amigo de pensadores como Martin Buber, Nikolai Berdyaev o Edmund Husserl, entre otros, y admirado por Benjamin Fondane o Emil Cioran, Lev Shestov es uno de los filósofos que eligió vivir siguiendo la lógica del corazón. Desafortunadamente, la historia de la filosofía ha ignorado por mucho tiempo su pensamiento, siendo un autor poco leído y estudiado hasta el momento. Seguramente, esto se debe a que, por un lado, Shestov es un filósofo asistemático, crítico de la razón y del cientificismo; y, por otro, a que su pensamiento es profundo y surgido de una experiencia íntima y personal que muy pocos, tienen la paciencia de entender. Luis J. Shein afirmaba, con razón, que “Shestov es un fenómeno raro pero único en la historia del pensamiento filosófico ruso luchando contra el tiránico poder de la necesidad que se ha apoderado de la condición humana”.²

En una época en la cual el positivismo tomaba fuerza en Europa, y cuando los filósofos estaban preocupados por el impacto de la ciencia en la vida del hombre, Shestov decide elegir un sendero solitario, recorrido antes por filósofos como Pascal, Kierkegaard o Nietzsche; y, a lo mejor, así se explica su “ausencia” de los grandes tratados de filosofía.

¹ CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 39.

² SHEIN, L. J., “Lev Shestov: A Russian Existentialist”, en *The Russian Review*, vol. 26, núm. 3, 1967, p. 278 (Jstor.org, consultado el 17 de mayo de 2019). Las traducciones de rumano y de inglés a español me pertenecen..

A Shestov no le interesó la teoría del progreso, las evidencias de las verdades racionales, así como tampoco satisfacer las modas de su tiempo, sino el destino trágico del hombre. No nos equivocamos si afirmamos que Shestov es el filósofo del despertar de la conciencia, de la lucha contra las evidencias, de la “revolución del corazón”; y fue un visionario cuando advertía que el abismo entre la ciencia y el alma humana se hará cada vez más profundo. Emil Cioran lo caracterizaba como un Dostoievski en versión contemporánea, un Dostoievski filósofo,³ y Nikolai Berdyaev consideraba a Shestov como un filósofo de la lucha contra lo “común”.⁴

Cierto es que Shestov es el filósofo de las “crisis” y, por lo mismo, un renovador del pensar filosófico. En su biografía –que es la historia de un hombre que tuvo que luchar con las limitaciones de un padre autoritario, con el judaísmo y después con un sistema del cual tuvo que abandonar y exiliarse– hay un momento que marca para Shestov una ruptura total y que provoca un cambio en su manera de ser y pensar. En 1895 Shestov vivió una crisis⁵ que llamará “evento catastrófico”, un colapso nervioso que se manifestó tanto a nivel espiritual, como a nivel físico y psíquico, y que aparecerá como un *leit-motiv* en todos sus escritos posteriores.⁶

Después de esta crisis, sigue la ruptura total con el judaísmo como modo de vida, y el exilio hacia un país desconocido: Francia. El exilio fue para Shestov todo un reto, ya que, si en Rusia había logrado un tipo de fama en los círculos intelectuales, en Francia nadie lo conocía. A través de mucha determinación y trabajo empieza a ser reconocido por los intelectuales franceses como un filósofo existencial, influenciando decisivamente en lo que se llamará después el existencialismo francés, sin que él mismo sea un existencialista; su filosofía se caracteriza por ser más espiritual; un pensar profundamente religioso.

Inspirado por el criticismo desarrollado por Nietzsche, y con fuertes influencias que vienen del ámbito espiritual de Rusia, que en aquella etapa estaba marcada por un tipo de nihilismo existencial y político, pero también con influencias decisivas de Shakespeare, de Kierkegaard, y de la Biblia, Shestov decide que la filosofía debe ser arte, un camino edificante para el

³ Cf. CIORAN, E., *Conversaciones*, Barcelona: Tusquets, 2001, p. 102.

⁴ Cf. BERDYAEV, N., “The Fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov”. en http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1938_439.html El texto original publicado en *Os-novnaya Ideya Filosofii L'va Shestova. Journal Put'*, 1938, nov./dec. 1938 /jan. 1939, núm. 58, pp. 44-48; traducido al inglés en 2000, por Fr. S. Janos.

⁵ Como resultado probablemente de su existencia atormentada: las relaciones difíciles con su familia; el amor prohibido por una mujer de religión cristiana ortodoxa, el nacimiento de un hijo ilegítimo (al cual va a perder en la Primera Guerra Mundial), su depresión, y el cansancio mental.

⁶ Cf. HERMIDA, A. R., “Pensamientos inmarcesibles” (Introducción), en SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hemida Editores, 2018.

espíritu humano y no una mera indagación lógica. Contrario a lo que pensaba Hegel, que la filosofía no tiene que ser edificante, Shestov considera que la filosofía es la vía mediante la cual podemos crecer espiritualmente, crecer desde adentro, ya que, de otra manera, el peligro será la deshumanización. En una carta a un amigo suyo, confesaba: “en mi opinión, debemos hacer grandes esfuerzos espirituales para deshacernos de la pesadilla atea y la falta de fe que domina a la humanidad”.⁷

Asumiéndose en esta labor de rescatar lo sagrado del pensar filosófico, así como en su lucha contra las evidencias, su escritura, aforística en general y acompañada de un profundo manejo de la ironía, refleja un pensamiento crítico y polémico, bien estructurado, complejo y difícil. Por este espíritu polémico, fue considerado un *outsider*, al estilo de Nietzsche, Dostoievski o de Kierkegaard, a los que tanto admiraba. No extraña que, en la primera mitad del siglo XX, Shestov fue uno de los filósofos que más introduce el análisis del pensamiento de Nietzsche y de Kierkegaard en el ámbito de la cultura filosófica europea, teniendo esto una gran ventaja para el pensar filosófico mismo y para el desarrollo de lo que se llamó la “crítica de la modernidad”. Su pensamiento llamó la atención a pensadores como Bergson, Max Scheler, Jacques Maritain, Jean Wahl, teniendo, a la vez, un fuerte impacto sobre pensadores como Gabriel Marcel, Albert Camus, Emmanuel Lévinas, Benjamín Fondane, este último siendo su discípulo directo, y sobre Cioran, también.

La lucha contra el peligro del cientificismo y contra la pérdida de sentido de la misma filosofía, refleja a un hombre que eligió el exilio interior y el mundo subterráneo de su propia conciencia; su pensamiento está marcado por la tensión entre la *razón* y la *fe*, o entre la *verdad* y el *conocimiento*.

En estas páginas el objetivo es analizar los rasgos más importantes del universo filosófico del pensar shestoviano al cual considero un pensamiento peculiar configurado por sus raíces judías, la cultura rusa, así como la filosofía y la religión, acompañado de una mirada crítica a través del cual logra crear la filosofía de la tragedia.

Entendido como una continuidad de la labor de pensadores como Kierkegaard, Nietzsche o Dostoievski, entre otros, la filosofía de la tragedia de Shestov viene a recordarnos que, inmersos en una vida que depende cada vez más de la ciencia y la tecnología, es posible haber olvidado el sentido de nuestra propia vida y el significado de la misma.

⁷ SHESTOV, L., “Carta a Sergei Bulgakov”, en FINKENTHAL, M., *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*, New York: Peter Lang Publishing, 2010, p. 137.

1. La metafísica no es ciencia

En su escrito *Las revelaciones de la muerte*, Shestov se preguntaba: ¿podemos hablar de una metafísica como ciencia?, contestando que “para deleitar el cielo tienes que renunciar a la ciencia”.⁸

Dado que en su época el positivismo y la ciencia en general representaban la cima de todo conocimiento, y determinado a comprender la condición trágica de la existencia humana, Shestov parte de una crítica pertinente hacia la filosofía que, durante siglos, con precisión desde los griegos, se ha identificado a sí misma con la certeza racional. Para el filósofo ruso, si la ciencia tiene que ver con todo aquello que unánimemente está admitido, ¿qué pasa entonces en el caso de la metafísica?

“Culpando” a Aristóteles por ser el “padre de la ciencia”, Shestov no se deja engañar por su fuerza seductora. Entendió muy bien que la ciencia, al crear un sin fin de métodos, y al ordenar la realidad, no ayuda con nada a la existencia humana. Para el filósofo ruso, lo único que necesita la ciencia es crear una teoría en base a una observación empírica; sin embargo, al emitir un juicio, no significa que la ciencia posee ya la verdad. Afirma Shestov en un tono irónico:

La ciencia ha subyugado el alma humana no por haber resuelto todas sus dudas, ni tampoco por haber demostrado, como piensa la mayoría de las personas cultas. La ciencia ha seducido a la gente no con la omnisciencia, sino con los bienes mundanos que la humanidad, tanto tiempo sumida a la indigencia, ha perseguido con el mismo ímpetu con el que un mendigo extenuado por un prolongado ayuno se arroja sobre el pedazo de pan que le tienden. Se considera que la cúspide de la ciencia positiva es la sociología, que promete crear unas condiciones de convivencia en las cuales la necesidad, la piensa y los sufrimientos desaparecerán para siempre de la tierra. ¿No es esto tentador?⁹

El problema de la ciencia es que determina a la humanidad que, embriagada por sus “certezas”, elige el sueño tranquilizador. Inclusive la filosofía se dejará seducir por ello “volviéndose ella misma una empresa de seguros”.¹⁰

Shestov no se muestra satisfecho con respuestas comunes a interrogantes comunes. Sabe muy bien que hay preguntas existenciales de tipo: ¿qué es la verdad?, ¿qué significa Dios?, ¿qué es el alma?, etcétera, a las que jamás encon-

⁸ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi (Rumania): Ed. Institutul European, 1993, p. 35.

⁹ SHESTOV, L., *Apoteosis de lo infundado*, Madrid: Hermida Ediciones, 2015, p. 18.

¹⁰ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, Madrid: Hermida Ediciones, 2018, p. 83.

traremos respuestas y tampoco consolación; y, sin embargo, hay que vivir en esta inquietud del preguntar mismo. El hecho de que hoy pretendemos tener respuestas a todos los interrogantes existenciales, no muestra más que nuestra razón anticipa las respuestas y con esto “estamos contentos de haber ampliado nuestro conocimiento”.¹¹ Este estado de “tranquilidad” es lo que le preocupaba.

La tranquilidad ofrecida por la ciencia, e implícitamente por las verdades racionales, simboliza para Shestov la pereza y la cobardía del ser humano que prefiere vivir como es necesario vivir, sin atormentarse. La ciencia, junto con la razón, sí ofrecen una vida sin un conflicto interno; es decir, pretenden resolver las necesidades con excelentes y embriagadoras teorías, pero no resuelven existencialmente ningún problema.

Hay miles y millones de gotas semejantes y por sí mismas jamás han interesado ni pueden interesar a los científicos. El científico necesita saber qué es una gota de lluvia en general o el agua en general, y si en su laboratorio descompone en sus elementos constitutivos el agua que ha extraído de un arroyo, no es para estudiar y averiguar lo que tiene en este momento en sus manos o ante sus ojos, sino para ganarse el derecho a juzgar sobre cualquier agua que le toque o no le toque ver, que nadie jamás ha visto ni verá, incluso sobre aquella que existía en la tierra cuando en el mundo no había aún un solo ser vivo que poseyera conciencia, ni en general ser vivo alguno.¹²

Resulta que a los científicos jamás les importaría lo singular de la existencia; ellos sólo hablan de generalidades. Para la ciencia lo importante no es el ser, sino el “tener” un juicio racional sobre la realidad. Contra el cientificismo, y contra el racionalismo de Descartes, contra las verdades eternas, contra la filosofía sistemática de Hegel, desde mi punto de vista, Shestov propone la intranquilidad metafísica y, a la vez, un método peculiar conocido como “la peregrinación por las almas”.

El signo de alarma para Shestov es la transformación de la metafísica misma en ciencia. La metafísica no puede ser reducida a una fórmula de la certeza, así como nos tranquilizaba Descartes. Desde los griegos, en especial con Platón, se nos enseñaba que la filosofía es preparación para la muerte. El problema de la filosofía empezó cuando se ha querido que la metafísica sea ciencia, despojándola de lo que Shestov llama “una segunda dimensión del pensamiento”, de una dimensión espiritual donde reina el misterio. La metafísica no puede ser una mera continuidad de la ciencia, ya que donde se acaba la posibilidad de pensar, empieza el comienzo de la verdad metafísica.¹³ Mi-

¹¹ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 461.

¹² SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 84.

¹³ Cf. SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 474.

chael Finkenthal habla en este sentido de una *metasophia*,¹⁴ como la elevación misma del pensar hacia una dimensión espiritual, que puede definir la idea de metafísica de Shestov.

En su escrito considerado la *obra magna*, llamado *Atenas y Jerusalén*, publicado en 1938, resultado de diez años de trabajo intenso, Shestov crea un diálogo crítico con el pensar filosófico que, al apostar por la razón, ha descuidado totalmente el destino existencial del ser humano. El título de esta obra es simbólico, ya que Atenas es la cuna del pensar filosófico, del *Logos*, mientras que Jerusalén representa la fe por excelencia. Son dos palabras que remiten a la tensión entre razón y fe. Aclara el mismo Shestov:

Atenas y Jerusalén y filosofía religiosa son expresiones casi equivalentes, superpuestas y, a la vez, igualmente enigmáticas, que, por su contradicción interna, irritan al pensamiento contemporáneo. ¿No sería más correcto plantear el dilema en estos términos: ¿o bien Atenas o bien Jerusalén, o bien religión o bien filosofía? Si recurriéramos al juicio de la historia, la respuesta sería precisa: la historia nos diría que, durante muchos siglos, los mejores representantes del espíritu humano han rehuido todos los intentos de contraponer Atenas a Jerusalén, han mantenido siempre con pasión el “y”, y han rehusado tenazmente el “o”. Jerusalén y Atenas; religión y filosofía racional, han convivido pacíficamente, y en esta paz, los hombres veían la garantía de sus anhelos más queridos, cumplidos o incumplidos.¹⁵

Con este escrito, Shestov quiere cuestionar esta garantía, quiere analizar minuciosamente las consecuencias de un pensar en la cual se ignoran las diferencias. En el prólogo llamado *Sabiduría y revelación*, inicia con la frase emblemática de la *Epístola de los romanos* que dice: “Todo lo que no procede de la fe es pecado”.

Dividido en cuatro partes, el escrito es una polémica con la historia de la filosofía (antigua, medieval y moderna) que ha encadenado la verdad en su lugar ofreciéndonos la necesidad como consuelo. Y de verdad que en el momento en el cual hemos empezado a confundir la verdad con lo necesario, hemos limitado nuestro conocimiento con la razón.

Para Shestov, así como demuestra, el conocimiento no se puede reducir al mero razonamiento –así como defendían, entre otros Aristóteles, Descartes hasta Hegel, por ejemplo– y se propone analizar qué pasaría si el conocimiento racional dejaría de ser la única fuente de la verdad; y qué pasaría si los “seguros” que nos da esta empresa del conocimiento desaparecieran.

¹⁴ Cf. FINKENTHAL, M., *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*. p. 154.

¹⁵ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 45.

“Vivimos rodeados de innumerables misterios. Pero, por más enigmáticos que sean los misterios que rodean el ser, lo más enigmático y perturbador es que el misterio en general existe, que parecemos definitivamente y para siempre escindidos de las fuentes y principios de la vida”,¹⁶ afirma Shestov, enfatizando el hecho de que los hombres prefieren aferrarse a lo seguro en lugar de angustiarse por los misterios que la vida misma nos revela. Es decir, hay misterios impenetrables que no podemos poseer, pero tampoco aguantar y, por eso, el hombre elige las verdades claras y distintas mediante las cuales, desde Aristóteles hasta Descartes, han venido a consolarnos.

Más allá del pensar racional y de la ciencia está la *verdad revelada*. Ni la ciencia que se ocupa de crear teorías sobre la realidad; ni la razón que se ocupa de emitir juicios sobre la realidad pueden comprender la verdad. Al contrario, la verdad debe liberarse de esta *necesidad*, de la cual temía Platón y la cual abrazó, con todo su ánimo, Aristóteles.¹⁷

Sin embargo, la culpa de esta confusión la tiene el ser humano que, al confiarse tanto en su razonamiento, considera que esta es la única dimensión a la que tiene acceso y la que puede conocer. Mientras no se entienda que lo más importante está más allá de lo comprensible, el hombre vivirá, como decía Platón: en la caverna donde las “ciencias positivas” seguirán siendo una cueva sombría y terrible y el hombre un prisionero atado de pies y de manos.¹⁸ Platón fue un visionario. El problema, como diría Shestov, es que desde entonces los filósofos eligieron vivir en la caverna, cuando el mismo Platón “toda su vida no hizo sino luchar contra lo evidente”.¹⁹ Ante la preocupación de los filósofos de buscar fórmulas para encontrar certezas, Shestov considera que Platón fue el único que advertía que la filosofía es preparación para la muerte.

A pesar de este diálogo que tiene con los filósofos clásicos, Shestov no está jugando a la metafísica en sus escritos, como bien afirma Michael Finkenthal; es decir, no se propone “construir” una metafísica; al contrario, es muy moderno en este sentido, muy inclinado a someter cualquier “evidencia” a un examen de un enfoque filosófico imparcial y riguroso. Él defiende la evidencia de la presencia en nuestro mundo del *misterio* y de lo *misterioso*, de lo que no se presta para una interpretación racional. De la mano de Shestov recordamos que en este mundo estamos ante hechos de la vida que no entendemos, y a pesar de esto, tenemos que enfrentarlos.²⁰

¹⁶ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 77.

¹⁷ Cf. SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 88.

¹⁸ Cf. SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 78.

¹⁹ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 123.

²⁰ Cf., FINKENTHAL, M., *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*, New York: Peter Lang Publishing, 2010, p. 6.

2. La filosofía de la tragedia

En el escrito *Introducción a los existencialismos*, el filósofo personalista Emmanuel Mounier hablaba de Shestov como un pensador que, junto a Vladimir Soloviev y Nikolai Berdyaev, representan la parte rusa de lo que él llamaba el existencialismo judeocristiano. Es verdad que Shestov es un pensador religioso, creador de una filosofía espiritual, siendo singular en este paisaje de pensadores de inicio de siglo XX, e inclusive distanciándose de Berdyaev, al optar por una filosofía de la conciencia desgarrada a través de un espíritu analítico, una fuerte pasión y también de valentía para defender lo esencial del pensar filosófico.

En esta labor, Shestov parte de su rebelión contra la necesidad y contra las leyes tajantes de la razón, prefiriendo la idea de destino trágico en el sentido griego. En su libro *Las revelaciones de la muerte* afirmaba: “en Plotino encontramos la mejor y la más completa definición de la filosofía. A la pregunta: ¿Qué es la filosofía? Plotino contesta: ‘Lo más importante’ (*To timiotaton*)”.²¹ A través de esta definición Plotino mismo se oponía a toda una tradición de la antigüedad que relacionaba la filosofía con la ciencia. Para Shestov la labor de la ciencia es ocuparse de la objetividad de la existencia, siendo indiferente a todo aquello que emerge de un sentido trágico y profundo. La ciencia emite juicios; la filosofía lucha contra “lo evidente”, cuestiona y busca la segunda dimensión del pensamiento. Comparada con la ciencia que, a través de la razón, de los juicios y de las ideas fijas, ordena nuestra vida y lo hace predecible, la filosofía no debe ser un tranquilizante, sino que está hecha sólo para los que están dispuestos a confrontarse con lo imposible, con lo impensable y con el milagro.

Mediante su escrito *Noche de Getsemaní*, dedicado a la filosofía de Pascal, nos recuerda que el filósofo francés se atrevió a lanzar un grito cuyo eco se sigue escuchando hasta hoy. Pascal, al igual que Nietzsche, vivió toda su vida sufriendo: “Pascal al igual que Nietzsche, es el hombre que viene de otro mundo; un mundo que nuestra filosofía sólo puede soñar, y tan distinto del nuestro que eso que para nosotros es regla, allá aparece sólo como excepción”,²² afirma Shestov, entendiendo por su propia experiencia qué implicación tiene el sufrimiento para un auténtico pensar.

Igual que Nietzsche, el filósofo francés se vuelve contra el “reino de las ideas”, sustrayéndose de la filosofía cartesiana, dominante de su época. Pascal no mostró ningún interés en la razón tranquilizante porque, precisamen-

²¹ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, pp. 42-43.

²² SHESTOV, L., *Noche de Getsemaní*, Buenos Aires: Ediciones Carro de heno, 2016, p. 36.

te, para él, esta es la causa de la muerte del alma, dando lugar, como dice Shestov, a una divergencia entera con la filosofía moderna. Aprende de Pascal que sin locura no nos volvemos contra la ley.

Ante el peligro de volvernos autómatas, Shestov recomienda la angustia de Pascal y su renuncia a la razón para poder encontrar al Dios vivo, no al Dios de los filósofos. Inspirado por el filósofo francés y entendiendo su angustia, Shestov también se rebela contra la idea de un Dios cargado de muchos “atributos” y “normas morales”, olvidando vivir la presencia de Dios.

Pascal fue valiente porque se atrevió a confiar más en Dios que en la razón, aunque sabía que a veces Dios mismo puede ser un engañador y quiere serlo, como dice Shestov:

Dios sabe a quién dejar ver la verdad y sabe a quién no. Y también sabe que nuestra razón, con las verdades que le son propias, hace de nuestro mundo el reino encantado de la mentira [...]. No queremos pensar, no queremos estudiarnos a nosotros mismos, para no ver la realidad verdadera. He aquí por qué el hombre acepta cualquier cosa con tal de evitar la soledad. Busca sus semejantes, a los hombres que sueñan, con la esperanza de que los sueños en común, lo confirme aún en sus ilusiones.²³

Esto quiere decir que, tanto para Pascal como para Shestov, Dios engaña a quien quiere engañar. La verdad está siempre presente entre los hombres, pero “quien no debe verla, no la verá jamás”.²⁴

La ceguera es el mundo de las evidencias, en el cual todo está, “claro y distinto”. Una filosofía apegada a estos principios estará siempre más alejada de la verdad. Para el filósofo ruso, la verdad no tiene nada que ver con las evidencias; al contrario, se manifiesta sólo en el momento cuando se renuncia a las verdades de la ciencia positiva. Shestov, al igual que Kierkegaard, piensa en Job como un ejemplo de esta renuncia total a las evidencias, para encontrar a Dios, y como resultado está su escrito *En el balance de Job*.

Al tener esta postura y al considerar, como confesaba a su amigo Martin Buber, que “una verdad infinita y profunda se nos reveló desde la Biblia, pero el poder de la serpiente es tal, que no somos capaces de reconocer esta verdad”,²⁵ muchos de sus contemporáneos lo vieron como un pensador escéptico y nihilista, irracionalista, relativista, e inclusive oscurantista; etiquetas que sorprendieron al mismo Shestov cuando afirmaba:

²³ Cf. SHESTOV, L., *Noche de Getsemaní*, p. 72.

²⁴ SHESTOV, L., *Noche de Getsemaní*, p. 78.

²⁵ SHESTOV, L., “Carta a Martin Buber”, en FINKENTHAL, M., *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*, New York: Peter Lang Publishing, 2010, p. 154.

Es verdad que no expreso ninguna solidaridad con los sistemas filosóficos y me divierto en cuanto sus pretensiones de vencedores, pero señores, ¿significa esto ser escéptico? Es verdad que no considero que este mundo es de lo mejor posible, pero la naturaleza me gusta mucho y me hubiera gustado que el hombre sea más inteligente, más bello, mejor persona, con más talento. ¿Desear todo esto significa que se tienen que pegar etiquetas de pesimista? ¿Y si no crees en los grandes sistemas filosóficos tienes que ser considerado un escéptico? El hecho de que hasta ahora la verdad no fue descubierta, no significa que no se podrá descubrir en un futuro. ¿Es escéptico el hombre que espera la verdad y no llama verdad a todo lo que le sale en su camino?²⁶

Para la pregunta: ¿qué es la filosofía?, el pensador ruso piensa que son posibles dos respuestas: 1) por parte de la filosofía sistemática, que ofrece un consuelo a los que buscan allí las respuestas; 2) la segunda pertenece a la filosofía como tormenta, como una lucha constante, como la vivencia de Job. Y trata de entender: ¿por qué hemos abandonado el árbol de la vida a favor del árbol del conocimiento?

De la mano de Pascal, Dostoievski, Nietzsche y Kierkegaard, entiende que la labor de la filosofía no es la de rescatar a los hombres, sino de angustiarlos más. Shestov propone así una filosofía existencial y, a la vez, espiritual, entendida como una vivencia profunda de la vida misma.

Como Nietzsche, Shestov rechaza el idealismo y los temas tradicionales de la filosofía, y se preocupa por aquellos pensamientos que realmente son existenciales. No tiene miedo de ver en la razón al más grande enemigo, porque estaba convencido de que la ciencia y el racionalismo no han hecho más que esclavizarnos, limitando nuestra libertad originaria que Dios mismo nos ha otorgado. La verdadera filosofía tiene que ver con la orientación del hombre en el mundo.

Es por eso que critica a las “bestias negras” de la filosofía (la moral del imperativo categórico, el concepto de poder absoluto de la razón, el orden de la realidad objetiva). Tengo que especificar claramente que Shestov no niega la razón para el vivir común de los seres humanos, entiende que la razón es una facultad esencial, lo que él critica es la absolutización del racionalismo y la identificación del pensar filosófico con la abstracción. Es por lo mismo que en su obra plantea un diálogo crítico con el pensar filosófico desde los griegos hasta sus tiempos. Considera que el concepto de razón no sólo limita la existencia a una abstracción, sino que representa un narcótico para los que rechazan la tragedia de la vida, la angustia o la desesperación; y se propone, por lo mismo, pensar más allá de la razón: llegar a lo que él llama

²⁶ SCHLOEZER, B., “Un gânditor rus (Un pensador ruso)”, en SHESTOV, L., *Revelatiile morii (Las revelaciones de la muerte)*, p. 163.

“la segunda dimensión del pensamiento”, para demostrar que ni la razón ni la ciencia pueden resolver cuestiones profundamente. Está convencido de que: el nuevo camino que el hombre debe caminar y emprender se encuentra allí donde ha abandonado sus creencias, y este camino el hombre lo debe caminar solo.²⁷

Como lector de Kierkegaard, al que descubre más tarde en su vida, pero con el cual se identifica mucho en el pensamiento, para Shestov, el ser humano es un hombre vivo, de carne y hueso, concreto que sufre, que vive el temor y el temblor ante Dios. Un hombre en el cual se da la batalla decisiva por estar condenado a vivir en un mundo frágil, a veces absurdo. Dado esto, sus críticas se dirigen directamente a la razón, y junto con ella, a Descartes, en cuyo pensamiento el hombre es un autómatas, que se subordina a un cogito abstracto. Es imposible que la lógica agote lo real; por lo mismo, entre lo lógico y lo real siempre existirá una inadecuación. A pesar de que la razón es absurda, para Shestov, hay algo más allá de ella. Kierkegaard nos decía que donde acaba la razón empieza la fe y esta idea despertó en Shestov una verdadera emoción, identificándose con la escritura del filósofo danés.

Después de seis años de estudio de su obra, escribe en 1936 *Kierkegaard y la filosofía existencial: Vox Clamantis in Deserto*, ofreciendo a los lectores un pensamiento atormentado que no tiene nada que ver con las categorías abstractas con las cuales estaba acostumbrado el espíritu europeo de aquel momento.²⁸ En Kierkegaard encuentra un pensador que luchó para demostrar que el pensar filosófico no puede ser limitado a las formas abstractas y lógicas y lo consideraba “el doble de Dostoievski”. Es verdad que Søren Kierkegaard es el creador de la filosofía existencial, rescatando precisamente esta faceta trágica: del hombre que se angustia en la contradicción y ante la paradoja. Afirmaba Shestov que esta filosofía no ofrece al hombre un conocimiento, sino que le da la vida misma.²⁹ A Kierkegaard y a Shestov los une la crítica hacia el idealismo, en especial a Hegel; la fe en virtud del absurdo de Abraham, el sufrimiento de Job y la creencia de que para Dios todo es posible.

Kierkegaard entendió mejor que ningún otro filósofo, que el hombre vive desde la libertad en el momento en el cual abandona la tierra firme de los argumentos y se entrega eligiendo con todo su corazón y pasión la posibilidad. Y es por lo mismo que para Shestov, pensadores como Kierkegaard, junto con Dostoievski, Nietzsche y otros, tuvieron la capacidad

²⁷ Cf. HERMIDA, A., “Pensamientos inmarcesibles” (Introducción). p. 16.

²⁸ Cf. IVLAMPPIE, I., “Kierkegaard, Shestov si filosofia existenciala (Kierkegaard, Shestov y la filosofía existencial)”, en SHESTOV, L., *Kierkegaard si filosofia existencială*, Bucuresti: Ed. Eikon, 2017, p. 6.

²⁹ Cf. SHESTOV, L., *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, USA: Ohio University Press, 1969, p. 18.

de peregrinar por el alma, con la intención de comprender lo trágico de la condición humana. Todos asumieron el martirio de creer a pesar de todos los argumentos de la razón. En asumir ser sí mismo, como afirma Shestov, el ser humano entendió que hay en él algo, un pecado intrínseco a su naturaleza al cual él mismo se tiene que enfrentar y asumir. Y Kierkegaard nos habla de esta condición:

Kierkegaard se dio cuenta de que el inicio de la filosofía no es el asombro, como creían los griegos, sino la desesperación: *de profundis ad te, Domine, clamavi*;³⁰ se dio cuenta de que había algo que se podía encontrar en el pensador privado Job, que no se le había ocurrido al destacado profesor (Hegel).³¹

A través de pensadores como Nietzsche y Kierkegaard, Lev Shestov logró ser parte de la vanguardia de los que alrededor del año 1900 llamaba la atención sobre estos pensadores peculiares,³² entregando al público lector una filosofía novedosa.

En 1903, Shestov publica *Dostoievski y Nietzsche: La filosofía de la tragedia*, un escrito original, en el cual, por primera vez, dos grandes pensadores del siglo XIX fueron puestos en un análisis comparativo.³³ A ambos Shestov se sentía espiritualmente unido. Dostoievski le muy fue cercano desde un punto de vista cultural; y a Nietzsche lo descubre en 1890, las lecturas del filósofo alemán le provocarán hasta el insomnio.³⁴

Shestov los elige porque para los dos pensadores la filosofía es un modo de vida con un sentido trágico: a ambos pensadores los une el hecho de que tuvieron que enfrentarse al sufrimiento de la enfermedad, hecho que determinó en ambos una lucha con sus propios límites, elevándose por encima del pensar común. Para esto, tanto Nietzsche como Dostoievski tuvieron que hacer visible que la verdad establecida no es la verdad; derrumbando así los muros que sostenían toda la moral. Nietzsche y Dostoievski retan a sus

³⁰ "De lo más profundo te llamo a ti señor" (Salmo 130).

³¹ SHESTOV, L., *Kierkegaard and the Existential Philosophy*. p. 17.

³² Cf. IVLAMPJE, I., "Kierkegaard, Shestov si filosofía existenciala" (Kierkegaard, Shestov y la filosofía existencial), p. 5.

³³ JIJINA OGDEN, M., "Readings of Nietzsche", en *Dostoievski and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy*, en *Cyclops Journal*, vol. 1, 2016, London, p. 94.

³⁴ Shestov apuntaba en su *Diario*: "Comencé a leer a las ocho de la noche y no terminé hasta las dos de la mañana. Me dejó nervioso, devastado, no podía dormir. Busqué por días formas de oponerme al pensamiento cruel de Nietzsche. Por supuesto, la naturaleza era severa, indiferente. Pero el pensamiento no era naturaleza; no había ninguna razón por la que debería querer matar a los débiles, llevarlos al límite. Perdí la cabeza... Al mismo tiempo, no sabía nada de Nietzsche, no sabía nada de su vida. Entonces, un día, creo que estaba en el Brokhous, leí una pequeña biografía. Nietzsche era una de esas personas con las que la naturaleza había llegado a un acuerdo brutal e implacable. La naturaleza lo encontró débil y lo empujó. Ese día entendí todo" (Cf. RONALD, C., "Lev Shestov and the Crisis of Modernity", en *Revista Studia*, XI-XII 2007-2008, p. 235).

lectores a examinar sus propios prejuicios, pero ambos muestran una sola dirección: ir “más allá del bien y del mal”, idea que aparece por primera vez en el discurso de uno de los personajes más complejos de la literatura dostoievskiana que es Raskolnikov de su novela *Crimen y castigo*.

A través de ellos, Shestov puede reconstruir el sentido religioso del mundo ya que lo ayudaron a “entender los problemas existenciales a partir de la revelación bíblica”.³⁵ Ellos, junto también con Kierkegaard, lucharon desesperadamente contra la verdad especulativa y contra la dialéctica humana que reduce con facilidad la revelación al conocimiento.³⁶

Estos pensadores encontraron refugio en el mundo oscuro de lo subterráneo y vivieron una condición trágica reflejada también en sus luchas contra la fantasmagoría de las verdades abstractas y contra una moral establecida. Para Shestov, Dostoievski tenía lo que él llamaba unos ojos espirituales o “una segunda vista” que le fue dada más tarde en la vida,³⁷ después de pasar por la experiencia de la cárcel en Siberia, escribiendo como resultado de aquella vivencia *Apuntes del subsuelo*, escrito en el cual el personaje principal pasa desde el éxtasis hasta la más tremenda desesperación acompañada de una honestidad difícil de soportar.

De este escrito aprende Shestov que los seres humanos se dividen en *comunes y hombres fuera de serie*. En la primera categoría, entre los hombres “buenos” que se sumergen en su mediocridad a las leyes morales; y en la otra categoría son los que crean sus leyes, los superhombres de Nietzsche; son los hombres del subterráneo, los hombres que eligen pensar de verdad. Shestov hace una fuerte alianza con Dostoievski y con Nietzsche para ir derrumbando el muro de las evidencias. De aquí su crítica a Kant, oponiéndole los personajes de Dostoievski que agonizan al margen de la existencia; que se sienten desamparados y abandonados. En esta confrontación se ve claramente que, ante la tragedia, el imperativo categórico se muestra cobarde.

Desde mi punto de vista, el hombre subterráneo que analiza Shestov es idéntico al individuo kierkegaardiano o al superhombre nietzscheano; es decir, un hombre con demasiada conciencia de sí mismo que asume la lucha contra la multitud y contra la mediocridad. Afirmaba Shestov:

En el alma del hombre mediocre sólo surge el deseo de conservar su influencia sobre las personas hasta el fin de sus días. En cambio, las naturalezas más

³⁵ SHEIN, L., “The Philosophy of Infinite Possibility: An Examination of Lev Shestov’s Weltanschauung”, en <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.2.1.59>, consultado el 18 de junio de 2019.

³⁶ Cf., SHESTOV, L., *Kierkegaard and Existential Philosophy*, p. 22.

³⁷ Cf., SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, p. 21.

finas y talentosas, empiezan a desdenar a la multitud –y también a sí mismas, porque, al menos una vez en la vida, logró tentarlos el tonto e infame papel de bufón de ideas elevadas.³⁸

Siendo una crítica contra el idealismo y contra la filosofía moderna en general, considero que *La filosofía de la tragedia* es el manifiesto de Shestov contra la pretensión de la filosofía de ser una ciencia. Afirmaba: “La filosofía pretende absolutamente ser una ciencia, una ciencia a la par de las matemáticas; y si los otros medios de alcanzar tal objeto le fallan, es la teoría del conocimiento, en última instancia la que acude entonces en su ayuda”.³⁹ Una filosofía así no viene a ayudar a ningún espíritu desesperado; ¿qué harán los que ya no creen en la ciencia o en la moral? ¿Se puede abrigar para ellos alguna esperanza? se pregunta Shestov, y la única esperanza que encuentra es en la filosofía que es desesperación, demencia y muerte;⁴⁰ en la filosofía que nos sacude la conciencia y nos hace querer dar un salto al absurdo, ir más allá de todo lo que limita.

A través una filosofía así, Shestov se rebela contra la idea de vivir conforme “lo establecido”, y a la vez concientiza que los que deciden asumir sus vidas de manera diferente, salirse de las reglas de la sociedad, están condenados al muro de los infames, porque la sociedad no perdona a los que ignoran sus leyes. Allí es donde empieza la tragedia, en esta tensión. Es en ésta donde se da la batalla decisiva de la interioridad: la elección entre el árbol del conocimiento y el árbol de la vida. Para Shestov, fue la batalla misma de Nietzsche, cuyo pensar no es más que el reflejo de “intentos desesperados de abandonar el árbol del conocimiento y regresar al árbol de la vida”.⁴¹

El pensar shestoviano se mueve en relación a esta tensión entre el árbol del conocimiento (que para él simboliza, partiendo del *Génesis*, el deseo fáustico del hombre de poseer el conocimiento y ser semejantes a los dioses) y el árbol de la vida que significa un regreso a lo originario de nuestro ser; a la fuente de la existencia misma, al cual se llega cuando abandonamos el conocimiento abstracto. Para Shestov este “conocer por conocer” nos ha alejado totalmente de la esencia de nuestro ser.

Enfatizó, por lo mismo, que conocer y pensar son para el filósofo ruso dos ámbitos distintos. Uno puede conocer algo, pero puede carecer de un pensar profundo sobre la realidad. Afirmaba que el hombre “piensa de verdad, sólo cuando se convence de que no hay nada que pueda hacer, que tiene las manos atadas”.⁴² Todo pensamiento profundo debe comenzar por la desespera-

³⁸ SHESTOV, L., *Apoteosis de lo infundado*. p. 33.

³⁹ SHESTOV, L., *Filosofía de la tragedia*. Buenos Aires: Emece Editores, 1949, p. 13.

⁴⁰ Cf. SHESTOV, L., *Filosofía de la tragedia*. p. 9.

⁴¹ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*. p. 453.

⁴² SHESTOV, L., *Apoteosis de lo infundado*, p. 113.

ción pensaba Shestov, acercándose a las enseñanzas de Kierkegaard. Como el filósofo danés, Shestov elige comprender la existencia hasta llegar al punto más profundo, que es la transformación profunda y real del alma. Sólo una persona que ha pasado por esta transformación “empieza a pensar diferente, sentir diferente y tener deseos diferentes”.

Y este es el punto en el cual empieza para él la verdadera filosofía que debería ser el fruto del árbol de la vida, y no del árbol del conocimiento. Entre nuestra condición limitada y finita y la verdad eterna hay una ruptura; hay una contradicción de la cual fueron conscientes pocos filósofos. Sin embargo, a Shestov le preocupaba profundamente el hecho de que la mayoría de ellos, estaban seguros de que la metafísica tiene que ser ciencia, para así tener la verdad asegurada.

Al tener más fe en el conocimiento que en los dioses, el hombre ha olvidado totalmente que “en los momentos difíciles, la razón se niega a guiarnos y debemos decidir por nuestra cuenta y riesgo, sin ninguna garantía de que nuestras decisiones se verán justificadas por los resultados”.⁴³

3. La ética como tensión existencial (La autonomía de lo ético⁴⁴)

Dado todo este planteamiento original de Shestov y, dado que no confiaba en una “ética normativista”, pienso que podemos identificar en su pensamiento lo que yo llamo una “ética de la tensión”, ya que la verdadera decisión surge sólo cuando el ser humano pasa por una encrucijada; por una tensión interna mediante la cual vive la total ruptura entre lo singular y lo universal; ruptura que hace que la conciencia misma pase por una tormenta para poder renacer de nuevo y para poder estar en paz consigo misma.

Al ser un hombre sensible y, a la vez, un espíritu totalmente rebelde, y formado con lecturas de Dostoievski, Nietzsche, Gogol, Belinski, Shakespeare o Goethe entre otros tantos, Shestov descubre su vocación de escritor mediante una crisis, a través de la cual empieza el camino de una transformación interior, animado por las voces de los que llaman desde el sufrimiento.

Preguntas existenciales como: ¿qué significa el bien?, ¿qué significa el mal? y ¿qué es la conciencia moral?, surgen para romper con el orden establecido. De esta manera, sus primeras publicaciones reflejan la dificultad moral que

⁴³ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*. p. 193.

⁴⁴ Esto es el título del capítulo XIV del escrito “Kierkegaard y la filosofía existencial”.

estaba viviendo y la rebeldía contra el imperativo de elegir la ley del “bien moral”. Era la época cuando leía a Kant, a Shakespeare y la Biblia, y sentía una total inadecuación entre la idea del bien sostenida por una necesidad racional y la condición trágica de la existencia humana, hecho que lo determina a asumir la tarea de entender la causa de esta tensión/contradicción, preguntándose qué pasa cuando en el “nombre del bien” se sacrifican vidas enteras.

¿Qué significa este bien? ¿A quién pertenece este bien? ¿Cómo justifica el bien moral el sacrificio de un hombre singular para la primacía de una abstracción? ¿Qué garantía tenemos de que, al querer el bien moral, no cometemos en el fondo un mal? Son preguntas que atormentaron a muchos pensadores desde Shakespeare, a Dostoievski, a Kierkegaard, a Nietzsche y también a Shestov, entre muchos otros.

El pensar verdaderamente filosófico empieza allí cuando nos topamos con las grandes contradicciones; es decir, cuando tomamos conciencia de que hay dos mundos irreconciliables: el mundo de las evidencias lógicas y el mundo la “lógica del corazón”. De Kierkegaard aprendió cómo la razón y la ética, como normatividad, lo llevaron a la angustia y a la desesperación. Nietzsche, igual, entendió que la ética como abstracción no es más que una moral de esclavos. Dostoievski fue también arrojado a las manos de la injusticia humana. Entonces, el mismo Shestov confesaba: “La teoría del conocimiento, la ontología y la ética se muestran totalmente diferentes para los que recibieron la iniciación de Dostoievski”.⁴⁵ La ética no puede seguir siendo una mera teoría cuando uno se inicia en la contradicción de que en el alma humana conviven: la más alta nobleza con el peor mal de todos los posibles; grandeza y miseria a la vez, como decía también Pascal. Al vivir estas contradicciones, los filósofos de la tragedia hicieron temblar las evidencias de la razón, más allá de los límites, en el ámbito en el cual lo único que nos sostiene es la fe en virtud del absurdo, como diría Kierkegaard.

Shestov entiende que la ética no puede ser la derivación de una garantía racional, es decir de la necesidad. Sin embargo, igual que la metafísica, la ética se ha transformado en una evidencia, prácticamente, en un seguro. Criticaba Shestov:

La ética debe mantener a su disposición un *minimum* de bienes terrenales. Sólo cuando ese *minimum* está garantizado, o cuando por lo menos se logra inculcar a los hombres que todo lo que los aterroriza y por tanto les resulta eternamente problemático ha sido apartado a una distancia suficiente, de

⁴⁵ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, p. 86.

modo que ninguna amenaza directa se cierne sobre ellos, es posible filosofar con toda calma.⁴⁶

Desde esta perspectiva, el filósofo ruso se muestra muy escéptico en relación a la posibilidad de una teoría ética, ya que ésta sería el resultado de un razonamiento y, por lo mismo, una ética “necesaria”, y a la vez pragmática, que no está interesada en comprender el destino trágico del hombre. La ética, al ser una “ciencia”, no puede resolver los problemas espirituales del hombre, su tensión interna, y no extraña que Kierkegaard hablara de una suspensión teleológica de la ética como generalidad, cuando expresaba la angustiada vivencia de Abraham. El filósofo danés nos enseñaba los beneficios de una ética del silencio, tan propia para comprender la fe de Abraham o de Job. Es la ética de la tensión, donde, en el fondo, el lenguaje ya no puede expresar la vivencia de la interioridad, y la razón ya no es capaz de emitir juicios. Por esto, Kierkegaard fue mal entendido y clasificado como relativista, por advertirnos que la ética como generalidad, al servir a unos principios racionales y utilitarios, puede, en cualquier momento, sacrificar en su nombre la vivencia de un ser singular. Afirmaba también Shestov en este sentido:

Las personas morales son las más vengativas, y utilizan su moral como la mejor y más refinada herramienta de venganza. No se contentan simplemente con despreciar y condenar a sus prójimos; lo que ellas quieren es que su condena sea universal y obligatoria, es decir que junto con ellas todo el mundo se pronuncie contra el condenado para que incluso la propia conciencia de este quede a su lado. Sólo entonces se sienten plenamente satisfechas y se tranquilizan. Salvo la moral, nada en el mundo puede producir resultados tan brillantes.⁴⁷

Este tipo de reflexiones muestran todavía más la crítica de Shestov hacia lo que se considera comúnmente la moral. Entendió también de la mano de Tolstói (otro de los autores que admiró toda la vida) que la “sociedad no perdona a los que violan sus leyes y que su juicio es cruel”.⁴⁸ Tolstói mismo vivió el abandono de la “sociedad” cuando decidió hablar sobre la verdad y entregar su vida a la fe y a Dios.

Shestov, por lo mismo, eligió la rebeldía ante la idea de que tanto el bien como es para nosotros, los humanos, una mera legislación de la razón. Junto con Nietzsche, Dostoievski, Tolstói, Kierkegaard, la rebeldía de Shestov es una religiosa. La moral no se puede confundir con la religión, debe haber una ruptura; porque la vivencia de lo religioso, como bien mencionaba Kierkegaard, implica un salto de la fe, que el mismo filósofo danés lamentaba no ha-

⁴⁶ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, p. 205.

⁴⁷ SHESTOV, L., *Apoteosis de lo infundado*, p. 34.

⁴⁸ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, p. 107.

ber podido lograr ante el acto sublime de sacrificio tanto de Abraham como de Job. ¿Qué ética sería capaz de entender la angustia de Abraham, el sufrimiento de Job? Y Dostoievski, de una manera pensaba igual, cuando en la cárcel sólo las *Sagradas Escrituras* fueron su consuelo.

Shestov no niega el hecho de que los seres humanos necesitan guiarse a través de una moral, pero esta moral, siendo el resultado de un razonamiento, es limitada y no absoluta. En el momento en el cual se absolutiza la moral y se generaliza, transformándola en un juez supremo, el ser humano queda a la intemperie de la injusticia. Para Shestov, más allá de la moral es donde precisamente empieza la verdadera filosofía de la tragedia, donde todos nuestros juicios entran en tensión ante las contradicciones y las paradojas de la existencia, además de que, para él, “los principios morales nos traicionan cuando más los necesitamos”,⁴⁹ hecho que se refleja en muchos de los personajes de Dostoievski, por ejemplo. El bien como ley moral a veces nos abandona y, por lo mismo, hay que buscar más allá del bien: hay que buscar lo que es superior al bien; hay que buscar a Dios.⁵⁰

Estaba consciente, igual que Nietzsche, Dostoievski y Kierkegaard, que la ética no puede ser el resultado de un mero razonamiento abstracto; la ética no se puede reducir a una ley o a una norma que, una vez cumplida, nos haga mejores personas. En otras palabras, la ética no puede ser el resultado del “árbol del conocimiento”; una verdadera actitud ética sólo puede surgir en el momento en el cual se libera del absolutismo de la ley, de la imposición moral; es decir, sólo es posible cuanto nace del árbol de la vida y, siendo el resultado de una vivencia profunda e interior, de la libertad y de una transformación del corazón.

Para Shestov, el primer hombre, al estar frente a la elección decisiva entre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, elige la segunda opción y, con ella, elige el conocimiento del bien y del mal. Es más, eligiendo el bien, a la vez, el mal entra en el mundo y, con ello, la legislación, que no siempre será justa. Por lo mismo, es muy difícil pensar que podemos predeterminedar éticamente nuestros actos; más bien, en el fondo éstos son el reflejo de la espontaneidad del corazón y de la fe. La bondad que es el resultado de un cálculo racional o de una predeterminedación, carece de todo sentido ético.

⁴⁹ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii* (Las revelaciones de la muerte), p. 169.

⁵⁰ Cf. SHESTOV, L., *Revelatiile mortii* (Las revelaciones de la muerte), p. 171.

Conclusiones

Asumiéndose como un pensador crítico y deconstruyendo, prácticamente la filosofía, para poder reconstruir desde las raíces, Shestov quiere ayudarnos a entender que, al apegarse a todo aquello que ofrece tranquilidad, los seres humanos viven de manera impersonal, como muertos en vida, sin luchar contra todo aquello que les es impuesto y sin cuestionar la realidad ya dada. Ante este tipo de diagnóstico, Shestov incomoda; pues no viene a ofrecernos soluciones, sino que nos hace sucumbir en el origen de la condición humana para entender la causa de nuestro mal.

Podemos decir que toda la filosofía de Shestov se resume en una frase que se encuentra en el escrito *Noche de Getsemaní*:

no buscamos la seguridad y la estabilidad en nuestro mundo embrujado; no quedamos tranquilos; no dormimos... Tal mandamiento no es válido para todos, sino solamente para algunos raros elegidos y mártires. Si también ellos, a su vez, se duermen, como lo hizo ya el gran apóstol durante la noche memorable, el sacrificio de Dios habrá sido inútil, y la muerte triunfará definitivamente y para siempre.⁵¹

Desde mi punto de vista, la *filosofía de la tragedia* que propone Shestov implica una actitud ante la vida; el saber que: 1) hay que enfrentar y cuestionar la necesidad; 2) que Dios pide lo imposible; 3) que Cristo está agonizando hasta el final del mundo y mientras no podemos dormir; 4) que el hombre no sólo se prepara para la vida, sino también para la muerte; 5) que la razón no tiene toda la verdad; 6) que hay misterios que tenemos que aceptar en nuestra vida; 7) que la ética se vive sólo en la contradicción y en la transformación; etcétera.

Todas estas características representan modos para enfrentar el pensar común de nuestra sociedad moderna, enfocada hacia una cultura en la cual impera el dominio de la ciencia y tecnología y de un absolutismo en la moral, que han deshumanizado al ser humano, desviando su interés hacia una visión secular de la existencia.

Shestov, a través de su universo filosófico, quiere recordarnos de que hay un destino intrínseco al ser humano, un destino que el hombre tiene que asumir y llevar a cabo: el destino de la caída. La filosofía de la tragedia nos ayuda, en otras palabras, a concientizar nuestra condición finita; a concientizar que “no somos semejantes a los dioses” y, por lo mismo, necesitamos a Dios; pero para esto el hombre debe elevarse a una segunda dimensión del pensar, porque es necesaria una vivencia profunda y una transformación de nuestro corazón.

⁵¹ Shestov, L., *Noche de Getsemaní*. p. 84.

Bibliografía

- CAMUS, ALBERT, *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- CLARK, RONALD, "Lev Shestov and the Crisis of Modernity", en *Revista Stoudia*, núms. XI-XII, 2007-2008.
- FINKENTHAL, M., *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*, New York: Peter Lang Publishing, 2010.
- OGDEN JIJINA, MARINA, "Readings of Nietzsche", in "Dostoievski and Nietzsche: *The Philosophy of Tragedy* by Lev Shestov", *Cyclops Journal*, vol. 1, London, 2016.
- ROQUE, ALEJANDRO HERMIDA, *Pensamientos inmarcesibles (Introducción)*, en SHESTOV, LEV, *Atenas y Jerusalén*, Madrid: Hemida Editores, 2018.
- SHESTOV, LEV, *Filosofía de la tragedia*, Buenos Aires: Emece Editores, 1949.
- SHESTOV, LEV, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, USA: Ohio University Press, 1969.
- SHESTOV, LEV, *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi (Rumania): Ed. Institutul European, 1993.
- SHESTOV, LEV, *Apoteosis de lo infundado*, Madrid: Hermida Ediciones, 2015.
- SHESTOV, LEV, *Noche de Getsemaní*, Buenos Aires: Ediciones Carro de heno, 2016.
- SHESTOV, LEV, *Atenas y Jerusalén*, Madrid: Hermida Ediciones, 2018.

Consulta en línea:

- BERDYAEV, NIKOLAI, "The Fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov" en: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1938_439.html El texto original publicado en *Osnovnaya Ideya Filosofii L'va Shestova. Journal Put'*, 1938, nov./dec. 1938 /jan. 1939, No. 58, traducido al inglés en 2000, por: Fr. S. Janos.
- SHEIN LUIS, J., "The Philosophy of Infinite Possibility: An Examination of Lev Shestov's Weltanschauung", en <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.2.1.59> (consultado el 18 de junio de 2019).
- SHEIN LUIS, J., *Lev Shestov: A Russian Existentialist*, en *The Russian Review*, vol. 26, núm. 3, 1967, p. 278 (Jstor.org, consultado el 17 de mayo de 2019).

In which sense (if any) can it be said that Hegel's Logic is formal?

¿En qué sentido (si lo hay) se puede decir que la lógica de Hegel es formal?

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ
Universidad Iberoamericana, México
jose.pardo@ibero.mx

ABSTRACT

According to some commentators, Hegel's Logic is not a kind of formal logic, but a material one. Such statement has documental support, because Hegel says formal logic is empty, never the less, there are some texts in Hegelian Opus, which suggests that Hegel thinks of logic as a formal subject. Because of that, also, there are commentator which say Hegel's logic is a formal system. In this paper I propose that it must be realized that the term "formal" has had several senses along the history of philosophy. According to some of these senses, it can be said that Hegel's Logic is formal.

Keywords: Hegel, logic, logic form, hylemorfism

RESUMEN

Según algunos comentaristas, la lógica de Hegel no es un tipo de lógica formal, sino material. Dicha declaración tiene soporte documental, porque Hegel dice que la lógica formal está vacía, sin embargo, hay algunos textos en el Opus hegeliano, lo que sugiere que Hegel piensa en la lógica como un tema formal. Por eso, también, hay comentaristas que dicen que la lógica de Hegel es un sistema formal. En este artículo propongo que debe tenerse en cuenta que el término "formal" ha tenido varios sentidos a lo largo de la historia de la filosofía. Según algunos de estos sentidos, se puede decir que la lógica de Hegel es formal.

Palabras clave: Hegel, lógica, forma lógica, hilemorfismo.

1. Introduction

According to several commentators, Hegel's scholars as well as historians of logic, there is no Hegel's logic at all. To be sure, this commentators well know that Hegel uses the name "logic" for distinguish the first part of his sys-

Recepción del original: 12/03/2019
Aceptación definitiva: 20/10/2019

tem. However, it seems that what Hegel calls “logic” is rather metaphysics or something else, but not logic. Recently, though, there are progressively more scholars who think that there is, indeed, a real logic established by Hegel. However, much of them think that although there is a Hegel’s logic, this is not of a formal kind of logic. This state of affairs on Hegel’s logic is problematic because many philosophers hold that formality is one of the features that serve as a demarcation criterion for what is to count as logic.

I will take for granted, as a nominal definition, that logic is formal; but also that that thing which is called “Hegel’s logic”, is logic in the current sense of the term, which implies that Hegel’s logic is formal. Of course, there are several places, particularly in the *Wissenschaft der Logik* and in the first part of the *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in which Hegel complained about the empty formalism of the logic practiced by his contemporaries. Nevertheless, there are a number of places in his *Opus*, in which Hegel says explicitly that his logic is formal. I aim to show that this apparent disparity is removed if we realized the fact that “formal” has been said in many ways in the history of philosophy in general, but also in Hegel’s texts in particular.

On the one hand, this diversity of meanings bounded to “formal” can be taken just as an accident or as a case of equivocity, and in this manner every discussion about the formal nature of logic turns out to be an issue about names. On the other hand, can formal be understood as a diversity of substantive theses about the nature of logic in general, and about the formal character of logic in particular? I believe Hegel’s claim is that logic is formal according to one of these meanings, but also that this claim is a substantive one, in the very sense that only according to such meaning, the feature of formality can give an account on the essence of logic. That is, Hegel reproached his contemporaries logicians, especially the Kantians, for have not been taken the right concept of formality in order to depicting the real nature of logic.

2. The different ways in which logic is said to be formal

In his dissertation, J. G. MacFarlane¹ distinguished three senses according to which the term “formal” must be understood in order to get a demarcation criterion of logicity. Elsewhere, C. Dutilh Novaes² introduced at least eight different conceptions under the term “formal” applied to logic in the history of

¹ MACFARLANE, J. G., “What does it mean to say that logic is formal?”, PhD Dissertation, University of Pittsburg, 2000.

² DUTILH NOVAES, C., “The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal”, in *History and Philosophy of Logic*, vol. 32, núm. 4, 2011, pp. 303-332.

philosophy. MacFarlane's approach is, let us say, prescriptive; in the sense that he wants to offer the right concept of formality applied to logic, such is the one by which the philosopher could tell the logical from the non-logical. Dutilh Novaes's approach, on her own part, is descriptive, in the sense that she only wants to offer a general and complete inventory of uses of the term "formal" related with logic, without having in mind any external agenda, as that of the demarcating criterion for logic. E. Dragalina-Chernaya,³ following Dutilh Novaes to some extent, however offers a more economical sorting. In the next, I will follow Dutilh Novaes's, with some addenda from Dragalina-Chernaya.

According to Dutilh Novaes, the mentioned eight conceptions of 'formal' can be sorted out in two kinds: the formal as pertaining to forms; and the formal as pertaining to rules. E. Dragalina-Chernaya proposes two names for each of two kinds respectively, "substantial formalism" and "dynamic formalism".⁴ The common feature of the first kind is a certain thesis which can be interpreted as logical hylomorphism. According to this, the concept of form must be related, in order to grasp it adequately, with that of matter. What is form, then, is what remains once matter has been abstracted from. The kind of relation between form and matter will determine the kind of form which we are talking about. It's called substantial formalism because the pair form -matter is a typical metaphysical concept. As a matter of fact, 'hylomorphism' is an Aristotelian concept, used properly in the realm of metaphysics, applied afterwards to logic.⁵

The distinctive feature of the second kind is that the logical is formal because it has to do with doings and actions, but no *qua* objects, but insofar as they are related with rules and norms.⁶ It is in this sense, because has to do with actions, that is called dynamic formalism.

Under substantial formalism we have:

The formal as variability, and

The formal as abstraction from subject-matter.

In turn, 1 is divided in:

Formal as schematic, and

Formal as indifference to particulars.

And 2 in:

2.1 Formal as topic-neutral,

2.2 Formal as total abstraction from intentional content, and

2.3 Formal as de-semantification.

³ DRAGALINA-CHERNAYA, E., Нуформальные заметки о логической форме. Санкт-Петербург, Алетейя, 2015.

⁴ DRAGALINA-CHERNAYA, E., Нуформальные заметки о логической форме.

⁵ DUTILH NOVAES, C., "The Different Ways...", pp. 305-306.

⁶ DRAGALINA-CHERNAYA, E., Нуформальные заметки о логической форме..., p. 103.

Dragalina-Chernaya does not take into account 2, apparently because she deems 2.1 falls under 1, and 2.2 and 2.3 under dynamic formalism, for reasons seen above.

About dynamic formalism or formalism as pertaining to rules we have:

The formal as computable

The formal as pertaining to regulative rules, and

The formal as pertaining to constitutive rules.

Dragalina-Chernaya proposes only 4 and 5, but notice that “from the dynamic perspective [...] any algorithmic process is included naturally in the range of logic”.⁷

Let us come back to Hegel’s issue. As I said above, on the one hand, a significant number of Hegelian scholars think that if there is something in Hegel’s work which deserve been called logic, it must be not a formal logic. Let us consider some examples: J. Margolis holds that Hegel’s Logic is not formal, but material.⁸ D. Perinetti affirms that, according to Hegel’s view, the logical consequence relation depends on material attributes.⁹ Lorenzo Peña says that it is impossible to understand Hegelian philosophy under the pattern of not-formal logic, because, says Peña, given that the system is dynamic “doesn’t remain in it no external or formal pattern of argumentative validity, or of soundness or acceptability [...] Every phase of the system contains its own logic, its own inference and refutation rules”.¹⁰

On the other hand, though, P. Stekeler-Weithofer holds that “Hegel puts the logic as concept of form analysis in the kernel of his theoretic reflections”.¹¹ M. Inwood, on his part, supposes that Hegel’s logic is formal when he writes “Like any *formal system*¹², that of the *Logic* may have properties which surprise its originator, but these properties are logical consequences of its essential features”.¹³

I think that Peña makes a mistake because he does not take into account that one of the main purposes of Hegel’s logic consists in giving an account of the inferential relations between one and the other phases of the system.

⁷ DRAGALINA-CHERNAYA, E., Нунформальные заметки о логической форме..., p. 139.

⁸ MARGOLIS, J., *Pragmatism’s Advantage*, Stanford: Stanford University Press, 2010, p. 214.

⁹ PERINETTI, D., “Inferencia y racionalidad en Hegel”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, núm. 2, 2009, p. 255.

¹⁰ PEÑA, L. *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid: Siglo XXI, 1987, p. 154.

¹¹ STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, München: Paderborn, 1992, p. 43.

¹² Emphasis is mine.

¹³ INWOOD, M., *Hegel*, London/New York: Routledge, 1998, p. 169.

But neither of these authors bears in mind that Hegel explicitly says that this relations depends upon formal features, Hegel tells us:

In my *Science of Logic*, I have developed the nature of speculative knowledge in detail. Therefore, in this treatise, I have added only here and there some explication about the procedure and method. Given the concrete and heterogeneous sort of the subject, we may neglect to highlight, in every turn, the logical derivation [*die logische Fortleitung*]. I would like that this aspect [the logical aspect] were mainly the one considered and judged in this treatise, because in this treatise we are dealing with a science, but in the science the matter is linked essentially to the *form*.¹⁴

With regards to the thesis according to which Hegel's logic is material, I think we can find the source of the mistake in the fact that it has not been taken on account that formal has been said in many ways, as stated above. Let us consider the following case.

In an otherwise very accurate and interesting work, M. Rojas affirms, firstly, that Hegel is a harsh denouncer of the formal logic, and after that, that the Hegel's critique lies in the fact that formal logic "dispenses with the matter of the concept".¹⁵ At last, Rojas clears up that he thinks Hegel's critique concerns every formal logic. Rojas's point, in general, is that, according to him, every the formal logic makes abstraction of *all content*, of *all meaning*. It is for this reason that he thinks that Hegel's logic, in turn, is material, insofar as it is a logic which depends on the meaning of concept essentially.¹⁶ Hegel, it is true, holds that some philosophers argue that "logic must abstract from every content", and also that this is a mistake, that "it is foolish to say that logic makes abstraction of all content" (WL I 36).

But not everyone who thinks that logic is formal, also thinks that logic must to make abstraction of all content. As we have seen above, those who think that logic is formal according to 2.2 and 2.3, in some way accept that logic must abstract forms from every content, but not those who thinks that logic is formal according to 1. Then, if someone wants to hold that Hegel makes a critique of formal logic, she must make sure of if by any chance Hegel is only making a critique of one of the senses according to which it can be said that logical is formal, but not a critique of the formal in general. Due to this careless mistake, Rojas ends confusing some topics. For instance, he thinks that *because* logic is formal, then it becomes impossible to justify why the logical constants of some

¹⁴ HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp, PR, p. 12. Emphasis is mine.

¹⁵ ROJAS, M., *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aachen: Mainz, 2002, p. 113.

¹⁶ ROJAS, M., *Der Begriff des Logischen...*, pp. 120ss.

logical calculus are what they are: “Formal logic is first of all –writes Rojas– a kind of logic without fundamental grounds [...because] Formal logic depends upon the fact that there is certain logical constants, but it is not proved why this constant and not others”.¹⁷ Probably, Rojas’s argument goes as follows: First of all, he supposes that logical consequence relation depends on the “meanings of categories”;¹⁸ then, he assumes that logic which is formal, it is formal only in the sense 2.2 or 2.3, which means that logic makes abstraction of every content; and therefore that formal logic can’t give an account of logical consequence relation.

Of course, it can be argued that if logic is formal as 2.2 or 2.3, then the logical constants should be defined not according to some meaning but according to some rule, and then that logic is formal as dynamic formal also; but the latter would warrant the possibility of bringing the Prior’s constant “tonk” onto the logical calculus, which is absurd (cf. Prior).¹⁹ And therefore, that for give an account of logical constants it has to resort to meanings. But in no way, this entails that in order to give an account of this constants shouldn’t be formal, because it is possible to adopt the view according to which logic is formal in sense 1 and simultaneously trying to give an account of the logical constants appealing to meanings.

It is clear enough that Hegel has the Kantian philosophy as target when he critiques the formal interpretation of logic. But as we will see, this Kantian conception of logic takes formal in only one or maybe in only two of the eight cases put forward by Dutilh Novaes. Because of that, it is at least possible that Hegel would had thought that logic is not formal in the Kantian sense, but actually formal in another sense. Otherwise, we have seen in the text cited above, in which Hegel held that logic is formal.

3. The Kantian sense of ‘formal’

Kant distinguishes two kinds of logic, namely logic of generality [*Logik des allgemeinen*] and the logic of particular uses of the understanding [*Logik des besondern Verstandesgebrauchts*].²⁰ The latter is that what scholastics called *logica utens*, and the former that what themselves called *logica docens*. *Logica utens* is a kind of propedeutic or methodology, while *logica docens* is a scien-

¹⁷ ROJAS, M., *Der Begriff des Logischen...*, p. 114.

¹⁸ ROJAS, M., *Der Begriff des Logischen...*, p. 120.

¹⁹ PRIOR, A., “The Runabout Inference-Ticket”, en STRAWSON, P.F., (Edit.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

²⁰ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Reclam, 1986, KrV A 52 B77.

ce, says Kant, in the "proper sense of the term".²¹ Insofar as *logica docens* is a science whose *domain* is the most general, it should take care of abstraction of every particular element, and since every content of understanding is particular, hence it should provide abstraction of every content.

Kant's point is that, according to Copernican revolution, when we propose to think about the most general *domain*, we should think about *thinking* or understanding in general. But it turns out that thinking, in itself, is not an object at all, in the sense that it cannot be something thinkable by the understanding itself. That thinking as such is not an object is an idea grafted in the very kernel of Kantian philosophy. As is known, Kant try to explain how is it possible, since sensibility cannot offer any modal data and *every* knowledge we have begins with sensibility, that we could have certain judgements whose truth is necessary. Kant, then, faces up the following disjunction: the modal data entailed by every universal knowledge are got from the sensitive intuition of the objects, or from another kind of intuition of the objects, for instance an intellectual intuition, or from the subject. Given that sensitive intuition "tell us, indeed, what is the case, but not that this should be so necessarily, and not in another way" (A 1), and given that there is not any intellectual intuition, therefore it could be that our knowledge was "a compound made up from what we receive through impressions, and from what our own cognitive faculty begets by itself" (B 1). In other words, Kant gambles for the Copernican revolution, that is to say for the idea according to which the philosopher should put the subject, but not the object, in the center of the explanation of knowledge.

Nevertheless, Kant holds that it would be a mistake to think that this cognitive faculty, the subject of understanding, is the empirical self - that is to say the particular selves: me, or you, or us, etc. Why? If it were so, then the subject of understanding should be itself a possible object of understanding, which entails that the self, the subject of understanding, should be multiple, at least because it should be divided as subject and as object. However, as an object, the self should be absolutely simple.²² Therefore, that subject who puts its own determinations on the known object is not another particular object, but a strange kind of "entity", namely a *transcendental* one. Then, understanding appears as a transcendental element in the knowledge of objects process, that is to say, not as an object or as an objective thing as such, but as a condition of possibility of objectivity. Kant says:

Consciousness of self according to the determinations of our state in inner perception is merely empirical, and always changing; no fixed or permanent self can it be occurred in this flux of inner appearances. Such consciousness is

²¹ KANT, A54 B78

²² KANT, A443 B471.

named *inner sense* [inner Sinn] or *empirical apperception* [empirische Apperception] usually. What has *necessarily* to be represented as numerically identical cannot be thought as such thorough empirical data. There must be a condition which precedes all experience, and which makes experience itself possible, in order to render this transcendental presupposition valid.²³

In view of the foregoing, it can be concluded accordingly that, in Kant's opinion, logic, inasmuch as it deals with understanding in all its generality cannot have objective content. In addition, it has to be noticed that Kant uses the expression "formal" in order to distinguish the transcendental character of the unity of the self of which he talks about, from the unity of particular self.²⁴ In this same sense, MacFarlane argues that from trivial definition of logic as general, Kant concludes logic must be formal in the sense that it abstracts entirely from the semantic content of thought.²⁵ MacFarlane, taking on account more idiosyncratic features of Kantian philosophy than me, rebuilds Kant's argument in the following way:

Kant, at first, assumes that "[t]hought is intelligible independently of its relation to sensibility. Right away he add another three premises, namely that "Concepts can be used only in judgments", "Judgment essentially involves the subsumption of an object or objects given in intuition under a concept", and "Objects can be given to us only in sensibility". From which MacFarlane concludes that a concept has semantical content only insofar as it is applied to some object that could be given by sensitive intuition, and therefore that logic of generality must be formal, in the sense that it must abstract entirely from semantical content.²⁶

Even if Frege rejects Kantian thesis about the formality of logic, which is worth emphasizing it because shows that it is possible to refuse logic is formal, for instance in a Kantian sense, without entailing the outright rejection of logic's formality; well, even if Frege does it, the Kantian heritage will be well received, through neo-kantianism, by the logical positivists, although by replacing all the transcendental idealism stuff for conventionalism. The main point, however, it is that logical positivism accepts the thesis, according to which the formality of logic lies in the fact that logic must abstract entirely from intentional content, which leads to the idea a formal as de-semantification.

Another feature of Kant's view is that his conception of formality applied to logic not only lies under 2.2, but also under 5. Indeed, if logic cannot have

²³ KANT, KfV A 107.

²⁴ KANT, A 402.

²⁵ MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", pp. 79ss.

²⁶ MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", pp. 121ss.

any object or any set of objects as dominium, that is to say if logic affords no knowledge of objects.... then of what can it be about? MacFarlane writes:

One should not picture "the form of thought in general" as a kind of mental glue by means of which representations are stuck together, and logic as a quasi-psychological investigation of its adhesive properties. The form of thought is no any kind of thing (not even a mental thing). It is, rather, a set of *norms*: in fact, the laws of logic themselves [...] To say that logic treats of the form of thought in general is to say that it treats of the laws of logic.²⁷

Kant, in this sense, holds the following:

We know the object when we have ensured the synthetic unity of the manifold intuition. But this unity is impossible if the intuition can't be yielded by such synthesis function, according to a rule, which makes necessarily a priori the reproduction of the manifold and, then, make a concept possible [...] This *unity of the rule* determine all the manifold, and restricts it to conditions which make the unity of apperception possible [...] All the knowledge requires a concept, but a concept is always, as regards its form, something universal which serves as a rule.²⁸

Then, according to MacFarlane, "Kant thinks of this normative aspect of concepts [...], their rulishness –as their *form*".²⁹ We could think, then, that Kant holds that logic is formal as pertaining to rules or as dynamic formal, as much as abstract of intentional or semantic content. So, then, Dragalina-Chernaya, as I have written above, seems considering formality of logic as 2.2 or 2.3, according to Dutilh Novaes, could be taken as formal as pertaining to constitutive rules. Anyhow, Dutilh Novaes treats Kantian view falling under 2.2³⁰ as much as falling under 5.³¹

R. Brandom has stressed the link between Hegelian philosophy and Kant's insight about the essentially normative character of mind and rationality.³² Maybe one of the main purposes of Hegel's interpretation of Brandom, as much as others as R. Pippin, is freeing Hegel's philosophy of metaphysical aspects. In order to achieve this, all this issue about norms, rules, etc. seems very promising. Nevertheless, the textual accuracy of this interpretation seems dubious. I will argue, indeed, that Hegel's critique of formalism concerns particularly to the Kantian anti-metaphysical approach to logic.

²⁷ MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", p. 89.

²⁸ KfV A 105-106.

²⁹ MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", p. 90.

³⁰ DUTILH NOVAES, C., "The Different Ways...", pp. 316ss.

³¹ DUTILH NOVAES, C., "The Different Ways...", pp. 327ss.

³² BRANDOM, R., *Reason in Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

4. Metaphysical meaning of logic

First of all, we must stress the fact that, according to Hegel himself, the main flaw of the Kantian interpretation of logic's formality is that it "does not regard the metaphysical meaning of logic at all".³³ What is this metaphysical meaning? As I have said above, Kant is concerned that his transcendental approach is not to be conflated with some sort of metaphysical speculation. In virtue of it, Kant insists that the structure of the subject of which he talks about should not be taken as an objective structure of the things in itself. For instance, as the objective structure of the mind itself, *in as much as the mind is an entity*, but as a set of rules or norms which govern how the particular mind must be applied to objects. In other words, Kant insists that he is talking about norms, not about entities.

Nevertheless, it is at least dubious that assertions of this kind were able to avoid some metaphysical burden. R. Stern argues that, according to Hegel, "in a very real sense, metaphysics is unavoidable".³⁴ In one of his Berliner courses, Hegel taught:

Everyone possesses and uses the wholly abstract category "being". The sun *is* in the sky; these grapes *are* ripe, and so on *ad infinitum*. Or, in a higher degree of education, we proceed to cause and effect relation, force and its manifestation, etc. All our knowledge and ideas are entwined with and ruled by metaphysics.³⁵

From a very naïve perspective someone could challenge the Kantian stance by considering: well, all this stuff about the norms is fine, but in the end, these norms *are* or, are they not? But whatever could be the answer, we are in the thick of metaphysics.

Perhaps so, but the Kantian could answer back saying that, as a matter of fact, the very question about the being of the norms do not make any sense, that concepts such as reality or being cannot be used outside the realm of experience, that is to say, that all those concepts can only be used as much as they can be applied to empirical data. In an analogous way to Max Scheler, who thought, about the values, that it makes no sense, to say that they *are* or not, but only if they *are worth*; so the Kantian could argue that the real issue about the norms is not about if they are or not, but only about if they rule. According to this latter, then, the point is not to focus on the semantic or intentional content of the sentence by which the norm is expressed, because

³³ HEGEL, WL I 41.

³⁴ STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 4.

³⁵ HEGEL, VGP I, 77.

there is no such thing: normative sentences have not *denotata*; but rather in the fact that a normative stance expresses a duty.

Nevertheless, Kant says not only that these norms govern the use of reason, but also that by doing that, the norms constitute the reason as such. The point is that the latter is not a normative claim, but an objective one. If Kant holds the rules constitute the reason in such or such way, this very holding is not a rule or normative statement, but a theoretic one. In other words, since *Kritik of reinen Vernunft* is not a book of rules, but a treatise whose aim is to give an account, theoretically, on how the human reason actually works, and on why it works so, "it raises [...] the question of the status of Kant's own inquiry", faced to the fact that:

[W]hile the Kantian needs to make some modal claims about our cognitive structures in order to explain how we have synthetic a priori knowledge of the world, it would seem that he cannot account for those modal claims using the same manoeuvre, so that in the end, the Kantian story is explanatory inadequate in this crucial respect.³⁶

Hegel, then, realizes how transcendental anti-realism suffers that flaw described by K. Westphal (1986) in the following way: "Kant fails to address second-order questions about the justification of his philosophical theory of knowledge".³⁷ Hegelian argument is philosophically as powerful as to be addressed to another kind of metaphysical anti-realism, for instance in García de la Sierra against the rather moderate form of anti-realism called "internal realism".³⁸

Hegel's point, definitely, is that it is impossible to avoid the fact that *logic*, however much formal (in 2.2 sense) or rulishness it can be said it is, is an *entity*, and as such, worth metaphysically treating. Then, according to Hegel, even to say that logic is formal according to 2.2 sense, is a metaphysical issue, and, therefore, an issue that must be analyzed in a proper metaphysical context.

This metaphysical context, as R. Stern³⁹ or P. Reyes-Cárdenas⁴⁰ have pointed out, is a holistic theory of the structure of the object. According to this theory, the unity of the object not depends upon the synthesis of a manifold of isolated and self-subsistent properties or attributes, whether by a *bare substratum* underlying the plurality of attributes, or by a formal (in 2.3 sense) synthesizing activity, but on being an irreducible substance, whose irreduci-

³⁶ STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, p. 24.

³⁷ WESTPHAL, K., *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 35.

³⁸ GARCÍA DE LA SIENRA, A., "La dialéctica del realismo interno", en *Dianoia*, vol. 38, núm. 1992.

³⁹ STERN, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London/New York: Routledge, 1990.

⁴⁰ REYES-CÁRDENAS, P., "Contemporary Hegelian Scholarship", en *Tópicos*, núm. 50, 2016, pp. 123-149.

bility is explained by the fact of being the manifestation or realization of an universal-kind substance, which confers it its unity.

This stance, of course, puts Hegel in the stream of Aristotelian realism,⁴¹ which is very plausibly, because Hegel praised Aristotle much than any other philosopher, even Kant.⁴² Hegel, says, for instance, that Aristotle “was one of the richest and deepest of all the scientific geniuses that have as yet appeared – a man whose like no later age has ever yet produced”.⁴³ I will go back to this issue below. For now, I want only to stress the following two points: 1. The Hegelian realist conception of the unity of the object, as any conception of this kind, supposes the matter-form distinction;⁴⁴ 2. This matter-form distinction is exactly that what Hegel uses in order to give an account of the formal character of logic. For this reason, I hold that formality of Hegel’s logic falls under the “substantial formalism”, but also under a special kind of substantial formalism, namely that which takes the matter-form distinction amid a context of a substance-kind model of the unity of the object.

5. Mereological logical hylomorphism

The matter-form distinction has been applied in logic traditionally since some centuries ago. This has enabled that MacFarlane and Dragalina-Chernaya, amongst others, talk about a logical hylomorphic tradition. MacFarlane, besides, added that such distinction, among this tradition, is used for demarcating logic only since Kant. There is a currently received view about the role the distinction plays in the logical discourse, which goes back to Kant. Namely, a view according to which, matter-form distinction is applied to arguments, in order to demarcate what must count and what not as logical in the argument.

S. Read⁴⁵ offers a brief characterization of logical hylomorphism according to received way. First of all, he explains that the classic criterion to tell logical consequence is truth-preservation. Then, adds that this criterion is substitutional:

We take an argument, M . We replace a certain amount of terminology in M by schematic letters, to obtain an argument-for, M' . We then interpret the schematic letters in M' in various ways, looking to see whether any instance of M' has

⁴¹ STERN, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, p. 64.

⁴² Cf. DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris: Vrin, 1987.

⁴³ HEGEL, VGP I, 132.

⁴⁴ Cf. FESER, E., *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heussentam, Germany: Scholastic Editions, 2014, pp. 177ss.

⁴⁵ READ, S., *Thinking about logic*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

true premises and false conclusion. Suppose it does, that is, that there is an instance N of M' with true premises and a false conclusion. Then N results from M by substituting one or more terms for others – by replacing certain expressions in M by different ones [...] By such a substitution we would obtain an argument which lead from truth to falsity. Hence the original example could not be guaranteed to lead us from truth only to truth [...] So it must be invalid.⁴⁶

At last, he clears out that not every substitution is permissible. That is to say, there are some restrictions for the possible substitutions, and “[t]his restriction is contained within the notion of form”,⁴⁷ which means that only the expressions whose substitution is not allowed, arranged in certain way, constitute the form of the argument. Then, it turns out that there is a set of expressions, which will be called “logic constants” and which should remain fixed through every substitution, and other set of expressions, which could be substituted. The former pertains to form of the argument, the latter to matter.

In other paper, Dutilh Novaes depict this kind of hylomorfism calling it “mereological hylomorphism”,⁴⁸ because according to this, matter and form are parts of one whole. Surely, an important task for mereological hylomorphism is to provide a criterion by which someone can tell which of the expressions of an argument are logical and which not. Nevertheless, among philosophers, apparently there is certain escepticism about this task: “[M]ost (perhaps all) of the substantive philosophical conceptions of the problem of logical constants may have created unsolvable versions of the problem. The search for a characterization of the intended set of logical expressions [...] may be a hopeless project”.⁴⁹

Dutilh Novaes suggests that this problem, *as such*, is probably owing to the fact that mereological hylemorphism hinges on certain assumptions, such that an historical revision can show that have not an adequate guarantee.⁵⁰ For instance, since matter-form distinction are applied properly to substances, and since such application to logic seems to go back to Aristotle commentators (even if not to Aristotle himself), someone can ask if it does makes sense to apply it to arguments? Or as Dutilh Novaes herself asks: “Are we justified in importing presuppositions and expectations pertaining to *metaphysical* hylomorphism into *logical* hylomorphism?”⁵¹

⁴⁶ READ, S., *Thinking about logic*, p. 40.

⁴⁷ READ, S., *Thinking about logic*, p. 40.

⁴⁸ DUTILH NOVAES, C., “Reassessing logical hylomorphism and demarcation of logical constants”, in *Syn-these*, núm. 185, 2012, p. 396. Doi: 10.1007/s1129-010-9825-0

⁴⁹ GÓMEZ TORRENTE, M., “The problem of logical constants”, en *Bulletin of Symbolic Logic*, núm. 8, 2002, p. 31.

⁵⁰ DUTILH NOVAES, C., “Reassessing logical hylomorphism...”, p. 398.

⁵¹ DUTILH NOVAES, C., “Reassessing logical hylomorphism...”, p. 399.

Some allergic to metaphysics philosopher could argue that she herself does not use matter-form distinction in any metaphysical way, that what she only want to do, when says logic is formal, is to point out that logicians are concerned with argument schemata exclusively, but not so with its particular topic. But in this case, from the fact that logic *uses* schemata, does not follow that logic were formal. To be sure, this schemata idea fits with the Tarskian definition of logical consequence as truth preservation under every reinterpretation of non-logical expressions, but only as much as it was taken for granted, in order to give a definition of truth in an interpretation, the number, nature and interpretation of logical constants. If someone refuses to face out the problem of logical constants, then the use of “formal” devices, such as schemata, do not say anything specifically about logic in itself, because such devices can be used in other fields as algebra, economics, geometry, etc.

In this sense, Dutilh Novaes writes:

My proposal is thus not to get rid of the schematic-substitutional technique – it has been crucial for much of the progress made in logic so far, and it still seems to have much to deliver – but rather to give upon on the idea that this technique by itself can resolve deeper philosophical issues such as the demarcation of logic. If logic as a discipline can be demarcated at all, it seems that this cannot be done by simply isolating a particular subset of notions or concepts as quintessentially logical by means of a (sharp, principled) partition of the vocabulary.⁵²

Furthermore, Dutilh Novaes holds something that I deem worth mentioning, because concerns especially to Hegelian logical project:

This particular form of mereological logical hylomorphism does not work, but perhaps a different understanding of hylomorphism may provide a more illuminating account of logic from a hylomorphic perspective. In particular, the non-mereological, *functionalist* hylomorfism that emerges from Aristotle’s own writings may provide a fruitful framework to think about logic in hylomorphic terms.⁵³

Thus, hence I hold that Hegelian view provide such a kind of Aristotelian logical hylomorphism.

⁵² DUTILH NOVAES, C., “Reassessing logical hylomorphism...”, p. 407.

⁵³ DUTILH NOVAES, C., “Reassessing logical hylomorphism...”, p. 408.

6. Hegel on hylomorphism

I have shown above, by texts, that Hegel explicitly holds that logic is formal, even his own logic. I have explained that even though elsewhere Hegel complains about the formalism of logic, this is because “formal” is said in many ways. Hegel rejects Kantian formalism. Indeed Hegel finds that Kant conceives the formal in a defective way, namely such that it provides for the object only an external unity. But as R. Stern suggests, Hegel embraces the Aristotelian concept of form, as much as this concept plays a leading role in the Hegelian conception of the unity of object. So, for instance, on the one hand, Hegel argues that in a mechanical view of physics “the *form*, which constitutes their [of the objects] difference and agglutinates them into an unity, is an external [*außerliche*], indifferent one” (WL II, 412);⁵⁴ but on the other hand, from a holistic point of view “it’s determinateness is essentially distinct from a mere [...] *external cohesion* of parts [...] it is an *immanent form*⁵⁵, a self-determining principle, in which the objects inhere and by which they are bound together into a truly one” (WL II, 424). Let’s see what is what Hegel says explicitly about the concept of form, in order to see what does it means to say that it is an immanent form.

Hegel holds something that refers to Aristotle very clearly: “Form deals with matter and subsistence as one of its determinateness in itself. So, the phenomenal has its ground in this form as its essence”. Hegel then seems to hold that form constitutes the object essence. Nevertheless, the very concept of essence is not clear enough. In order to clarify, I believe we should follow R. Stern, who holds that the whole essence’s issue is about the problem of universals, on which Hegel adopts an anti-nominalist realist position.⁵⁶

Logic’s form, whether there is such one, must define logic’s essence. In such a manner, formality is taken as a demarcation criterion, but such that it deviates from mereological hylomorphism. Whether it is true that Hegel adopts an anti-nominalist realist position, then would not be easy to atone his view with that, according to which, logical form depends on an unprincipled choice of certain part of vocabulary.

But, as a matter of fact, Hegel rejects not only the nominalist view in general, but also rejects the very conception of matter and form distinction as a mereological one. First of all, Hegel asks what kind of relationship matter and form can have whether it is assumed the pluralistic ontology that underlie

⁵⁴ HEGEL, EPW § 132.

⁵⁵ Emphasis in “form” is mine.

⁵⁶ STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, p. 34.

deeply the whole Kantian philosophy. According to this ontology, whatever object is constituted as a “compound of more fundamental and independently existing separable elements: that is, it is reducible to a plurality of intrinsically unrelated individual components out of which [...] the whole is constructed, through some process of unification”.⁵⁷ Hegel answer is: *whole and part* relation: “The immediate relation is that of the whole and the parts”.⁵⁸

On a first moment, says Hegel, the form is taken as the whole, and the matter as the parts. The matter, then, as a manifold of “existing self-*subsistences* [*existierende Selbständigkeit*]”, i.e. as subsisting properties, indifferent to each other; and the form as the kind of unity expressed by “the *also* [*das Auch*]”.⁵⁹ The former appears as the determinate concrete, while the latter as the indeterminate substrate of this determinateness. But on a second moment, it should be realized that as much as the unity expressed by “the *also*” is *one*, then is opposed to other *ones*, i.e. not as an *also* anymore, but therefore the form is characterized in such a way that this characterization gives rise to a contradiction. It can be eluded this contradiction if the respective natures of matter and form were relativized, as if those were taken alternately sometimes as the ground, sometimes as the grounded, i.e. as if the burden of the essence role should rest sometimes in one of the parts of the objects, but sometimes in the other parts. Nevertheless Hegel thinks that in such a case would be incurred “in progression *ad infinitum* [...] and therefore [the relation matter and form] become an unintelligent [*gedankenlose*] alternation”.⁶⁰

In the realm of philosophy of logic, the previous issue could be articulated as follows: firstly, the matter as a set of subsisting semantical properties, while the form as a sort of unity factor devoided of semantical or intentional content, and therefore without any ontological commitment. But as much as there is certain speech *about* the relation between matter and form, full of modal claims, then the form itself is endowed with semantical and ontological features. Afterwards, in order to elude the last contradiction, it could be argued that choosing the parts of the language that constitute the logical form is a conventional matter. But this move would entail to give up the rational treatment of logical form.

Right away, Hegel argues that some philosophers as Herder have tried to resolve the problem by suggesting that form and matter relation is equivalent to force and its manifestation [Äusserung] relation.⁶¹ Nevertheless, the very

⁵⁷ STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, p. 1.

⁵⁸ HEGEL, EPW § 135.

⁵⁹ HEGEL, WL II, 167.

⁶⁰ HEGEL, EPW § 136.

⁶¹ HEGEL, EPW § 136.

concept of force is empty, says Hegel,⁶² as much as it is conceived under the pluralistic assumption of which we have talked above; because given such an assumption, then for every force turns out that it and its manifestation are exactly the same,⁶³ which entails a contradiction.⁶⁴ While it is supposed that force confers unity to phenomena, which have no unity by itself; nevertheless, since force itself is something, and therefore endowed with unity and content, it is the case that such an unity and content seems to be nothing more than those that phenomena have already.

Summarizing: mereological hylomorphism takes as granted that form and matter, either taken as the whole and as the part respectively, or viceversa; or one and the other as different parts of the whole - are "existing self-subsistences". This drives to any of the following conclusions, namely or the form is the whole and the part simultaneously, which is contradictory; or the form and matter are arbitrary exchangeable, which entails that matter and form issue is *unintelligent*.

Hegel, then, tries to elude this difficulty refusing the general pluralistic ontology underlying the mereological hylemorphism, and offering, instead, a model according to which the object is "an irreducible substance [...whose] irreducibility is explained by virtue of its being of such and such a kind".⁶⁵ Under this model, the key concepts are actuality and potentiality. So for instance, if it is supposed that a whole, say water, is compounded by hydrogen and oxygen, in such a way that a pluralistic metaphysician can take the latter as the parts of the former, from an Aristotelian-Hegelian perspective, instead, the water is conceived as an irreducible substance, in which hydrogen and oxygen appears as powers or potential entities.

D. Oderberg says:

[S]uppose we had samples of hydrogen and oxygen which we synthesized through combustion into a sample of water, with no loss of matter [...] What reason is there for thinking that the hydrogen and oxygen atoms, or quarks for that matter, are *actually* present in the water, as they were in the original samples of hydrogen and oxygen? Well, if the water contained actual hydrogen, we should be able to burn it – but in fact the opposite is the case [...] Of course the response is that the oxygen and hydrogen are bounded in water and so cannot do what they do in the absence of such a bond. But that is precisely the point. The combustibility of hydrogen and the specific boiling point of oxygen [...] are accidents that necessarily flow from their very essen-

⁶² HEGEL, NH, 156.

⁶³ MIRANDA, P., Hegel tenía razón, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 196ss.

⁶⁴ HEGEL, WL II, 44.

⁶⁵ STERN, R., Hegel, *Kant and the Structure of the Object*, p. 4.

ce. Since the properties are absent in water, we can infer back to the *absence* of the essences from which they necessarily flow. Therefore neither hydrogen nor oxygen is actually present in water. Rather, they are *virtually* present in the water in the sense that some (but not all) of the powers of hydrogen and oxygen are present in the water [...] and these elements can be *recovered* from water by electrolysis.⁶⁶

In the same way, Edward Feser argues:

One implication of this is that contrary to deniers of the unicity of substantial form, there is no plurality of substantial forms in natural substances. In water, for example, there is only the substantial form of water, and the substantial forms of hydrogen, oxygen, quarks, etc. are not actually present because hydrogen, oxygen, quarks, etc. themselves are only virtually rather than actually present.⁶⁷

Of course, it is possible to find similar Hegelian texts, particularly in the Philosophy of Nature of the *Enzyklopädie*:

Such substances should principally sever to counteract this sort of metaphysics which prevails in both chemistry and physics, namely thoughts or rather sterile representations of the *immutability of substances* in every circumstance; and categories such as composition and *subsistence*, on the strength of which bodies are supposed to be formed from such substances. So, it is granted that chemical substances in combination lose the properties they show in separation, and yet some imagine that they are the same things without these properties that they are with them.⁶⁸

The main point, nevertheless, is that Hegel holds that, from the difficulties bound to pluralistic logic hylomorphism, the reason should reach a very important concept, namely "*Wirklichkeit*", which is used by Hegel as a translation of the Aristotelian greek "*ἐνέργεια*".⁶⁹ This point have been emphasised by some scholars as A. Ferrarin⁷⁰ and A. Doz.⁷¹ From "*Wirklichkeit*" as actuality, Hegel reaches the concept of possibility, as much as actuality is the reality as the fulfilment of a possibility, which, for their part, "is essentially with respect to actuality".⁷² So, form corresponds to actuality, while matter corresponds to possibility.

⁶⁶ ODERBERG, D., *Real Essentialism*, London/New York: Routledge, 2007, p. 75.

⁶⁷ FESER, E., *Scholastic Metaphysics...*, p. 179.

⁶⁸ HEGEL, EPW § 335.

⁶⁹ HEGEL, EPW § 142.

⁷⁰ FERRARIN, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p 107.

⁷¹ DOZ, A., *La logique de Hegel...*, p. 128.

⁷² HEGEL, EPW § 143.

Next, Hegel infers a set of key concepts, firstly substance and accident relation, causal relation later. About the former, Hegel holds that "substance is the last unity of essence and being",⁷³ which means that substance is an concrete universal, i.e. "an instantiation [the being] of universals [the essence]",⁷⁴ but such that this universal is not only a set, nor a bundle of attributes, but something that exists only as much as it is instantiated, but being that by which the substance is such and such. The form is, exactly, this instantiated universal.⁷⁵ Besides, the accidents are "the power of substance [*Macht der Substanz*]"⁷⁶ "the acting capacities of substance [*die Aktuosität der Substanz*]"⁷⁷

About the causality relation, Hegel realized the fact pointed out by E. Feser: "there is something in the very nature of potency that requires actualization by something already actual".⁷⁸ Or as Hegel expresses it: "An entity is actual as an effect, which is necessarily through a causal process".⁷⁹

7. What is rational is actual, and what is actual is rational

Hegel introduces the logic in a very strange manner. He says at the beginning of his Major Logic that logic "is the exposition of God as He is in his eternal essence before the creation of nature and a finite spirit",⁸⁰ and at the beginning of his Minor Logic that logical categories "may be looked upon as definitions of the Absolute, or as metaphysical definitions of God".⁸¹ If we take for granted, as Hegel himself does, that God is *pure actuality*, then we may should infer that according to Hegel the demarcation criteria for logic lies in its actuality. In this sense, as much as formal means actual, then formality serves as demarcation criteria for logic.

MacFarlane holds that according to Kantian view, the substantial thesis about the distinctive formal character of logic, such as it is understood by Kant, follows from a trivial definition of logic.⁸² That is to say that if we stipulate that logic deals with thinking as such or with thinking in all its generality, then we must conclude that logic is formal in 2.2 sense.

⁷³ HEGEL, WL II, 219.

⁷⁴ STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, p. 357.

⁷⁵ GEACH, P., *God and the Soul, South Bend*, Indiana: St. Augustine's Press, 1969, pp. 42ss.

⁷⁶ HEGEL, WL II, 221.

⁷⁷ HEGEL, WL II, 221.

⁷⁸ FESER, E., *Scholastic Metaphysics...*, p. 133.

⁷⁹ HEGEL, EPW § 153.

⁸⁰ HEGEL, WL I, 44.

⁸¹ HEGEL, EPW § 85.

⁸² MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", pp. 91ss.

S. Houlgate holds that Hegelian thinking essentially entails the commitment of a philosophy without presuppositions. Of course, Hegel says, in the very beginning of the *Enzyklopädie*, that “Philosophy misses an advantage enjoyed by other sciences, namely it cannot presuppose the existence of its object as given to representation, nor its method of cognition, either for starting or for continuing”.⁸³ So, according to Hegel, Houlgate says:

[W]e do not take for granted any particular conception of thought and its categories at the outset of philosophy or assume (with Kant) that concepts are “predicates of possible judgements”. It also means, however, that we do not assume that thought should be governed by the rules of Aristotelian logic or that the law of noncontradiction holds, or that thought is regulated by any principles or laws whatsoever. In short, it means that we give up everything we have learned about thought from Plato, Aristotle, Leibniz, or Kant (or twentieth-century symbolic logic)-that we “abstract from everything”. This is not to say that we ourselves assume that the principles of Aristotelian (or post-Fregean) formal logic are simply wrong [...]. It is to say that we may not assume at the outset that such principles are clearly correct and determine in advance what is to count as rational.⁸⁴

This feature of philosophy in general concerns to logic specially: “Logic cannot presuppose any of these forms of reflection or laws of thinking, because these constitute part of its own content, and must first to be established within the logic itself”.⁸⁵

As we will see below, this sort of project forces to face up a big philosophical problem. According to these, the beginning of philosophy in general, and of logic in particular, must be completely indeterminate. It is exactly for this reason that logic, Hegel thinks, should begin with “being”. But what next? Houlgate explains: “The method followed by presuppositionless thought is simply to render explicit or unfold what –if anything – is implicit or entailed by the thought of sheer indeterminate being with which it begins”.⁸⁶ But, we should not take for granted that we know already what “to entail” means. As a matter of fact, establishing what does “to entail” mean constitutes part of logic’s own content.

Furthermore, Houlgate adds:

The task of the fully self-critical reader of the *Logic* is thus not to adduce alternative arguments against which to test Hegel’s own but to follow the course

⁸³ HEGEL, EPW § 1.

⁸⁴ HOULGATE, S., *The Opening of Hegel’s Logic*, Indianapolis: Purdue University Press, 2005, p. 30.

⁸⁵ HEGEL, WL I, 35.

⁸⁶ HOULGATE, 2005, p. 40.

of and “advance together with” (*mitfortschreiten*) what is immanent in each category, making sure that Hegel adheres rigorously to what is required by presuppositionless thought. If Hegel does not do this and either fails to draw out the *evident implication*⁸⁷ of a category or moves from one category to another on the basis of extraneous considerations (such as metaphorical association or the simple desire to press on), then he is subject to criticism.⁸⁸

But, what is an evident implication? Maybe in this point Hegel must be read as a logician in Frege's tradition,⁸⁹ as much as he would consider the logic as a “Lingua Universalis” and not as a “Calculus Ratiocinator”.⁹⁰ In any case, I suspect that Houlgate fails to realise an important issue in Hegel's philosophy, namely that someone “not only may, but even must presuppose some acquaintance [*Bekannschaft*] with [logical] objects”.⁹¹ In this sense, K. Westphal writes:

Simply rejecting all such ideas tout court would leave us bereft of term for even posing the problem, to say nothing of solving it [...] Some sort of *prima facie* cognitive abilities and terminology must be granted in order to have a problem and a discussion of it at all.⁹²

So, after all, Hegel does suppose certain use of the expression “logic”, but also certain history bounded to this use and to the interest generated by the object named by such expression. There is certain interest for Truth, and as a matter of fact, it is this very interest, which raises the whole presuppositionless thought issue. That is, only if someone is concerned with Truth, then has any sense to worry about the fact that a belief hinges on an unfounded presupposition. But Hegel holds that Truth is the logic's subject, such as Frege also does.

I think in this point Hegel departs from Kant's view. As we have seen, Kant adopts as a part of a trivial definition of logic that this deals with thought in all its generality. Nevertheless, Hegel argues that this is not a part of a trivial definition of logic, but of a substantive thesis about it, because presupposes that thought and reality go separate ways. Furthermore, Hegel thinks this presupposition turns out to be incoherent: takes for granted that reality stands on one side, and that thought on the other, but as much as thought is outside the reality, the thought is outside the truth; which, nevertheless, is taken as if were true – “an assumption which, while calling itself fear of error, makes itself known rather as fear of the truth”.⁹³

⁸⁷ Emphasis is mine.

⁸⁸ HOULGATE, 2005, p. 41.

⁸⁹ Cf. BLANCHETTE, P., *Frege's Conception of Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁹⁰ Cf. HINTIKKA, J., *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

⁹¹ HEGEL, EPW § 1.

⁹² WESTPHAL, K., *Hegel's Epistemological Realism*, p. 91.

⁹³ HEGEL, PG, 70.

To be sure, Hegel does not reject that logic is the science of thought as such, as a matter of fact he holds explicitly that logic is “the science of pure thought”.⁹⁴ He rather argues that the sense of Kant’s definition by which he concludes that logic is formal 2.2, depends on the presupposition of some conception of thought, which should be examined beforehand, and which is incoherent actually. Hegel does not think that thought were outside of reality, but even thinks that thought is “more real than matter”.⁹⁵

Someone might think that, since Hegel and Kant understand different things under the expression “thought”, then they don’t talk about the same subject and, therefore that all of this is only a discussion about names. Nevertheless, Hegel holds, as we have seen, not only that Kant understands something different than he does under the name “thought”, and therefore under the name “logic”, but that those that Kant considers to be the meaning of “thought” or “logic” is incoherent.

Let us take for granted, in order to elude the incoherence, that logic must deal with something real, and therefore, that whatever thought as such is, it must be real. Maybe the thought were *a part of reality*. But in such a case logic would be psychology. Of course this is not a thesis that should be rejected beforehand. But if logic were psychology, then there should be other science, maybe the philosophy of psychology. So, a presuppositionless philosophy could give away the name “logic”, but nevertheless there would remain a research domain outside the boundaries of psychology, which it has been named “logic” traditionally.

Otherwise, Hegel’s stance is that a presuppositionless philosophy of logic shouldn’t assume as granted any conception of thought, except those that presuppositionless philosophy, paradoxically, should presuppose, namely that thought deals with Truth essentially. Or, better said, the occurrence of thought as an object of presuppositionless philosophy will be justified only as much as thought appears bounded to truth, but on such a way that thought doesn’t stand on one side and truth on the other. Hegel holds that that representation of truth with which presuppositionless philosophy must presuppose some acquaintance is that according to which “*God and He only is the true*”.⁹⁶ That is to say that the kind of representation of truth, which the philosophy may to presuppose, it’s that named by Carnap “no-semantic”.

One of the typically misunderstood topical issues of Hegel’s philosophy is his theory of truth. Indeed has been lined in almost every stance of truth:

⁹⁴ HEGEL, WL I, 57.

⁹⁵ MIRANDA, P., *Hegel tenía razón*, p. 81.

⁹⁶ HEGEL, EPW § 1.

as a correspondentist, a coherentist, a defender of the identity theory, etc. [...] Many of the classical misunderstandings of his interpreters stem out of what it is believe to be his theory of truth [...] Hegel advanced ideas on truth redefining the concept of truth and distinguishing it from correction [...] In the case of correction we are presented with a relationship across statements and the contents that make them part of a true proposition, these are singular cases of truth bearing and truth making. Singular cases, however, are not the whole story for truth: for grasping truth means the process of achieving knowledge of a thing with respect to its essence.⁹⁷

In Hegel own words:

Truth is understood first to mean that I *know* how something *is*. But this is truth only in relation to consciousness [...] mere correctness. In contrast with this, truth in the deeper sense means that objectivity is identical with the concept [...] which means that] an object is true when it is what it *ought* to be.⁹⁸

Hegel, therefore, holds that, from a presuppositionless point of view, truth should be predicated of reality or being in general, and not only of sentential ítems, or of sentential ítems only as much as this are *real*, putting aside whether such ítems has any special syntactic or sematic features. Furthermore, reference to God as the only truth suggests Hegel believes that philosophy must deal with degrees of truth, which are bounded to degree in which something is equal to its concept (Inwood, 434ss).⁹⁹

Here, "concept" is taken as the universal of which the entity is an instance.

References

- BLANCHETTE, P., *Frege's Conception of Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
 BRANDOM, R., *Reason in Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.
 DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris: Vrin, 1987.
 DRAGALINA-CHERNAYA, E., Нуформальные заметки о логической форме. Санкт-Петербург, Алетейя, 2015.
 DUTILH NOVAES, C., "The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal", in *History and Philosophy of Logic*, vol. 32, núm. 4, 2011, pp. 303-332.
 DUTILH NOVAES, C., "Reassessing logical hylomorphism and demarcation of logical constants", in *Synthese*, núm. 185, 2012, pp. 387-410, doi: 10.1007/s1129-010-9825-0
 FERRARIN, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁹⁷ REYES-CÁRDENAS, P., "Contemporary Hegelian Scholarship", p. 18.

⁹⁸ HEGEL, EPW § 213Z.

⁹⁹ INWOOD, M., Hegel, pp. 434ss.

- FESER, E., *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heussentam, Germany: Scholastic Editions, 2014.
- GEACH, P., *God and the Soul*, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1969.
- GÓMEZ TORRENTE, M., "The problem of logical constants", en *Bulletin of Symbolic Logic*, núm. 8, 2002, pp. 1-37.
- HINTIKKA, J., *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- INWOOD, M., *Hegel*, London/New York: Routledge, 1998.
- MACFARLANE J. G., "What does it mean to say that logic is formal?", PhD Dissertation, University of Pittsburg, 2000.
- MIRANDA, P., *Hegel tenía razón*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.
- ODERBERG, D., *Real Essentialism*, London/New York: Routledge, 2007.
- READ, S., *Thinking about logic*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- REYES-CÁRDENAS, P., "Contemporary Hegelian Scholarship", *Tópicos*, núm. 50, 2016, pp. 123-149.
- ROJAS, M., *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aachen: Mainz, 2002.
- STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, München, Paderborn, 1992.
- STERN, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London/New York: Routledge, 1990.
- STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- WESTPHAL, K., *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Educación para la intimidad, la adecuada educación sexual

Education for privacy, proper sex education

VÍCTOR ORÓN

Universidad de Navarra, Navarra
josevictororon@gmail.com

RESUMEN

La educación de la sexualidad está adquiriendo un interés creciente. Aunque perspectivas muy variadas incluso opuestas quieren darle una visión global, y tal vez por ello mismo, existe una clara problematización de la educación sexual. En este artículo en forma de ensayo se intenta responder a la pregunta sobre cuál es el verdadero ámbito para abordar la educación sexual y cuáles tendrían que ser los ejes temáticos de tal educación. Como respuesta a la primera pregunta, se propone la educación para la intimidad, pues sólo en este nivel puede descubrirse la complejidad de la actividad humana que se requiere para poder hablar propiamente de educación. La respuesta a la segunda pregunta plantea una fenomenología de los distintos tipos de amores (familiar, amistad, compañeros, noviazgo, consagración, conyugal, laboral y humanista) para ir descubriendo la temática de la educación para la intimidad.

Palabras clave: educación sexual, intimidad, amor, interioridad, educación para la intimidad.

ABSTRACT

The education of sexuality is acquiring a growing interest. Although very varied perspectives even opposite want to give a global vision, and perhaps for that reason, there is a clear problematization of sex education. This essay article attempts to answer the question about what is the real scope to address sex education and what should be the thematic axes of such education. In response to the first question, privacy education is proposed, because only at this level can the complexity of human activity that is required to speak properly of education be discovered. The answer to the second question poses a phenomenology of the different types of love (family, friendship, partners, courtship, consecration, conjugal, labor and humanist) to discover the theme of education for intimacy.

Keywords: sex education, intimacy, love, interiority, education for privacy.

Recepción del original: 06/03/2019
Aceptación definitiva: 09/11/2019

Introducción

Hoy en día, la educación sexual es un tema educativo considerado obligatorio y sensiblemente polémico¹. Aunque la legislación de muchos países aún no sabe cómo darle forma, la de otros ya lo ha hecho. La educación sexual como tema propio de la educación va surgiendo desde principios de siglo XX y su forma de ser entendida ha sufrido diversas evoluciones y alternativas. Actualmente, incluso posturas encontradas son propensas a entender que la educación sexual no puede ser una mera educación biológica, ni tampoco una educación sobre comportamientos sexuales.² Pero habría que preguntarse si es educativamente adecuado hablar de educación sexual. Insisto en que, aun con muchas discrepancias en las propuestas, todas ellas ven que *la educación sexual es en verdad una educación sobre la forma de relacionarse con los demás*.

El lector está ante un ensayo en su sentido más estricto, esto es, un escrito que versa sobre un tema, preocupándose más por dar una argumentación que defienda una tesis central que por ofrecer datos concretos empíricos. Pero también es un ensayo en el sentido propio de la palabra, ya que se trata de un intento nuevo de comprensión de la educación sexual dentro de un marco mucho más amplio, que es la educación para la intimidad.

La hipótesis central es que educativamente hablando valdría la pena entender la educación sexual como una especificación de la educación para el encuentro asumiendo que la persona es intimidad. Eso implica que no conviene centrarse en la educación sexual propiamente, sino en la educación para el encuentro con la amplia variedad de la tipología de amores. Esto es así porque la educación para el encuentro es la que da el sentido a la educación sexual. La educación sexual aparecerá cuando se traten las dimensiones comportamentales de los distintos tipos de amor.

La educación no debe centrarse en la educación de comportamientos, sino en ayudar a la persona en su crecimiento global. El modelo educativo que

¹ Por ejemplo, se discute si la educación sexual corresponde desarrollarla solo en el ambiente familiar y por los progenitores o si también corresponde a los centros educativos. Cuando se indica que la educación sexual debe quedar circunscrita al ámbito familiar se suele argumentar diciendo que se trata de una cuestión muy personal o que el colegio debe centrarse en enseñar competencias y la familia en educar la persona. No vamos a tratar esa polémica aquí, aunque sí vale la pena indicar que esa diferenciación entre la escuela y la familia, presupone que es posible una educación técnica dejando al margen la persona, y esto sencillamente no existe, aunque se quiera. Ver ORÓN SEMPER, J.V., "Implicaciones de la relación entre el acto de ser y la esencia", en García González, J.A. (Ed.), *Sobre la filosofía de Leonardo Polo, Familia, Educación y Economía*, Madrid: Ideas y Libros Ediciones, 2019, pp. 364-375.

² Ver ORÓN SEMPER, J.V., "Educación sexual personalista", en *Correlatos*, núm. 1, 2018, pp. 105-140.

está detrás es la necesidad de que la persona, constitutivamente social por ser un ser de encuentro, alcance su interioridad y desde ahí se exprese.³

El artículo se desarrolla de la siguiente forma: primero explica esta nueva contextualización de la educación sexual como una educación para la intimidad (el encuentro de interioridades); posteriormente describe qué se entiende por intimidad y, a partir de ello, se pasa a examinar en qué consistiría esa educación para el encuentro de intimidades en una diversidad tipológica de amores. Por último, establece una lista temática que habría que desarrollar para plantear una propuesta concreta educativa.

Este trabajo no pretende resolver todas las cuestiones que puedan surgir. Como ensayo, no pretende dar por cerrado el tema. Por ejemplo, un tema filosófico abierto es cómo se relaciona lo personal con lo sexual. ¿Hasta qué punto lo sexual es identificativo de la persona? ¿Qué quiere decir que el ser humano es un ser sexuado? En el ensayo, estos temas se soslayan porque a nivel educativo es necesario entender lo sexual como constituyente de lo humano para no hacer una educación esquizofrénica.

De la educación sexual a la educación para la intimidad

De igual manera que hay muchas formas de pensar y no parece que tenga sentido limitarse a educar una forma de pensar, no tiene mucho sentido educar una forma de encuentro, el sexual, sin educar para el encuentro. Lo particular, educación sexual, se entenderá mucho mejor si se aborda desde lo global, el encuentro personal. El encuentro personal no se refiere al encuentro social, sino al encuentro entre dos personas, que es la base de la experiencia social. Desde lo global se entiende lo particular y, en las realidades sistémicas, desde lo particular no se alcanza lo global; además, lo particular es muy fácil que se malinterprete. La comparación entre formas de pensar y formas de relacionarnos no es del todo correcta, ya que las distintas formas de pensar pueden darse o no, pero toda forma de encuentro es sexual, no solo en el sentido de que somos seres sexuados, sino en el sentido de que la sexualidad no se limita a la genitalidad sino que impregna nuestro ser, pensar y vivir. En la persona no hay nada que sea de género neutro; nuestra psicología, y la persona entera, está sexualizada en el sentido de que *la sexualidad remite a la incompletitud de la persona entendida aisladamente*. El ser humano es sexual primeramente porque su ser es ser para el encuentro y vive solo en el encuen-

³ ORÓN SEMPER, J.V., "Educación centrada en el crecimiento de la relación interpersonal", en *Studia Polaina*, 2018, pp. 241-262.

tro. Si esta es la raíz más profunda de la sexualidad, el estudio y educación de la sexualidad tendrían que darse en el marco del encuentro interpersonal. En ese sentido, *la persona es primera y radicalmente siempre sexual porque no se entiende fuera del encuentro*. La sexualidad biológica de la genitalidad no puede entenderse fuera de la dimensión radical de la sexualidad. Igual que no tiene sentido estudiar el ojo sin relacionarlo con el cuerpo entero y la actividad del ver y su actividad de ver no puede entenderse al margen del vivir, lo mismo pasa con la genitalidad. Ningún órgano puede estudiarse separado del cuerpo, pues entonces se está estudiando a un cadáver, pero no al ser vivo.

Dado que la sexualidad tiene su raíz en la categoría encuentro, se propone entender la educación sexual dentro de la educación para el encuentro, aunque hablar de encuentro no dice mucho si no se desarrolla con más detalle. En realidad, de relación interpersonal hablan todos los autores. Incluso los que pasan por individualistas, como Descartes, no lo son tanto.⁴ Es decir, si la categoría encuentro se entiende igual que la categoría relación, no hay ninguna novedad ni singularidad en hablar del encuentro. En el presente texto se verá cómo el término encuentro es mucho más que estar en relación.

El problema histórico es que la educación sexual, con más o menos intensidad, siempre ha sido vista a partir de los problemas sexuales, como, por ejemplo, las enfermedades de transmisión sexual. Esto ha impedido un acercamiento tranquilo al tema de la sexualidad. *Evitar problemas no resuelve nunca los temas educativos*. Evitar una enfermedad sexual, para nada resuelve el tema de una buena experiencia sexual. Evitar los problemas de visión no resuelve el tema de cómo educar la mirada. Obviamente, no se está negando el bien social de los médicos oculistas, pero no viene a cuento si se está hablando de educación. Si se quisiera desarrollar un programa educativo sobre la mirada, aprender a mirar descubriendo la belleza de lo contemplado y sorprendiéndose por la emergencia de lo distinto, se podría aceptar que no tiene sentido poner a un médico oculista como director de un programa educativo que quiera educar la mirada humana. La educación de la mirada no descansa en el órgano, el ojo, ni sobre la actividad del ojo, ver, sino sobre la función humana, mirar.⁵ En cambio, no es extraño encontrar a profesionales de la salud dando clases sobre educación sexual o dirigiendo programas educativos desde las áreas de salud, y no desde las de educación. Si se hace eso es porque se admite, sin decirlo, que se entiende la educación sexual como una forma de evitar enfermedades. Cuando se habla de educación, no tiene

⁴ FERRAILO, W., "Individualism and Descartes", en *Teorema*, núm. XVI, 1996, pp. 71-86.

⁵ El término función es muy complicado debido a las diversas formas que tiene de entenderse. En esta exposición, puede entenderse simplemente como la actividad conceptualizada de la vida humana cuando es considerada desde un aspecto concreto, pero comprendiéndose precisamente dentro del sistema global humano.

sentido centrarse en el órgano, aunque no por ello este ha de ignorarse. No tiene sentido educar el ver como actividad del órgano, sino educar la mirada entendida como esa disposición y acogida ante lo contemplado. Al educar la mirada, el órgano, el ojo, realiza su actividad permitiendo que veamos de una forma determinada. Se podría hacer la argumentación de forma similar partiendo de los órganos genitales.

El tema educativo no se debe centrar en evitar enfermedades ni en educar la sexualidad, sino que, al educar el encuentro personal, se desarrollan la sexualidad y la actividad de los órganos genitales de una forma concreta. Además, una consideración detallada de la realidad sexual del ser humano impide entender la realidad corporal sin todos los elementos que convergen en la complejidad de la vida humana.⁶

Podría parecer que educar para el encuentro resulta demasiado general para referirse a la educación sexual. Sería como decir que educar para vivir incluye educar la mirada, lo cual afecta al ojo. Sin duda, es cierto, pero parece que tiene sentido hablar de educación de la mirada, al ser un tema lo suficientemente amplio como para considerar todos los elementos de la complejidad humana a través de él. De forma similar, si se consideran los órganos genitales, no es necesario acudir a la categoría encuentro, sino que es suficiente con la categoría intimidad para hacer presente la complejidad humana. El mirar presupone el vivir y la intimidad presupone el encuentro. La sexualidad toma especial protagonismo cuando se habla de relaciones íntimas. Aunque, estrictamente, el encuentro de intimidad no es sinónimo de relaciones sexuales íntimas, pero *no tiene sentido hablar de relaciones sexuales íntimas al margen de un encuentro de intimidad, pues sería desligar el comportamiento de la globalidad del acto humano*. El acto humano es mucho más que comportamiento. Por tanto, será necesario explicar qué es la intimidad, por ser esta la mejor forma de entender la peculiaridad de la categoría encuentro en el ser humano, a la par que implica una antropología concreta. El encuentro, en el caso del ser humano, se concreta en el encuentro de intimidades.

Órgano	Actividad	Función
Ojo	Ver	Mirar
Genitales	Sexualidad	Intimidad

Centrarse en la educación para la intimidad y no en la educación sexual tiene la ventaja de entender la actividad del órgano en relación con la globa-

⁶ ORÓN SEMPER, J.V.; GÜELL PELAYO, F., *Persona, biología y sexualidad*, Madrid: Digital Reasons, 2017.

lidad de la persona y su crecimiento. ¡Qué mejor ámbito para educar que el del crecimiento! La educación busca que la persona crezca y precisamente a través de y para la relación interpersonal.⁷

Para comprender mejor qué es la educación para la intimidad, hace falta reflexionar más sobre la tabla anterior. Si, por un lado, el ver solo puede entenderse en relación con el órgano (el ojo), por otro lado, el mirar hace referencia a una serie de cosas que lo superan con creces. Por ejemplo, a la actitud en la mirada, la intención de la mirada, la búsqueda de lo bello, etcétera. El mirar solo se entiende desde la complejidad del acto humano con todo lo que ello implica. De forma similar, la educación para la intimidad es el verdadero marco para la sexualidad, y la educación para la intimidad comporta una serie de aspectos que no tienen que ver con el órgano en sí, sino con la complejidad de la persona. Toda esa complejidad se hará presente en el texto a partir del estudio de los distintos tipos de amor.

No tiene sentido desarrollar un programa educativo centrado en un solo aspecto de lo humano, ya que, en el mejor de los casos, lo que se llegará a tener es una persona entrenada, pero no una persona educada (Peters 1966, 1967).⁸ La educación solo puede ser de la persona, no de un aspecto de la persona. En tal caso habría que decir que no existe la '*educación sexual*', sino la '*educación de la persona a partir de su realidad sexual*'. Y eso es lo que se propone en el presente trabajo al hablar de la educación para la intimidad. Cada cosa se entiende en su contexto y la sexualidad se entiende en el contexto de la intimidad.

En este artículo, el término intimidad está inspirado en Erikson, quien lo centra en la época de la vida de la juventud y lo entiende como término opuesto al aislamiento, ya que la intimidad permite el encuentro estrecho de identidades. Se podría pensar que *la intimidad es precisamente un crecimiento de la identidad por la unión de dos identidades*. Aislamiento, dominio de uno sobre otro o promiscuidad son fracasos de la unión de identidades en la intimidad. La intimidad en Erikson es una reelaboración y crecimiento de la identidad. Este es el contexto cuando se haga referencia a intimidad.

Por último, hablar de educación para la intimidad en lugar de educación sexual tiene la ventaja añadida de abordar el mismo tema, pero desde un ámbito no problematizado. Hoy en día, hablar de educación sexual es ya predisponer, pues, tristemente, la sexualidad suena a problema y, de hecho, históricamente

⁷ ORÓN SEMPÉR, J.V., "Educación centrada..."

⁸ PETERS, R.S., *Ethics and education*, New York: Routledge, 1966; PETERS, R.S., "What is an Educational Process", en PETERS, R.S. (Ed.), *The concept of education*, London: Routledge & Kegan Pau, 1967, pp. 1-23.

así ha sido. Hablar de educación para la intimidad evoca la realidad sexual, pero la sitúa en un contexto más amplio y menos problematizado.

La intimidad, una forma de entender qué significa ser persona

El término intimidad se asocia en el mundo del derecho con privacidad⁹ y, desde algunas posturas filosóficas, con un lugar al que nadie accede. Sin embargo, desde la psicología, se ha visto también como lugar de encuentro. Erikson lo proponía como el reto propio de la juventud: saber desarrollar encuentros de intimidad. Esto capacita a la persona para vivir el amor y el afecto; de lo contrario, lo que vive es el aislamiento. De forma previa a este reto de la intimidad, Erikson señala que el reto de la adolescencia es el de la identidad. Si el reto de la identidad se resuelve satisfactoriamente, la persona quedará constituida con capacidad de afecto y fidelidad, que según dicho autor son requisitos para vivir bien el reto de la intimidad.¹⁰ Luego, *la evolución natural de la identidad es la intimidad*.

Pero mucho antes que Erikson, San Agustín entendió la intimidad como un lugar de encuentro: “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”.¹¹ La intimidad no es una relación cognitiva y alejada, sino una relación personal amorosa.¹² Se va a desarrollar esta visión de la intimidad como encuentro de dos personas en toda su radicalidad y transcendencia partiendo de autores como Robert Speamann (2000), Leonardo Polo (1998, 2007) y Emmanuel Levinas (1993).¹³

La vida de la persona es encuentro íntimo. La persona es el ser que es y se desarrolla en el encuentro de intimidades. Decir que la persona *es* intimidad significa que su mejor descripción (la persona no se puede definir) es que *la persona es, existe y vive por el encuentro de intimidades*. Hemos nacido en y para el encuentro íntimo entre las personas. En esto se juega el sentido de nuestra vida y existencia. La intimidad no es un lugar (aunque de forma

⁹ MARTÍNEZ DE PISÓN, J., “Vida privada e intimidad: implicaciones y perversiones”, en *Anuario de filosofía del derecho*, núm. XIV, 1997, pp. 717-738.

¹⁰ ERIKSON, E.H., *Identity: youth and crisis*, New York: W.W: Norton, 1968.

¹¹ *Confesiones*, III, 6, 11.

¹² FLAMARIQUE, L., “La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger”, en *Anuario filosófico*, núm. 49, 2016, pp. 317-338.

¹³ SPAEMANN, R., *Personas*, Pamplona: EUNSA, 2000; POLO, L., *Antropología transcendental. Tomo I. La persona humana*, Pamplona: EUNSA, 1998; POLO, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, 6ª ed., Madrid: RIALP, 2007; LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Colección Caparrós editores, 1993.

metafórica y para simplificar se suela referir así), ni es una cosa, ni es una función que pueda ejercitarse o no. La intimidad es lo más radical de la persona, porque la persona es intimidad. Intimidad es otra forma de nombrar a la persona. Hablar de intimidad es indicar que la identidad personal se juega en el encuentro íntimo de identidades. La intimidad le da a la identidad su verdadero contexto pues le muestra que no es término que pueda ser entendido individualmente. *Si en las cosas la identidad es distinción, en las personas es un encuentro. En ese sentido, la intimidad es el crecimiento de la identidad.* Si la identidad en la adolescencia requiere de una necesaria distancia para saber quién es uno, y solo uno puede dar la respuesta a la pregunta ¿quién soy?, al llegar a la juventud, la intimidad le muestra a la identidad que esa pregunta solo encuentra sentido al responder a otra: ¿Quién soy en el encuentro con el otro? *Persona es el ser que vive en el encuentro de intimidades y esa es su identidad. La identidad podría ser también entendida como la conciencia que se tiene de la propia intimidad como encuentro.* La intimidad nos permite ser persona debido a que nos hace radicalmente abiertos, sensibles y receptivos a la intimidad del otro. *La intimidad es lo que más me identifica, pero lo que menos me encierra en mí,* porque hablar de intimidad es siempre hablar de encuentro. Sin la categoría encuentro no se puede acceder a la intimidad, ya que ésta no es un repliegue sobre uno mismo, sino la sorpresa de descubrirme encontrándome con otro. El encuentro de intimidades es constituyente de nuestro ser personas. No se crea la persona y luego se relaciona, sino que la relación en intimidad es lo constituyente de la persona. La presencia del otro rompe toda conciencia que se tenía de uno mismo y hace sentirse descubierta ante el otro; la propia intimidad y la suya quedan expuestas y la conciencia de esa exposición y su resolución cristaliza en la propia identidad.

Si se entiende de esta forma el término intimidad, educar para la intimidad no es otra cosa que educar para ser persona en el encuentro con las personas, ya que la persona es lo más singular que hay, y eso permite su individuación, aunque la persona no es individuo. Hablar de individuo, en el caso de las personas, solo tiene sentido como referencia a su singularidad, pero estrictamente hablando no existe la persona-individuo. Paradójicamente, nunca hubiera podido crearse una persona sola, sino que solo existen las personas. La persona individual, en el sentido de aislada o independizada, es algo de lo más absurdo y el mayor contrasentido. *Una persona que busca la independencia se está suicidando.* Una persona sola hubiera sido el mayor fracaso. Por eso, el aislamiento y el rechazo personal suponen literalmente matar a la persona. *Una educación para la intimidad centrada en la reflexión sobre uno mismo es un absoluto contrasentido.* Educar para la intimidad es educar por y para el encuentro que nos constituye en lo que somos y, por eso, el tema de la identidad no puede entenderse al margen

de la intimidad. La pregunta por la identidad, ¿quién soy?, es en verdad la pregunta de: ¿Quién soy en la relación contigo? Las relaciones de las que se está hablando no son relaciones de orden meramente psicológico; así sería la consciencia que uno tiene de ellas (así lo entiende Parfit); sino que las relaciones son ontológicas y, en ese sentido, las relaciones personales son constituyentes del ser y para siempre. Salvar la relación es salvar a la persona; y negar la relación con una sola persona es un lujo demasiado caro, porque *o todos somos personas o nadie es persona*. La persona es un término absoluto pues no admite ningún cuestionamiento. La persona no puede dejar de ser persona. Ser absoluto no quiere decir independiente, ya que la persona es relación. Ser absoluto quiere decir que ninguna coyuntura rompe la relación. Si salvar la relación es salvar a la persona, *la relación interpersonal se salva por el agradecimiento y la reconciliación*, que permiten afirmar que el otro es persona con independencia del contexto (agradable o desagradable).¹⁴ Decir que la persona *es* relación permite descubrir que la persona siempre puede crecer, ya que una relación no se agota nunca por ser precisamente relación de intimidades. Por ello, la intimidad también es lo que hace que crezcamos siendo más intensamente lo que somos, y, por tanto, tenemos que partir siempre desde las experiencias de encuentro que ya vivimos. La intimidad es nuestro crecimiento. *Crecimiento se entiende como ser plenamente lo que ya se es*. Y lo que somos es seres de encuentro de intimidades, luego, *el crecimiento no puede ser otra cosa que la intensificación o maximización de la relación, lo cual se consigue por el agradecimiento y la reconciliación*.

Educar para la intimidad es educar para vivir como personas. La persona no vive de cualquier forma sin traicionar lo que es, aunque no puede dejar de ser lo que es. *Educar para la intimidad es hacer que todo acto de la persona sea un encuentro de intimidades* para que no malogremos lo que somos y así poder crecer en lo que somos, siendo más intensamente lo que ya somos. ¿Cómo podemos actuar para que en todo acto se dé ese encuentro constituyente? Como criterio general, una educación para la intimidad debe ayudar a que la persona:

- Se descubra como ser de intimidad en el encuentro que le constituye en lo que es.
- Pueda actuar desde su interioridad, transformando el mundo para el encuentro de intimidades.

¹⁴ ORÓN SEMPER, J.V., "UpToYou: identidad, agradecimiento y reconciliación para una sociedad del encuentro y la paz", en *Cultori dell'Incontro*, núm. 1, 2019, pp. 48-67.

Caracterizando la educación para la intimidad a través de los tipos de amor

Si el órgano (ojo o genitales) se entiende en la función vital donde acontece (mirar o intimidad) y la función es más que la materialidad del órgano, entonces hay que entender el órgano desde la función y no la función desde el órgano. Lo que se está queriendo señalar no es un orden entre el órgano y la función, debido a que es imposible entender órgano y función de manera independiente. En sí, no existe ningún órgano sin función, pues cuando se estudia el órgano sin la función, ya no se estudia un órgano, sino una parte de un cadáver. Al mismo tiempo, no existe función sin su órgano, salvo en el caso de una conceptualización teórica. El órgano solo existe en el ser vivo y, por tanto, en la función.¹⁵ Es, por tanto, necesario aplicar una visión global y sistémica, ya que, desde la globalidad, se entiende mejor la particularidad. Para ello, a continuación, se describen diversos elementos de la intimidad para poder identificar los temas que deberán ser tratados en un programa educativo sobre la intimidad y, al desarrollar esos temas, emergerá de forma natural toda la realidad sexual del ser humano.

Se intentará profundizar en la intimidad a través de la categoría amor. Para ello, se propone entender el amor, no como una acción, sino como una forma de referirse a lo que la persona es y vive. La persona ama porque primeramente es amor. Con tranquilidad, puede aceptarse que amar implica dar y recibir y que, tomado en toda su profundidad, lo entregado y recibido de verdad es “uno mismo”. *Decir que la persona es amor es lo mismo que decir que la persona es entrega y acogida de intimidades.* Y todo regalo-objeto se entiende como un símbolo de lo verdaderamente regalado: uno mismo. La entrega del cuerpo en sus múltiples formas es más que símbolo de la entrega personal. El término preciso no sería símbolo, sino sacramento, entendiendo el *sacramento como el símbolo que contiene lo que significa.* Hablar de sacramento asegura entender que el acto humano no es mero comportamiento, sino que en el comportamiento está presente la intimidad. *Todo acto humano es sacramental, pues en todo comportamiento, la intimidad está en juego.*¹⁶ Esto aumenta, y mucho, la tensión sobre lo que significa el acto humano, pero ese es su verdadero contexto, ya que, de lo contrario,

¹⁵ Para profundizar sobre la relación entre el órgano y la función, ver ORÓN SEMPER, J.V.; ALONSO-BASTARRECHE G., “Functionalization: A New Way of Looking at the Relationship Between Structure and Function in the Brain”, en ALONSO, G.; VARGAS, A.; VAN SCHALKWIJK, D. (Eds.), *Transcendence and love for a new global society*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017, pp. 57-74.

¹⁶ Afirmar esto implica tener que tratar temas como la reacción involuntaria, la responsabilidad legal o la conciencia del acto. Pero interesa dejarlos de lado por el momento para centrar el artículo.

habría que justificar cómo pueden intimidad y comportamiento proceder con independencia, lo cual rompería la unidad de la persona.

Lo primero no es que la persona ama, sino que la persona es amor, debido a que acontece por una entrega y una recepción. Gracias a que la persona es amor, puede amar, y aunque odie no puede dejar de ser amor. Decir que la persona es amor es lo mismo que decir que las personas se necesitan mutua y constitutivamente.¹⁷ Visto así, amor e intimidad se reclaman. Cualquier encuentro interpersonal solo puede darse en clave de amor para que ese encuentro suponga crecimiento y, en tal sentido, todo encuentro requiere que las dos intimidades se encuentren. Si en el encuentro entre personas, estas no se aman, se está matando la intimidad. Luego, a través de la reflexión sobre el amor, se puede caracterizar la intimidad, como se ve a continuación.

Es fácil encontrar un ejemplo muy humano y paradigmático de lo que es entender la persona como el ser de encuentro de intimidades: *el acto de amor conyugal*. El acto de amor conyugal es el acto donde dos personas quedan absolutamente expuestas en su intimidad y, por tanto, se evidencia la mayor fragilidad humana hasta tal punto que uno descubre que el otro podría matarle, pero, en cambio, lo que vive es que el otro se le entrega y, en el abrazo de intimidades, los dos se hacen uno. Esta experiencia de ser *uno* permite identificar más nítidamente la identidad de cada uno, pues uno es el-acogido-entregado. Lo que está detrás de esta propuesta es una conceptualización concreta del término integrar, ya que integrar, identificar, diferenciar y crecer son conceptualizaciones del mismo acontecimiento desde puntos de vista distintos.¹⁸

Ha aparecido un término fundamental para entender la intimidad; este es la fragilidad. Si se busca en las bases de datos de publicaciones científicas, la fragilidad queda caracterizada de forma negativa.¹⁹ Sin embargo, examinada desde la filosofía de Levinas, la fragilidad que presenta la desnudez del rostro del otro, ciertamente lo expone, pero, al mismo tiempo, es el rostro

¹⁷ ORÓN SEMPER, J.V., "Los sentimientos en los actos de amor", en CASALES GARCÍA, R.; BLANCAS BLANCAS, N. (Eds.), *La esencia del amor*, México: Tirant lo Blanc, 2017, pp. 251-252.

¹⁸ ORÓN SEMPER, J.V., "Consecuencias de la dinámica de la integración de Leonardo Polo sobre la acción humana, la cognición y los sentimientos", en *Cuadernos de pensamiento español*, núm. 57, 2015, pp. 201-217; ORÓN SEMPER, J.V., "Leonardo Polo's Integrative Dynamic as a Philosophical Framework for Understanding Neuroscience", en *Journal of Polian Studies*, núm. 2, 2015, pp. 109-133; ORÓN SEMPER, J.V., "Nueva propuesta de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento", en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, núm. 16, 2016, pp. 91-152; ORÓN SEMPER, J.V., *La integración emocional en el desarrollo adolescente. Aportaciones de la neuropsicología y la filosofía de Leonardo Polo*, University of Navarra, 2017; AKRIVOU, K.; ORÓN SEMPER, J.V.; SCALZO, G., *The Inter-Processual Self. Towards a Personalist Virtue Ethics Proposal for Human Agency*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

¹⁹ ÁVILA MORALES, J.C., "Consideraciones de la fragilidad humana frente a la conducta moral del medico", en *Revista Med*, vol. 25, núm. 2, 2017, pp. 117-125.

desnudo lo que rompe toda consciencia y revela su humanidad. Su frágil vulnerabilidad es su fuerza porque es lo que impide que sea convertido en un objeto.²⁰ Sin la fragilidad, no puede entenderse al ser humano. El ser humano es el ser más frágil sobre la tierra y querer evitar su fragilidad es lo mismo que hacerle perder su humanidad. Hablar así de la fragilidad muestra que esta no se entiende como limitante sino como posibilidad. Desde la mera biología no puede entenderse el término fragilidad que se está exponiendo. A nivel biológico correspondería hablar de debilidad, pero esta no es lo mismo que la fragilidad. La fragilidad evita que el ser humano pueda ser cosificado, *su fragilidad revela que lo que sustenta a la persona y lo que la constituye como tal no es algo que la persona tiene, sino lo que esta es.*²¹ Si el ser se lo debiera al tener, la persona podría ser objetualizada y podría ser destruida. Sin embargo, la fragilidad de la persona muestra que lo que es no se lo debe a lo que tiene, pues, aunque se le puede quitar todo, incluso la vida, la persona se resiste a ser negada, pues incluso muerta reclama responsabilidad: ¿Por qué lo hiciste?

Winnicott, psicoanalista, decía que la búsqueda de ser y sentirse independiente e invulnerable es un signo de algo insano²² y que los problemas de identidad se relacionan con la búsqueda de auto-defensa.²³ Una mala experiencia de relación madre-hijo es la que está en la base de que el hijo tenga miedo a depender de otro y, por eso, busque el control y la seguridad,²⁴ ya que, en el fondo, se trata de un tema de confianza.²⁵ El ser humano no sería intimidad, no sería persona, si no fuera tremendamente frágil.²⁶ *Frágil quiere decir accesible.* El ser humano es persona porque es accesible a otra persona y lo es gracias a su fragilidad en la que ha sido creado. Por eso ver al otro rompe toda consciencia y tranquilidad, pues no solo se ve su cuerpo, sino que se ve a él o ella. Es tan accesible que se podría decir que es transparente. Que un ser humano muestre fuerza sobre otro ser humano, no puede ser sino a costa de pérdida de humanidad tanto propia como ajena. La fuerza está para proyectarla sobre el mundo, ya que transformamos el mundo para hacerlo un lugar de encuentro. Una fuerza de una persona proyectada sobre

²⁰ LEVINAS, E., *Humanism of the other*, Illinois: University Press, Urbana, IL, 2006.

²¹ Detrás de esto está la distinción entre el acto de ser y la esencia que formuló Santo Tomás y que otros tantos autores han usado para mostrar que la persona es más que la mera naturaleza. La persona tiene naturaleza y los animales son su naturaleza. Esto permite a la persona actuar sobre su naturaleza. La naturaleza sería débil, pero la persona es frágil, porque no puede sustentarse a sí misma de forma, sino que existe por referencia a otra persona.

²² WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from. Essays by a psychoanalist*, London: Penguin books, 1986, p. 21.

²³ WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from...*, p. 33.

²⁴ WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from...*, p. 125.

²⁵ WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from...*, p. 113.

²⁶ Esto no quiere decir que sea la fragilidad lo que nos constituye en personas, sino que la persona humana ha sido creada en fragilidad. La fragilidad es connatural a la forma como la persona ha sido creada.

otra persona reduce las personas a animales, luego la educación para la intimidad necesitará tratar con detalle cómo la fragilidad permite el encuentro humano y cómo la violencia sobre el otro impide la humanidad. Pero para no tratarlo abstractamente, convendrá trabajar el binomio fragilidad-fuerza en la relación familiar vivida en el pasado y en el presente porque, como luego volverá a salir, esta es la base de toda futura relación. Será un tema también de la educación para la intimidad, la contraposición búsqueda de control y dinámica de confianza.

Como el mejor ejemplo con el que se cuenta para entender la educación para la intimidad es el del amor conyugal, se estudiará con detalle ahora. El adjetivo conyugal sirve para poder afirmar que el encuentro entre dos personas, para que estas puedan vivirlo como personas, necesita ser entendido en clave de amor. *El amor hace significativo todo acto y su ausencia hace que todo acto sea aburrido y absurdo.* Si el amor es acto naturalmente relacional de las personas, entonces no puede ser que dos personas se vean como personas y no se enamoren. "El enamoramiento sería el sentimiento efecto que se produce cuando el amor personal se actualiza en otra persona que le permite (a uno) ser lo que está llamado a ser".²⁷ Por eso, en la educación para la intimidad será crucial preguntarse: ¿Cómo se ve al otro? ¿Cómo el otro es pensado y caracterizado? El enamoramiento será el indicador que nos sirve para descubrir que he visto al otro en cuanto persona. Pero cualquier indicador no es garantía inmediata y, en este caso, el enamoramiento no garantizaría de por sí que se ha visto al otro como persona. Es decir, si veo al otro como persona, siempre me enamoro de ese otro, pero enamorarme de alguien no quiere decir que le vea como persona. Incluso puedo malenamorarme si me enamoro de algo (cosa, ideal, proyecto, ...) y no de alguien o, incluso, alguien se malenamora cuando no se sabe si ama al otro o al otro idealizado. Si uno se enamora de la idealización del otro, no se enamora de alguien sino de algo. De ahí al fanatismo hay poco trecho. El enamoramiento sería algo así como el correlato emocional del acto de amor, del vivir amando.²⁸ A distintos tipos de amor, les corresponderían distintos tipos de enamoramiento. Luego aparecen ya dos temas más para la educación para la intimidad: las formas de mirar, considerar y relacionarse con el otro y qué es el enamoramiento.

Con la forma de hablar del enamoramiento se descubre que no se está hablando de la mera experiencia afectiva de dos enamorados. En tal sentido, para estudiar el enamoramiento será necesario desafectivizarlo para no deformar el amor y el mismo enamoramiento. Si el enamoramiento es el correlato emocional del amor, pero el amor antes que actividad es ser de la persona

²⁷ ORÓN SEMPER, J.V., "Los sentimientos en los actos de amor", p. 252.

²⁸ ORÓN SEMPER, J.V., "Los sentimientos en los actos de amor".

que se expresa, entonces, según la variedad de expresiones de amor en acto, surgirá una variedad muy grande de enamoramientos. La visión tradicional afectiva del enamoramiento se corresponde con lo que luego se presenta como noviazgo. Pero el enamoramiento no se circunscribe al noviazgo, sino que es correlato del amor. Luego donde hay amor, habrá enamoramiento y la tipología del enamoramiento dependerá de la tipología del acto de amor. La diferencia y la relación entre el amor y el enamoramiento es la misma que la distinción y la relación entre un acto humano y las emociones.²⁹ Esto implica entender las emociones como fruto del actuar humano³⁰ y entender el amor emanado desde el mismo ser personal y no como un exclusivo acto de la voluntad.

Hablar del amor conyugal como el mejor ejemplo nos permite usar el término amor y enamoramiento para la base de la relación humana, a la par que nos muestra que hay muchas formas de amar. Se podría decir que hay tantas formas de amor como formas de vivir el encuentro de intimidades. Será parte de la educación para la intimidad descubrir las distintas formas de amar en función de las distintas formas de vivir el encuentro de intimidades. A distintos tipos de relación, distintos tipos de encuentro de intimidad y distintas formas de vivir el amor, pero en todo caso, o bien el encuentro es un encuentro de intimidades y de amor o bien no es un encuentro personal.

El amor conyugal es paradigmático por la simple razón de que es el amor de mayor exposición de la intimidad aquí en la tierra y lo es gracias a que es el acto más libre y frágil. Después de haber analizado la fragilidad, conviene profundizar un poco sobre el tema de la *libertad*. El amor conyugal es el acto más libre que existe porque no viene marcado por la naturaleza, aunque sea natural casarse. La naturaleza hace referencia a lo recibido. No solo hemos recibido cuerpo, sino también cultura y familia. Aunque la cultura puede entenderse al margen de una persona concreta, parece importante señalar que todo lo recibimos culturalmente. Es decir, si bien es cierto que nuestra naturaleza no es un producto cultural, también es cierto que hemos recibido y percibimos nuestra naturaleza de forma cultural. En la familia, hemos recibido personas y todas esas personas necesitan ser acogidas. Acoger es más que recibir: *acoger es reconocer agradecidamente que el otro es parte de mi identidad*. Sin embargo, el amor conyugal no se da con una persona recibida (familia), sino con una persona encontrada y, además, en su mayor expresión de encuentro. La libertad es fundamentalmente libertad para el encuentro, así que, a mayor entrega, mayor libertad. El ser humano no tiene libertad, sino que *es* libertad,

²⁹ Otros autores hacen otro tipo de asociación pues relacionan amor a un acto de la voluntad y el enamoramiento a los sentimientos.

³⁰ ORÓN SEMPER, J.V., *Neuropsicología de las emociones*, Madrid: Pirámide, 2019, p. 219.

de forma semejante a la de que el ser humano *es* amor. Cuando se dice que se *es* libertad se refiere a lo que la persona es, mientras que decir que se *tiene* libertad es referirse a la naturaleza de la persona.³¹ Hablar de que la persona *tiene* libertad es entender que libertad significa estar libre de impedimentos o restricciones. Pero decir que la persona *es* libre, expresaría que la persona es radical novedad absoluta que nunca se agota en ninguna presencia o actualidad y, por tanto, la libertad, permite la inagotable expresión de sí misma, dado que su naturaleza no le agota y su ser es mayor que su existir. La libertad remite a que la intimidad de la persona es fuente permanente de novedad. En la medida en que la persona se entrega, evidencia y descubre su libertad, al mismo tiempo que hace crecer la libertad; si se entrega inagotablemente, solo puede ser porque es libre. Una libertad que se acabara no sería libertad. Por eso libertad en el ser humano es libertad para la entrega. En el animal, como su ser y su existir coinciden, ser libre será ser libre de limitaciones para que su naturaleza se desarrolle. Pero en el ser humano, esto es poco. Gracias a que la persona es libre, puede disponer de sí y entregarse, pero no puede disponer de la libertad pues no puede dejar de ser lo que es. El amor conyugal es amor con una persona que se cruzó y rompió todo tipo de consciencia que se tenía de la realidad, ante la cual todas las defensas caen y uno vuelve a nacer porque se abre a la novedad y, gracias al encuentro, descubre que el otro le abre a una nueva vida que saca lo mejor de sí mismo y ayuda a que uno sea realmente quien es. Y no es que uno se vea capaz de todo, sino que vale la pena enfrentarse a todo por salvar ese amor. Por ello, la educación para la intimidad deberá tratar el tema de la libertad para la entrega y el tema de la capacidad de actuar con fuerza sobre el mundo y no sobre la otra persona.

El tema de la libertad se relaciona con el tema de la *gratuidad* y eso permite relacionar el amor conyugal y el amor familiar. Que el amor conyugal sea paradigmático por ser el espacio donde se da una mayor libertad y fragilidad, no implica despreciar otros tipos de amores, como por ejemplo *el amor familiar*. De hecho, sin la experiencia del amor familiar, no podrá vivirse el amor conyugal como acto libre y frágil. Se podría decir que el amor familiar es la mejor escuela de amor porque es el espacio más gratuito en el que nos movemos. La gratuidad de la relación familiar permite la mayor sinceridad de los actos y, por ello, ese es el mejor lugar donde podemos conocernos y, sobre todo, conocer nuestra interioridad. El amor familiar se garantiza por la gratuidad, esto es, por su no dependencia de los resultados de nuestros actos. En otros muchos tipos de amor, por ejemplo, en el amor de amistad o el amor de los compañeros de trabajo, uno descubre que los resultados de sus actos pueden afectar a la relación, en el sentido de que se puede distanciar o rom-

³¹ El primero es el nivel transcendental de la persona y el segundo el nivel esencial.

per una relación. No es que esto no pueda ocurrir en una familia; de hecho, tristemente ocurre, pero si la base familiar es buena, el niño vive la garantía de que por mucho que se enfaden sus padres, al final del día su madre o su padre le pondrán en la mesa un plato de comida. Esa estabilidad y solidez de la experiencia familiar que el ser humano necesita vivir reviste la familia de gratuidad. Esta gratuidad e incondicionalidad permite que el niño sea más libre en sus expresiones. En ese sentido, la familia es el mejor sitio para conocernos a nosotros mismos y para aprender la lección más importante de la vida: aprender a amar, aprender a ser personas. “El juego familiar es la mejor preparación para la vida”³² y los amigos y la sociedad misma se entienden por extensión de la familia,³³ pues la experiencia familiar configura la estructura y función del cerebro del niño para toda su vida.³⁴ Por ello, la educación para la intimidad deberá ayudar a que la experiencia familiar sea un lugar para autoconocerse y para hacer ensayos de amor.

Pero la dimensión familiar del amor pone de manifiesto otro tema a trabajar en la educación para la intimidad: *la vida como finalidad en sí misma* y no por la utilidad que se le pueda sacar. El ser humano es muy práctico e inteligente y saca utilidad a todo. También a la familia se le puede sacar mucha utilidad, tanto material como psicológica, pero esa utilidad nunca explica la vida en familia. Vivir en familia se justifica por la misma vida familiar. Así se produce una necesaria tautología: se vive en familia porque se vive en familia. No hay un motivo, razón u objetivo del vivir en familia que no sea la misma vida familiar. La familia se explica y se justifica a sí misma. Esto es así por ser un espacio gratuito. La familia no se debe a nada que no sea ella misma. El bien social de la familia no justifica la familia; la familia se justifica a sí misma y por eso es un bien social porque nos enseña a actuar gratuitamente, no esperando nada más allá de la acción. La acción se justifica por ser la forma que permite el encuentro interpersonal de intimidades y es el encuentro lo que da valor a la acción.

Muchos amores conyugales fracasan porque no ha habido madurez suficiente en el amor familiar vivido en el pasado. Porque se sabe que los modelos de relación aprendidos en la familia luego acaban siendo proyectados en

³² WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from*, p. 139.

³³ WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from*, p. 150.

³⁴ TOTTENHAM, N.; SHAPIRO, M.; TELZER, E.H.; HUMPHREYS, K.L., “Amygdala Response to Mother”, *Developmental Science*, vol. 15, núm. 3, 2012, pp. 307-19. doi: 10.1111/j.1467-7687.2011.01128.x; por ejemplo, NELSON, H.J. et al., “Neurological and Biological Foundations of Children’s Social and Emotional Development: An Integrated Literature Review”, en *Journal of School Nursing*, núm. 30, 2014, pp. 240-250. doi: 10.1177/1059840513513157; PERRY, R.E. et al., “Neurobiology of Infant Attachment: Attachment Despite Adversity and Parental Programming of Emotionality”, en *Current Opinion in Psychology*, núm. 17, 2017, pp. 1-6. doi: 10.1016/j.copsyc.2017.04.022

las futuras relaciones de pareja de adulto.³⁵ Muchas relaciones heridas con el padre o la madre son proyectadas sobre las relaciones de pareja y, en cada discusión matrimonial, se descubre un reflejo de heridas de relaciones familiares no curadas. Parece que son dos adultos que discuten, pero en verdad, son dos niños que no se saben encontrar.

Momento en el que se surgen como tema las distintas tipologías del amor

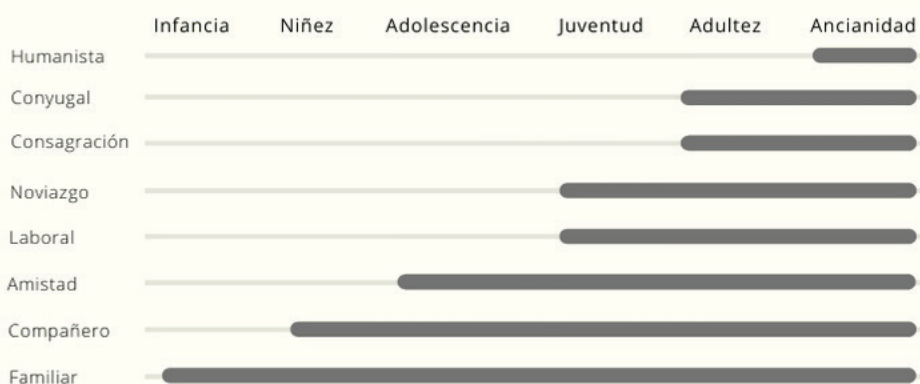


Tabla de elaboración propia.

Todos los tipos de amor nos muestran detalles del amor y nos permiten saber qué significa ser persona. Por ello, todos los tipos de amor deben estudiarse. Todos son necesarios. El amor de amistad es el primer espacio de libertad, ya que los amigos no son naturaleza (recibidos) con tanta fuerza como lo es la familia. El amor de amistad permite que la persona adquiera unos estilos de relación de sinceridad en la expresión, acogida respetuosa del otro, gratuidad de la relación, perseverancia en el sufrimiento y entrega ¿conjunta? a acciones

³⁵ HAZAN, C.; SHAVER, P.R., "Romantic love Conceptualized as an Attachment Process", *Journal of Personality and social Psychology*, núm. 52, 1987, pp. 511-524; COLLINS, N.L.; FEENEY, B.C., "A Safe Haven: An Attachment Theory Perspective on Support Seeking and Caregiving in Intimate Relationships", *Journal of Personality and social Psychology*, núm. 78, 2000, pp. 1053-1073; COLLINS, N.L.; FEENEY, B.C., "Working Models of Attachment Shape Perceptions of Social Support: Evidence from Experimental and Observational Studies", *Journal of Personality and social Psychology*, núm. 87, 2004, pp. 363-383; COHEN, A.; EAGLE, M., "Prediction of Relational Functioning from Attachment in Adult Romantic Relationships", en *Journal of the American Psychological Association*, núm. 53, 2005, pp. 1331-1333.

que hagan bien a otros. Estas características de la amistad deberían ser tratadas en una educación para la intimidad. Lo singular del amor de amistad es que es el *amor de la igualdad* es el amor que busca hacer iguales a los que se encuentran. La amistad emerge en forma del grupo de amigos, lo cual aparece sobre los 9 años, pues a esa edad el niño descubre que ir con el grupo de amigos supone asumir la intencionalidad del grupo como grupo.³⁶ Esta experiencia se desarrollará en la adolescencia, afectándole con claridad en la configuración cerebral y personal.³⁷ El *amor laboral* o el amor de los compañeros de trabajo son fundamentales para aprender a usar nuestra *fuerza desplegada sobre el mundo como un medio para el encuentro interpersonal*. Esto ya nos da una pista de que la educación para la intimidad recibe diferentes acentos según la edad de la persona y se podría pensar en tratarlo como un tema añadido:

Estos amores podrían considerarse como tipos de amor, ya que no dejan de ser una comprensión idealizada y entre ellos no se excluyen. Si fueran formas del amor parecerían realizaciones concretas, y si tiene una forma, no tiene otra, pero esto no es así. Estas tipologías de amor deberían estudiarse de manera superpuesta, ya que, cuando empieza una de las formas, ya no desaparece; por eso, el amor más radical es el de filiación. Referirse a este tipo como el amor radical es una afirmación filosófica.³⁸ No solo por ser un amor compartido por todo humano, sino porque es el amor que nos constituye en humanos. El amor que nos hace persona, más exactamente personas. Esto muestra la relevancia de la familia para la educación para la intimidad. Si toda posterior tipología del amor se realiza sobre la base de ella, la familia debería de estar presente al tratar toda tipología de amor. Aunque esta implicación familiar es hoy en día discutida por sectores, no lo era cuando la educación sexual se convirtió en un tema educativo con entidad propia. Cyril Bibby, uno de los primeros sexólogos y ateo, consideraba fundamental la implicación familiar en la educación sexual.³⁹

En cambio, la lista de los tipos de amor es más una división psicológica que filosófica. Por eso no habría problema de encontrar otros tipos de amor que estudiar. El amor padre-hijo está contenido en el familiar, igual que lo está el amor madre-hijo. Todos comparten el tema de la gratuidad, pero, a nivel psicológico, el amor padre-hijo podría hacer resaltar temas de

³⁶ NOYES, A.; DUNHAM, Y., "Mutual Intentions as a Causal Framework for Social Groups", *Cognition*, núm. 162, 2017, pp. 133-142;

³⁷ CRONE, E.A.; DAHL, R.E., "Understanding Adolescence as a Period of Social-Affective Engagement and Goal Flexibility", *Nature Reviews Neuroscience*, núm. 13, 2012, pp. 636-650. doi: 10.1038/nrn3313

³⁸ POLO, L., "El hombre como hijo", en CRUZ, J. (Ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona: EUNSA, 1995, pp. 317-325.

³⁹ BIBBY, C., "Sex Education in the School", *Health Education Journal*, núm. 1, 1943, pp. 63.

identidad, mientras que el amor madre-hijo hace resaltar temas de estabilidad emocional. La razón para hacer esta diferenciación, que no pretende ser exclusiva, está en que, al nacer, lo que el niño da por hecho es la relación madre-hijo y la estabilidad de esa relación es la estabilidad del mundo y de la persona del niño. Luego surge el padre como un duplicado de la madre y se genera un triángulo, al encontrar el niño la variedad (ya no es solo la madre) en aquellos con quienes se identifica; de ahí, surgirá poco a poco el tema del yo en su singularidad.⁴⁰ Esto hace que la identidad personal y la estabilidad emocional (autoestima) sean temas de la educación para la intimidad.

Aunque en la gráfica se han marcado acentos temporales en función de cuándo podría ser el inicio de vivir ese amor, obviamente todo conviene que se vaya preparando, lo cual quiere decir que ese aspecto de la educación debería ser tratado antes de ese momento. El amor de compañeros hace referencia a la experiencia colegial. Se podría llamar también amor de la convivencia o *amor de ciudadanía*. La característica de este amor podría decirse que es el *bien común*. Hablar del bien común no es compartir los bienes, pues eso supondría admitir que existe el bien en sí mismo y que, luego, podría compartirse o no. Asumir la radicalidad del bien común es afirmar que lo que hace que algo sea llamado un bien es la comunalidad de ese algo. Si es común, será un bien. La comunalidad de algo es lo que le constituye en bien. Las cosas no tienen sentido en sí mismas, sino en función de cómo se insertan en las relaciones personales y, cuando algo es la oportunidad para mejorar las relaciones, entonces ese algo pasa a ser un bien, que siempre es un bien común. Desde esta postura, hablar de bien común es una redundancia, pues si es bien, es porque es común.

El *amor de consagración* y el *amor conyugal* están puestos en paralelo, ya que, aunque en las distintas culturas, suelen darse como alternativas, comparten muchos elementos, como la entrega *incondicional* en tiempo, espacio y circunstancias. La categoría incondicional es expresión de la persona. La persona, aunque pueda estar afectada por muchos factores coyunturales, no debe su existencia a ningún referente coyuntural, sino que cada persona se debe a un acto *ex novo*; por eso, la persona es incondicional; de lo contrario, quedaría dependiente del contexto y no podría afirmarse que la persona es libertad o que su ser es mayor que su existir. La vía del amor permite descubrir esto, pues cuando uno ama a alguien, no es en función de las cualidades de esa persona, sino por ser *esa* persona. En el caso de que suplantaran a la persona amada por alguien con las mismas cualidades, dejaríamos de amarla cuando el engaño se descubriera, dado que, aunque no se conoce al otro sin

⁴⁰ WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from...*, pp. 130-131; 137-139.

sus cualidades, no se ama al otro por sus cualidades, sino por ser *ese* otro.⁴¹ La incondicionalidad de la persona es lo que explica que el amor que ella desea vivir sea incondicional. Si la persona fuera un ser condicionado, el amor también lo sería. Una educación para la interioridad deberá tratar el tema de la incondicionalidad en las relaciones personales, en general, y en el amor de consagración y conyugal, en particular. Otra forma de tratar el tema de la incondicionalidad es ver el amor como acto. Aristóteles descubrió la diferencia entre actos y movimientos-producciones.⁴² El acto posee su fin inherente al propio acto y no por lo que ocurrirá después. La producción alcanza su fin cuando cesa la actividad. El fin de la producción está en lo que queda cuando esta cesa. Se podría decir que el acto se explica y se justifica en sí mismo. Producir una casa no se justifica en sí mismo pues, si cuando cesa la actividad, no tenemos la casa, ¿de qué sirve lo hecho? Pero vivir es acto y el fin del acto está en el mismo acto y no en lo que ocurrirá luego. El amor también tiene forma de acto, es decir, se entiende y justifica en sí mismo y no por lo que vaya a pasar luego. La validez de la actividad de la producción está condicionada a que, al final, se nos quede el producto (la casa). Pero la validez del amor está en el amor mismo y, en ese sentido, todo amor está incondicionado a lo que luego pueda pasar. Por tanto, una cosa será que se le pueda sacar utilidad al amor, por ejemplo, por los muchos elementos prácticos del hecho de vivir en familia, y otra que vivir en familia se justifique por la potencial practicidad, cuando basta el mismo hecho de estar en familia. La educación para la intimidad tendrá que trabajar el tema de la incondicionalidad en el vivir humano y de forma especial en las relaciones personales. Hablar de incondicionalidad en las relaciones personales implicaría negar la relación utilitarista (usar la relación para conseguir un objetivo al margen de la misma relación) o, por ejemplo, también implicaría asumir la gratuidad de la relación ya que no se le exigen condiciones que deba cumplir. La relación, entendida como encuentro, tiene valor en sí mismo.

Esos amores (el de consagración y el conyugal) van precedidos de un amor temporal que es el *de noviazgo*, que permite el tránsito de una experiencia de amor deslumbrado a un amor prudente que conoce la complejidad de la vida. El deslumbramiento del amor o lo que antes se ha dicho sobre la afectivación del enamoramiento no debe considerarse como algo anecdótico, coyuntural o debido a una deficiencia perceptiva. El deslumbramiento se debe a descubrir que el futuro irrumpe en el presente de una forma que antes no ha ocurrido. Uno descubre que su vida no está en repetir el pasado, sino que la novedad emerge como auténtica llamada. El futuro acontece por

⁴¹ SPAEMANN, R., *Personas*, p. 88.

⁴² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2014, pp. 1048b.25-30; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2014, 1094a.1.5.

sentirse elegido. Uno, él mismo y no otro, se siente elegido cuando no tendría por qué haber sido así. Podría haber sido elegido otro u otra, pero he sido yo. Esa sorpresa de la elección reclama ser confirmada. Si el tema del noviazgo es el tema de la elección, entonces es obvio que el tema central del noviazgo es la *prudencia*. Para Aristóteles, la prudencia era la virtud más excelsa⁴³ porque permite tomar decisiones considerando la complejidad de toda la realidad y de forma que se favorezca el crecimiento personal. El noviazgo irrumpe en la persona cuando esta se siente elegida y acaba con la elección de si seguir para siempre o dejarlo, elección que viene caracterizada por la prudencia. Luego, en una educación para la intimidad, habrá que trabajar el tema de la prudencia poniendo el acento en aprender a considerar la mejora de las relaciones interpersonales en toda decisión.

El *amor humanista* es un amor de generoso desprendimiento en el que la persona ve a la humanidad con rostro concreto a quien amar y ama incluso al que aún no ha nacido. Se puede pensar que, detrás de este amor, está el séptimo estadio del desarrollo moral que señaló Kohlberg.⁴⁴ Él llegó a la formulación de este estadio casi al final de su recorrido. Si en el sexto estadio, la persona realiza las valoraciones en función de grandes principios generales y de corte humanista, como la justicia y la apuesta decidida por la humanidad, el estadio séptimo añade una dimensión que supera la psicología y entra en la filosofía en la que, aún sin decirlo expresamente, parece que se está considerando la humanidad en cuanto persona y no en cuanto ideal. Además, no solo la humanidad presente, sino a las personas que aún no están en este mundo. Apoyándonos en esta propuesta, se formula el amor humanista como *generoso desprendimiento* de uno mismo, más allá de la vida de uno mismo. Esto lleva a la consideración de la muerte, de la propia muerte, desde una perspectiva de gesto de intimidad con quien aún no está presente porque aún no ha nacido. Aunque la muerte alcance a una persona, no determina la forma de vivirla⁴⁵ y la persona, actuando desde su intimidad, puede usar ese mismo acontecimiento como una nueva oportunidad de ofrenda personal, convirtiendo un acontecimiento forzado en una oportunidad de encuentro íntimo con los que quedan o los que aún no existen. Formará parte de la educación para la intimidad el generoso desprendimiento, más allá de uno mismo, por quien aún no está en este mundo.

Estrictamente hablando, *el amor a sí mismo es un contrasentido y un imposible pues no existe la persona aislada sino el encuentro con otra persona*. No tendría

⁴³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

⁴⁴ KOHLBERG, L.; RYNCARZ, R.A., "Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of Seventh Stage", en LANGER, E., ALEXANDER, C.N. (Eds), *Higher stage of human Development*, New York: Oxford University Press, 1990, pp. 191-207.

⁴⁵ FRANKL, V.E., *El hombre en busca de sentido*, 1991.

sentido hablar de amarse a uno individualmente dado que la persona existe en el encuentro. Si con amor a uno mismo se quiere expresar la gozosa identificación con la vida vivida y la alegría de descubrirse un ser de encuentro, entonces, esa expresión no tiene mayor problema. Incluso ese llamado amor a uno mismo nos muestra que no es suficiente estudiar todos los tipos de amor indicados para una educación para la intimidad, sino que es necesario trabajar también *la experiencia de soledad* porque en la soledad uno está con uno mismo. No se trata de educar para la soledad, eso es un absurdo, dado que hablar de una persona es un absurdo; solo existen las personas.⁴⁶ La experiencia de soledad puede ayudar radicalmente a que uno se enfrente a la realidad de lo que está viviendo. Hay gente que le tiene pavor a la soledad, pues cuando uno está solo, se oye a sí mismo y su historia se hace presente y, si uno no soporta las voces de la propia historia que se oyen en la soledad, necesita tapar esas voces, aunque sea con ruido. Visto así, el tema de la soledad remite otra vez al tema de la *identidad*. Disponer de una identidad personal gozosamente asumida hace que la soledad no tenga ese aspecto trágico, pues en la soledad es a uno mismo a quien contemplamos. Esto tiene su lógica en relación con lo ya considerado a propósito de Erikson de que resolver positivamente el reto de la identidad capacita a las personas para afrontar adecuadamente el reto de la intimidad. La identidad permite que uno vea significativa su propia vida por lo que es y no por lo que tiene. Si uno no encuentra su identidad en quien es, la persona busca revestirse de cosas que se tienen: dinero, apariencia, ropa o incluso relaciones personales. No se disfrutará del encuentro interpersonal con el otro, sino que se querrá tener al otro. De aquí pueden surgir muchas patologías de la relación: la relación posesiva y controladora del otro, la relación dependiente que impide que uno sea libre e incluso la manipulación y el fanatismo. Será parte de la educación para la intimidad, una soledad que ayude a la identidad y los problemas de su ausencia.

La experiencia de soledad y la identidad nos permiten descubrir otro tipo de amor, el *amor a la historia recibida* y a las personas que de ella forman parte ya que la formación de la identidad se realiza a partir de la acogida creativa de la historia recibida.⁴⁷ Sin una *reconciliación agradecida* con las personas del pasado, uno no sabe quién es y se lanzará posesivamente a las relaciones que se le abran en el futuro. La educación para la intimidad deberá trabajar la reconciliación agradecida con la historia para que uno sepa quién es y, de esa forma, no se relacione con los demás buscando asegurar para poseer, sino confiar. Solo así podrá disfrutar de las relaciones, permitiendo ser al otro quien es y no quien nos gustaría que fuera. Cuando se quiere que el otro sea

⁴⁶ SPAEMANN, R., *Personas*, pp. 57.137.

⁴⁷ ERIKSON, E.H., "Identity and the Cycle of Life: Selected Papers", *Psychological Issues*, núm.1, 1959, p. 113; ERIKSON, E.H., *Childhood and society*, 2ª ed., New York: W.W: Norton, 1963, p. 261.

de una forma determinada es porque no se busca encontrarse con él, sino que el otro se amolde a aquella imagen que queremos poseer.

Conclusión: lista temática

Entresacando del texto los temas mencionados y sin exponerlos en orden de importancia, quedarían lo siguientes para ser tratados en una educación para la intimidad:

- La fragilidad, que permite el encuentro humano
- La violencia sobre el otro, que impide la humanidad
- El binomio fragilidad-fuerza en la relación familiar vivida en el pasado y en el presente
- La contraposición búsqueda de control y dinámica de confianza
- Educación de la mirada: ¿Cómo se ve al otro? ¿Cómo el otro es pensado y caracterizado? Las formas de ver, considerar y relacionarse con el otro
- El enamoramiento
- Las distintas formas de amar en función de las distintas formas de vivir el encuentro de intimidades
- Libertad para la entrega
- La capacidad de actuar con fuerza sobre el mundo y no sobre la otra persona
- La experiencia familiar como un lugar para autoconocerse y para hacer ensayos de amor
- La vida como finalidad en sí misma y no por la utilidad que se le pueda sacar
- El amor de amistad: sinceridad en la expresión, acogida respetuosa del otro, gratuidad de la relación, perseverancia en el sufrimiento y entrega conjunta a acciones que hagan bien a otros
- El amor laboral y fuerza desplegada sobre el mundo como un medio para el encuentro interpersonal
- La identidad personal
- La estabilidad emocional (autoestima)
- El bien común y la comunalidad del bien
- La elección y la prudencia
- El desprendimiento más allá de uno mismo por quien aún no está en este mundo
- La muerte como gesto de entrega
- La relación posesiva y controladora del otro
- La relación dependiente que impide que uno sea libre e, incluso, la manipulación y el fanatismo

- La soledad como recurso que ayuda a la identidad y los problemas de su ausencia
- Relacionarse buscando asegurar relaciones o confiar en la relación

Todos estos temas deberían tratarse siempre en relación con la realidad vivida por la persona para que ciertamente ayude a acoger la vida real que a uno le toca vivir. Al trabajar los tipos de amor en el contexto real vivido por la persona, irán surgiendo la realidad corporal, pues no podemos vivir sin nuestro cuerpo y al actuar lo hacemos con nuestro cuerpo.

Dos observaciones finales. Primera: aunque los distintos tipos de amor deben tratarse en la medida en que van surgiendo, sí que parece adecuado volver sobre todos ellos en la adolescencia por ser un momento donde se toma en consideración la globalidad de la vida y se trabaja la propia identidad como preámbulo para el encuentro de intimidad. Segunda: en este trabajo solo se ha pretendido hacer un ensayo para poder enunciar los temas, pero, aunque en algún caso ha quedado insinuado, no se detalla bien su contenido ni cómo corresponde trabajarlo.

Bibliografía

- AKRIVOU, K.; ORÓN SEMPER, J.V.; SCALZO, G., *The Inter-Processual Self. Towards a Personalist Virtue Ethics Proposal for Human Agency*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2014a.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2014b.
- ÁVILA MORALES, J.C., "Consideraciones de la fragilidad humana frente a la conducta moral del medico", en *Revista Med*, vol. 25, núm. 2, 2017, pp. 117-125.
- BIBBY, C., "Sex Education in the School", *Health Education Journal*, 1, 1943, pp. 63.
- COHEN, A.; EAGLE, M., "Prediction of Relational Functioning from Attachment in Adult Romantic Relationships", *Journal of the American Psychological Association*, núm. 53, 2005, pp. 1331-1333.
- COLLINS, N.L.; FEENEY, B.C., "A Safe Haven: An Attachment Theory Perspective on Support Seeking and Caregiving in Intimate Relationships", *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 78, 2000, pp. 1053-1073.
- COLLINS, N.L.; FEENEY, B.C., "Working Models of Attachment Shape Perceptions of Social Support: Evidence from Experimental and Observational Studies", *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 87, 2004, pp. 363-383.
- CRONE, E.A.; DAHL, R.E., "Understanding Adolescence as a Period of Social-Affective Engagement and Goal Flexibility", *Nature Reviews Neuroscience*, núm. 13, 2012, pp. 636-650. doi: 10.1038/nrn3313
- ERIKSON, E.H., *Identity: youth and crisis*, New York: W.W: Norton, 1968.

- ERIKSON, E.H., "Identity and the Cycle of Life: Selected Papers", *Psychological Issues*, núm.1, 1959, pp. 5-165.
- ERIKSON, E.H., *Childhood and society*, 2ª ed., New York: W.W: Norton, 1963.
- FERRAILOLO, W., "Individualism and Descartes", en *Teorema*, núm. XVI, 1996, pp. 71-86.
- FLAMARIQUE, L., "La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hiponay su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger", en *Anuario filosófico*, núm. 49, 2016, pp. 317-338.
- FRANKL, V.E., *El hombre en busca de sentido*, 1991.
- HAZAN, C.; SHAVER, P.R., Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process, *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 52, 1987, pp. 511-524.
- KOHLBERG, L.; RYNCARZ, R.A., "Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of Seventh Stage", en LANGER, E., ALEXANDER, C.N. (Eds.), *Higher stage of human Development*, New York: Oxford University Press, 1990, pp. 191-207.
- LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Colección. Caparrós editores, 1993.
- LEVINAS, E., *Humanism of the other*, Illinois: University Press, Urbana, IL, 2006.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., "Vida privada e intimidad: implicaciones y perversiones", en *Anuario de filosofía del derecho*, núm. XIV, 1997, pp. 717-738.
- NELSON, H.J.; KENDALL, G.E.; SHIELDS, L., "Neurological and Biological Foundations of Children's Social and Emotional Development: An Integrated Literature Review", en *Journal of School Nursing*, núm. 30, 2014, pp. 240-250. doi: 10.1177/1059840513513157
- NOYES, A.; DUNHAM, Y., "Mutual Intentions as a Causal Framework for Social Groups", *Cognition*, núm. 162, 2017, pp. 133-142.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Educación sexual personalista", en *Correlatos*, núm. 1, 2018, pp. 105-140.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Educación centrada en el crecimiento de la relación interpersonal", en *Studia Polaina*, 2018, pp. 241-262.
- ORÓN SEMPER, J.V., "UpToYou: identidad, agradecimiento y reconciliación para una sociedad del encuentro y la paz", en *Cultori dell'Incontro*, núm. 1, 2019, pp. 48-67.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Los sentimientos en los actos de amor", en CASALES GARCÍA, R.; BLANCAS BLANCAS, N. (Eds.), *La esencia del amor*, México: Tirant lo Blanc, 2017, pp. 239-256.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Consecuencias de la dinámica de la integración de Leonardo Polo sobre la acción humana, la cognición y los sentimiento", en *Cuadernos de Pensamiento español*, núm. 57, 2015, pp. 201-217.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Leonardo Polo's Integrative Dynamic as a Philosophical Framework for Understanding Neuroscience", en *Journal of Polian Studies*, núm. 2, 2015, pp. 109-133.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Nueva propuesta de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento", en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, núm. 16, 2016, pp. 91-152.

- ORÓN SEMPER, J.V., *La integración emocional en el desarrollo adolescente. Aportaciones de la neuropsicología y la filosofía de Leonardo Polo*. University of Navarra, 2017.
- ORÓN SEMPER, J.V., *Neuropsicología de las emociones*, Madrid: Pirámide, 2019.
- ORÓN SEMPER, J.V., "Implicaciones de la relación entre el acto de ser y la esencia", en García González, J.A. (Ed.), *Sobre la filosofía de Leonardo Polo, Familia, Educación y Economía*, Madrid: Ideas y Libros Ediciones, 2019, pp. 364-375.
- ORÓN SEMPER, J.V.; ALONSO-BASTARRECHE G., "Functionalization: A New Way of Looking at the Relationship Between Structure and Function in the Brain", en ALONSO, G.; VARGAS, A.; VAN SCHALKWIJK, D. (Eds.), *Transcendence and love for a new global society*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017, pp. 57-74.
- ORÓN SEMPER, J.V.; Güell Pelayo, F., *Persona, biología y sexualidad*, Madrid: Digital Reasons, 2017.
- PERRY, R.E.; BLAIR, C.; SULLIVAN, R.M., "Neurobiology of Infant Attachment: Attachment Despite Adversity and Parental Programming of Emotionality", en *Current Opinion in Psychology*, núm. 17, 2017, pp.1-6. doi: 10.1016/j.copsyc.2017.04.022
- PETERS, R.S., *Ethics and education*, New York: Routledge, 1966.
- PETERS, R.S., "What is an Educational Process", en Peters, R.S. (Ed.), *The concept of education*, London: Routledge & Kegan Pau, 1967, pp. 1-23.
- POLO, L., "El hombre como hijo", en CRUZ, J. (Ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona: EUNSA, 1995, pp. 317-325.
- POLO, L., *Antropología transcendental. Tomo I. La persona humana*, Pamplona: EUNSA, 1998.
- POLO, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, 6ª ed., 2007, Madrid: RIALP.
- SPAEMANN, R., *Personas*, Pamplona: EUNSA, 2000.
- TOTTENHAM, N.; SHAPIRO, M.; TELZER, E.H.; HUMPHREYS, K.L., "Amygdala Response to Mother", *Developmental Science*, vol. 15, núm. 3, 2012, pp. 307-19. doi: 10.1111/j.1467-7687.2011.01128.x
- WINNICOTT, D.W., *Home is where we start from. Essays by a psychoanalyst*, London: Penguin books, 1986.

Edith Stein on the State¹

Edith Stein sobre el Estado

WALTER REDMOND
Universidad de Austin, Texas
wbredmond.wr@gmail.com

ABSTRACT

An Inquiry concerning the State (Eine Untersuchung über den Staat) is the last of four “phenomenological” writings that Edith Stein (1891-1942) composed before becoming a Catholic in 1922. The work contains Stein’s political philosophy and theory of the state and appeared in the phenomenological journal *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* in 1925. Her analyses are not only important theoretically; they also cast light on the political movements of her time (Adolf Hitler’s *Mein Kampf* was published in the same year) and indeed are quite relevant to the social turmoil and ideological controversies we are experiencing today. The following is a sketch of Stein’s life and intellectual activity and a review of main topics she treats in work: state and community, sovereignty, people and nation, law, morality and religion.

Keywords: State, phenomenology, community, power, essence, person.

RESUMEN

Una consulta sobre el Estado (*Eine Untersuchung über den Staat*) es el último de cuatro escritos “fenomenológicos” que Edith Stein (1891-1942) compuso antes de convertirse en católico en 1922. El trabajo contiene la filosofía política y la teoría del estado de Stein y apareció en la revista fenomenológica *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1925. Sus análisis no solo son importantes teóricamente; También arrojan luz sobre los movimientos políticos de su tiempo (*Mein Kampf* de Adolf Hitler se publicó en el mismo año) y, de hecho, son bastante relevantes para la agitación social y las controversias ideológicas que estamos experimentando hoy. El siguiente es un bosquejo de la vida y la actividad intelectual de Stein y una revisión de los principales temas que trata en el trabajo: estado y comunidad, soberanía, pueblo y nación, ley, moralidad y religión.

Palabras clave: Estado, fenomenología, comunidad, poder, esencia, persona.

¹ This paper was originally read at the Midwest Regional Meeting of the Society of Christian Philosophers, “Jewish and Christian Resources for Social and Political Philosophy”, Baylor University, March 16-19, 2000

1. Early philosophical writings

Eine Untersuchung über den Staat, “An Inquiry into the State”, belongs to a group of “phenomenological” writings that Edith Stein, St. Benedicta Theresa of the Cross (1891-1942), composed before becoming a Catholic at the beginning of 1922. They include the doctoral dissertation she wrote under Edmund Husserl, “On the Problem of Empathy” (1913)² and two “Contributions to the Philosophical Foundation of Psychology and the Humanities”, on “Psychological Causality” and “Individual and Community”, which accompanied her application for a position in the University of Göttingen (1919).³ Her monograph on the state was published in the phenomenological journal *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* in 1925,⁴ and although substantially completed before her conversion, it shows a marked affinity for religion and for Catholicism is particular.

I wish to offer a quick tour of Edith Stein’s treatise on the state, at times quoting her words and adding here and there some observations suggested by our own social realities. I hardly need say that my remarks are tentative, since both her own views and the controversy she was taking part in needs thorough investigation.

2. Life and philosophy

I’ll begin by saying a few words on Edith Stein’s life, especially up to the time she composed the work we are describing. She was born in Breslau, now in Poland but then a part of Germany. At fourteen she broke off her studies to spend a year in Hamburg with her sister and brother-in-law, and by the time she returned home she had “deliberately and consciously” abandoned her family’s Jewish faith. She entered the University of Breslau (1911), where she majored in psychology for four semesters and also pursued German studies and history.

² *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Max Niemeyer, 1917, reprinted, Munich G. Kaffke Verlag, 1980; translation by W. Stein, ICS Publications, vol. 3 of *The Collected Works of Edith Stein* Washington, 1989.

³ *Psychische Kausalität and Individuum und Gemeinschaft in Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *Jahrbuch*, vol. 5, Halle, Niemeyer, 1922, dedicated to Husserl on his 60th birthday. A Second edition appeared with *Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen, Niemeyer 1970. All translations here are by W. Redmond. See the translation by Marianne Sawicki, *An Investigation concerning the State*, (Washington: ICS Publications, 2006), vol. 10 of the *Collected Works of Edith Stein*.

⁴ Vol. 7, Halle, Niemeyer, 1925; second edition with *Beiträge*, Tübingen, Niemeyer, 1970.

The psychology taught in Breslau in her judgment was “lacking the necessary foundation of clarified basic concepts”. But when she became acquainted with the *Philosophical Investigations* of philosopher Edmund Husserl of the University of Göttingen, she sensed that he was indeed doing “this work of clarification”.⁵ His phenomenological method of exploring “things themselves” rather than the “subject” promised her *Sachlichkeit*, objectivity. Perception “again appeared as reception” to her, “deriving laws from objects”, not “imposing laws” on objects.

So in 1913 off she went to Göttingen for the summer semester, but elected to stay to do her doctorate in philosophy under her “dear Master”. She was also stimulated by the “Philosophical Society” founded by Adolf Reinach and Theodor Conrad (to whom she dedicated her treatise on the state) and attended by Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, and other members of the early phenomenological circle.

When war broke out in 1914, Edith interrupted her studies to work for the Red Cross in a military hospital for typhoid victims in Weisskirchen. After the hospital was closed she taught in Breslau and prepared for her Greek qualifier exam. She accompanied Husserl to Freiburg im Breisgau, received her doctorate there *summa cum laude* in 1916, and stayed on as his assistant. At this time she ran a “philosophical kindergarten”, for people who had trouble following Husserl’s lectures. She became dissatisfied with her association with Husserl and resigned in 1918, hoping to find a faculty position herself. She spend the next few years, mostly in Breslau, giving private lectures, teaching in a high school, and preparing her work on psychology. However, despite Husserl’s warm recommendation, she failed to obtain a professorship. It was during this time that she composed her work on the state.

Edith Stein became disappointed by the “idealism” she found in Husserl’s *Ideas*, which appeared in 1913. It seemed to her that he did not get back to things after all, since his thought remained within consciousness. She went into a philosophical and personal crisis that found a spiritual resolution. In 1921 while she was staying in Bergzabern with her friends, the philosopher couple Theodor and Hedwig Conrad-Martius, she chanced upon the autobiography of St. Teresa of Avila, foundress of the religious order of Discalced Carmelites, and read it to the end. “This”, she declared when she put it down, “is the truth”, and soon afterwards requested baptism. From 1923 until 1931 she taught in the teachers college of the Dominican Sisters at Speier, and in the following year began teaching in the German Institute of Scientific Pedagogy in Münster.

⁵ *Logische Untersuchungen/Prolegomena zur reinen Logik*, 1900-1901.

With her usual passion Stein absorbed her new Catholic culture: the *liturgy* (she frequently visited the Benedict abbey of Beuron), the *philosophy* and *theology* of St. Thomas Aquinas (who became her second “Master”), but also John Duns Scotus, St. Augustine, and Pseudo-Dionysius, and of course the *spirituality* of St. Teresa of Avila and Teresa’s associate, St. John of the Cross. She translated Thomas’s *Quaestiones disputatae de veritate* and Cardinal Newman’s early letters and diary, and composed *Potenz und Akt*, a phenomenological analysis of the foundations of Aquinas’s philosophy of being.⁶ From 1928 to 1932 she lectured frequently, especially on education and women’s issues, in Germany, Austria, France, Czechoslovakia, and Switzerland.

Edith Stein lost her position in Münster in 1932 when Nazi law barred Jews from teaching, and in the following year in Cologne she entered the Carmelite order St. Teresa had founded. At first she was resigned to forego intellectual pursuits, but at her superior’s request she was soon hard at work again on her philosophy. She said that doing philosophy was a kind of prayer for her. Her most important work, *Finite and Eternal Being*, was about to appear, but the printing was stopped after Nazi law barred Jews from publishing. She devoted her last writing, “Science of the Cross”, to the thought of St. John of the Cross. She was sent to a convent in Echt in the Netherlands in 1938, and there was arrested in 1942 with her sister Rosa, taken to Auschwitz, where she died in a gas chamber.⁷ She was canonized a saint in 1998.

Stein’s philosophy showed continuity throughout her life (especially in her anthropology), but naturally it took a quite different turn after her conversion to Catholicism and her immersion in its scholastic thought. A change is noticeable not only in content of her work but also in her method and style. She herself seems to be the “disciple” that she put in quotation marks in the following passage, which she placed in the mouth of St. Thomas:

Anyone who studies my works will find clear, definite answers, perhaps to more questions than he himself could ask. And what is more, the *organon* that I bore within myself and enabled me to settle a host of issues with a firm, serene “*respondeo dicendum* [in reply it ought to be said that]”, leaves its mark

⁶ *Des heiligen Thomas von Aquino/“Untersuchungen über die Wahrheit” in deutscher Übertragung*, two volumes, 1931, O. Borgmeyer, Breslau, 1931, J. H. Kardinal Newman/Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, 1801-1845, Theatiner Verlag, Munich, 1928, *Potenz und Akt/Studien zu einer Philosophie des Seins*, written in 1931 as a *Habilitationsschrift* for the University of Freiburg (she failed to obtain a position) and published for the first time as volume 18 of Edith Steins Werke, Herder, Freiburg, 1998.

⁷ *Endliches und ewiges Sein/Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, vol. 2 of Edith Steins Werke, Herder, Freiburg im Breisgau, 1950, 1986; *Kreuzeswissenschaft/Studie über Joannes a Cruce*, vol. 1, Louvain, Nauwelaerts, Freiburg, Herder, 1954.

on my “disciple” and gives him the ability to answer questions in my spirit that I never asked and possibly at the time could not have been asked at all.⁸

The reader of her later philosophy gets the impression of a Catholic intellectual, well at home in the emerging German Catholic movement of the time.

3. The state

When an undergraduate in Breslau Edith Stein was quite interested in politics and held “a nearly conservative view of the state” but without any Prussian “taint”.⁹ She felt “deep gratitude to the state” for granting her “academic citizenship with its free access to the wisdom of mankind”. Perhaps she meant her treatise on the state, which she was writing after World War I and during the upheavals of the Weimar Republic, to be a contribution –if highly theoretical– to the rebuilding of her country. And when she speaks of peoples in the work, she of course is referring in a special way to the German people.

She herself stressed her German patriotism. When war was declared she told herself “I have no more private life”, and if she did not get into nursing, she said, she would have worked in a munitions factory. Her friends were indeed surprised that she would interrupt her studies to work in a military hospital, and once when asked why she did it, she replied “all my fellow students were in the service and I could not see why I should be better off than they”. She then tried to finagle a job in a field hospital.¹⁰

Stein’s work on the state is divided into two parts: the structure of the state and its relation to value. Her general approach incorporates the familiar phenomenological distinction between eidetics and empirics, between necessity and fact: between what belongs “in principle” to the “ontic” notion of something, to its a-priori *essence*, and what belongs to a something “in fact”, as it actually exists. Hence she first establishes the essence of the state and then she relates the essence to actual states. An example of this procedure is her view of the social contract theory of T. Hobbes, J.-J. Rousseau, and others; it is correct for claiming that citizens should have some part in making laws but wrong as an explanation of how states emerge historically.

⁸ “Husserl and Aquinas: A Comparison”, *Knowledge and Faith*, vol. 8 of Edith Stein’s Complete Works, Washington (Washington: ICS publications, 2000), translation by W. Redmond of *Erkenntnis und Glaube*, vol. 15 of *Werke*, p.27.

⁹ *Edith Stein/Life in a Jewish Family, 1891-1916*, by Edith Stein, translated by J. Koeppl, OCD, Washington, ICS Publications, 1986, p.191.

¹⁰ *Life in a Jewish Family*, pp. 297, 393, footnote 159, p. 348.

To understand Stein's distinction between principle and fact it is well to bear in mind an old Scholastic saying: *abstrahentium non est mendacium*: focusing on one side of a distinction ignores the other for the moment but does not deny it. When she says that ethics and religion lie outside the essence of the state, she is not denying their importance and relevance for the state. It is also well to keep in mind that her approach is highly *abstract*: she deliberately excludes reference to actual circumstances, although she not infrequently gives "factual" examples.

4. State and Community

Stein begins her treatise thus;

The various sorts of theories on the state start from the fact that the state is a social form. Indeed, that it subjects live in the state and carry out quite definite functions in its organization will turn out to be an indispensable aspect of its structure. So if we wish to see this structure clearly we may begin by looking at the possible ways in principle in which we live together (1/285).

She mentions three ways of living together: as masses (*Masse*), community (*Gemeinschaft*), and society (*Gesellschaft*). "Masses" implies the barest "being together" (*Zusammensein*) without any sense of belonging, without "spirit" or "mind" (*Geist*). But community connotes an awareness of living "with one another" (*miteinander*); it has "spirit", a life of its own. Communities "arise" by themselves, but societies are deliberately "founded" as rational recastings of community. The state is related to these social forms: it ideally presupposes community. but society presupposes the state.

Stein pictures two communities at the poles of social organization: the family and friendship circles at the bottom and at the top mankind, the community of communities. Others lie in between: kinship groups, peoples (*Völker*), religions, political parties, unions, social classes, cultures, races, etc.. The state runs between the poles, cutting across these various communities in a complex way. She defines the state at the end of the first section (she insists that definitions come at the end of an analysis, not at the beginning) in this way: "the state is a social entity into which free persons are integrated in such wise that one or a majority rule over the others (or all rule) in the name of the entire entity" (65/349).

5. Sovereignty

Edith Stein strongly defends the idea that sovereignty, autonomy, *autarchy* in Aristotle, is *essentially* coterminous with the state. "The state *must be its own master*; no outside power, be it an individual or a community above, below, or to the side, may dictate how its life is to be led" (5/289).

Without sovereignty we may have a social entity [*Gemeinwesen*], but not a state. There is no state in the proper sense where internal communities, another country, or an international body have control. Stein here is touching on two conflicts that have arisen in our country: states rights vis-à-vis the nation and national rights vis-à-vis a world organization. If states, in the sense of "United States", have power over the union, they, not the union, are states. If the German Empire, or, she would say, the League of Nations, the United Nations, or the European Union can dictate to any of its members, these bodies, not its members, are states. Stein will have more to say about this when she talks about international law.

Sovereignty means that the state must be the source of its organization and must have the power to safeguard its autonomy. Power, then, belongs to the essence of the state, but how power is wielded does not; it is "factual", for example, whether it is monarchy, aristocracy, or democracy, whether there is a division of executive, legislative, and judicial branches. Stein holds that democracy has the firmest foundation, but "given what people are usually like" its high demands are unlikely to be met (22/306).

The state posits itself by establishing its authority. To exist it must consolidate its power and have it acknowledged by its citizens and by other states. But individual freedom goes hand in hand with state sovereignty.

Only a structure of free persons can declare itself sovereign or show itself to be so by its actions. The structure or the body representing it cannot take away the individual's freedom, which is a condition of its viability. But this check, which is constitutive of sovereignty, should not be taken as a restriction on sovereignty. "Unrestricted state power", precisely in its essence, lasts only as long as it is recognized and it can at any moment receive a deathblow.

Stein stresses that the state is most secure when it is built on a previously existing community and passes laws that parallel relations in the community, and when its right to govern is taken for granted.

Sovereignty is to the state as freedom to the person. We call a person free when he performs spontaneous actions and governs himself accordingly. Sovereignty is freedom in this sense, but it is the social unity that governs itself.

Edith Stein, then, makes a striking, paradoxical, analogy between the freedom of the individual citizen and the sovereignty –that is, the freedom– of the state. This parallelism shows why we call the state a “person”, she says, even though it seems quite impersonal. The life of the state is freedom– whenever we encounter a state we encounter free acts. The person subject to another’s commands is not free; neither is the state free that is subject to other states.

6. People and nation

A people (*Volk*), given this equivalence of statehood and sovereignty, does not need a state to exist. The demise of the Polish state did not do away with the Polish people. When the state is bound to a people we speak of a *national* state, a nation. A state may indeed embrace more than one people and the essence of the state only requires a domain of citizens regardless of how its citizens are interrelated.

A people, as any community, has an ongoing life which touches all its members. But unlike small communities of relatives or friends, a people, which may exist in far-flung places and over a long time, does not require personal contact. Still, its members must bear a unique *mark* (*Volkscharakter*), an “ethnicity”, a personality (“*Persönlichkeit*”), a soul– and a culture.

A community may claim to be a *people* only if its very own culture springs from its spirit. By culture I mean a well-defined cosmos of spiritual [*geistig*] goods (works of art or science, even the personal lifestyle of its members). Every culture has a spiritual center that has brought forth these goods: a creative community whose soul (*seelisch*) is affected by and reflected in all it produces (14/298).

A culture may be larger or smaller than a people. Several peoples may share the same culture and within a culture an extended family or a social class may form a subculture. But being creative is *essential* only for a people; when the culture gives out, the people perishes. Stein’s example of how strife between two cultures can destabilize a state is the *irredenta* situation where a territory within one political unit has strong ethnic ties to another.

As sovereignty is to a state, cultural autonomy is to a people. There is reciprocity here: a people needs a state for protection, and a state needs the creative power of a people to give it content and direction and legitimize its authority. Both nation and people have a sort of personhood and in both there is a sense of belonging to the community. But citizens of a nation are *reflexively* aware of belonging to the nation. When a people matures it becomes a nation, just as an individual person grows in self-knowledge.

In its essence, then, the state need not be a people nor a nation. When all three are present there is an interplay, but the people's development may be thwarted when national feeling fails to appear in the state. As sovereignty is unaffected by number of citizens, states may vary widely in size. But a people cannot sustain unlimited population growth; on the other hand a people needs a critical mass in order to function, since a cultural cosmos must rely on the achievement of persons and associations.

7. Politicians and citizens

Stein's remarks on statesmanship bring recent problems to mind: how does the politician's personal morality (or lack thereof) affect the execution of his or her official duties? The politician, she says, is the "bearer of the life of the state" and has far greater responsibility than other citizens. Still, the state does place the personal demands on him that, say, his family does. But she adds:

The statesman, like the saint, may be convinced that the salvation of his soul is above the welfare of the state. What counts is that he live first and foremost as a member of the state, that this be the firm reference point from which he weighs and measures his behavior, even in affairs other than those of state (21.305).

For other citizens it is enough to do their duty to the state; they do not need any sense of belonging to the state and may even be hostile to it.

But Edith Stein's heart is with a people. The healthy, normal situation is where the state is bound up with a people. True, a state can exist apart from a people, demanding of its subjects only "loyalty", but such a state is a hollow shell. Frederick the Great's Prussia had no Prussian people or Prussian national feeling to bolster it.

Any state drawing individuals into its sphere (whether they serve voluntarily or under duress) that lacks the organization and personality of a people (one or more) always strikes us as remarkably weird (*unheimlich*). It is like a machine that needs human lives to start up and keep running but never comes alive itself and remains indifferent to the lives it co-opts. The state is soulless and has no productivity that would issue from a soul; that is why it seems odd, and in a certain sense unseemly, be it necessary for its existence, when souls are devoted to it.

With a people the case is quite different. True, it does not ask total commitment of its members. But it is a community of labor that produces works of the soul and has its own power to create works of culture. Individuals are its bearers, but it nourishes their souls (from the state they only get external services which as such are more obvious). And this is why we think it much more natural and

sensible for a person to love his people, and only derivatively to love his state as the outer form of his people, not for its own sake (23/307).

On the other hand, a state without a people may have value; it may watch over the development of its members and their communities— and aid in the birth of a people.

8. Law

For Stein the law is the heart of sovereignty. Referring in this context to Reinach, she applies to it the distinction between essence and fact. We speak essentially of *pure law*, that is, pure legal states of affairs that we intuit as holding always and everywhere for all peoples. For example, “promises when fulfilled no longer bind” and “it is wrong to renege on a debt”. Or by “law” we may mean *positive law*, law actually in force. Positive law requires a law-maker and a domain of persons bound by the law. The German word here (*Recht*), she notes (25/309 and footnote 2), has another sense: *right*; for example, the lawgiver must claim a right to pass laws before he passes them.

Stein’s use of the category of states of affairs (*Sachverhalte*) —in this case legal states of affairs (*Rechtsverhalte*)—is perhaps a point of agreement between phenomenological, analytic philosophy, and scholasticism. Moreover, her concept of the a-priori structure of law grounds a strong anti-relativistic position. For the validity of pure legal states does not depend on their being recognized “theoretically” by lawmaking bodies or their subjects. There is, indeed, a gap between pure and positive law:

A legal determination may be justified for coinciding with an intuited legal state of affairs. In fact, however, the provisions of positive law are by and large independent of any theoretical basis; they owe their content not to insight but to pure arbitrariness. So “recognizing” a law implies no theoretical assent, and it makes no sense to ask whether it is right or wrong. Recognizing it means subjecting oneself to it or to the lawgiver’s will (26/310).

An example is a legislator who passes laws to privilege a certain social class that he thinks ought to be better off than other classes. Such action, she says, threatens the stability of law and of the state making it.

Legislating is not the only function of the state. The state may take the initiative in areas like education and the economy, establish colonies, encourage and regulate trade, and wage war. The politician leader need not conceive the project, but he must take the lead in launching it. Stein calls such actions of the state “governing” in the proper sense. On the other hand, while the

state may regulate commerce, doing business lies outside the notion of the state. The economy is one of the things that the state may organize or leave to private initiative, but in the latter case it may set the ground rules. On the other hand, when the economy is so complex to be beyond centralization, imposing or maintaining control endangers the state.

Class division lies outside the essence of the state. Workers could contribute to the decision-making process and help insure that the decisions are carried out. Citizens of such a state would divide their efforts between work and leadership. If economic need totally absorbs the workers, they cannot be available for affairs of state. But by altering conditions and promoting education leaders could free workers to share in the life of the state and prevent them from being devoured by it.

Individual or “subjective” rights gives people the power to act. Rights, “surprisingly”, always have corresponding duties. Not only do citizens have rights and duties, but politicians are responsible for the rights of their constituency and are empowered to perform acts in their name.

The state must be protected from administrators who break the law. Crime by officials will be countered by crime by citizens, and both threaten the state. Surveillance is needed but how it is carried out is an open question. Strictly speaking, there is no legal right to revolution –Stein says she will not discuss a moral right–, but rebelling against a lawless state to insure lawfulness is not contrary to the notion of the state itself. Historically this sort of action has led to the formation of “division of powers” in government.

9. International law

If sovereignty and lawmaking are proper to the state as such, how can there be a “law of nations”, that is international law, the *jus gentium*? Stein in reply defines international law as convention, and distinguishes between pure law and existing conventions among states. Conflict is possible; the same treaty may be right because it accords with positive law yet wrong for contravening pure law. Breaking a treaty goes against pure law but not against positive law.

There are dilemmas here. If the “law” of nations is but convention, how can it be law at all? And if it is, who or what body makes international laws? Stein examines suggestions made by H. Grotius. The representatives of several countries may issue a directive binding their governments– but in this case the body of representatives would be sovereign. Or else the body gets its mandate from the individual states– but how can representatives of one

country legislate for another? She answers that international law is compatible with state sovereignty only if it is taken as a set of positive laws *resolved* upon by the international body but *enacted* by each member state. So if the state violates international law, it violates its own law. Still, each state may repeal an international law unilaterally without “breaking” it, for a resolution is not a law. On the other hand, such abrogation may be unwise or immoral.

States are always bumping into one another, she says, and temporary situations solidify in time. Strictly speaking, a state that encroaches upon another (with or without a declaration of war) does not break the law, because no law is in force in the newly acquired territory. The reason is that the invaded state has lost its authority and the invading state’s jurisdiction must await formal annexation.

10. State, morality, and God

Pure law is not exactly ethics for Edith Stein; indeed she thinks “natural law” is a muddled version of pure law. She criticizes medieval law theory (but not its practice) for supposedly mixing up law and morality. She also thought that positive law viewed only as a reflection of pure law is not really law, for the legislator would be a steward, not a maker, of the law.

She insists that the state as state *rules, governs*, it acts only to maintain the relation of ruler to ruled. It may not command anything endangering this relation, such as policies that arouse the indignation of citizens, lay harsh demands on them, or cause misgiving about the government’s resolve. It *may*, but need not, perform other actions, for example foster nationhood, promote the welfare of the people, or support morality, but these are not acts of state. “The notion of the state does not require it to serve moral law, to be a moral kingdom. Satan’s kingdom can be a state just as much as God’s kingdom” (66/350).

The state, then, is incomplete in itself and must get its motivation, its “spirit”, from outside. This spirit will place its stamp on what kind of state it is in other respects. Policy lying outside the purview of the state will get its spirit from its representatives, who in turn may be influenced by “outsiders”—even, she says, God or Satan.

The state is sometimes said to have a special calling from God in history. God did not put His callings into the essence of the state, says Stein, but such purpose is compatible with it. God can use states to bring about His ends in several ways: either the state, by simply doing what it must to exist, automatically advances His cause, or its representatives may enforce His commandments.

11. Fact and theory

In the third part of her analysis of the state's structure, Stein considers how fact relates to the essence of the state: the rise and fall of states, factors of geography and economy, the division of labor, etc.

"Societies", that is, associations (*Verband*), not states, are deliberately created by agreement or contract. The origin of the state is tied to the evolution of a previously existing community, which grows "from inside". The founding action belongs to the community, the material base of the future state. The community may at some moment in its history "break through to freedom"; that is, gain the sovereignty turning it into a state. So the genesis of the state is

"natural" –meaning that it is not "artificial" (arbitrarily founded), not that it is not spiritual–; it is the typical way a community develops. A social entity in our view gains statehood by acquiring sovereignty– I mean, the freedom to create its own institutions and perform all its acts of its own accord (74/358).

She stresses the role that community custom and right plays in the state. The state may indeed control groups explicitly or tacitly, when for example defining relations between parents and children, but it obviously cannot stop people from being drawn to one another. It can proscribe the public profession of a religion, but it cannot affect the relation of the soul to God. It may allow groups to govern themselves, but in this case it is limiting itself, not giving up its sovereignty.

A particular land or "country" is not essential to the state. Stein is thinking here not only of nomads who wander a range unclaimed by other states, but also a state whose citizens are pure spirits –she may mean angels here– not bound by space at all.

She suggests how political theories can influence actual states. Contract theory contributed to the development of the constitutional state and natural law theory to the awareness of human and civil rights and to the demand for democracy. Even the theory of the state's essence –which Stein is here working out– can guide the policies of statesmen. However, although putting a mistaken theory into practice does not affect the notion of the state, it can harm actual states. We are reminded of the collapse of communism, but also, in our own country, of recently revised definitions of marriage and family, even of man and women, that are causing deep divisions. Stein gives the example of supposed individual rights, which may be genuine or bogus: the state, by championing them, may weaken itself. It cuts both ways: it is destructive to use theory to conserve a system whose basis ought to be changed *and* to change a system whose basis cannot support the change.

It is especially alarming, she says, when rival theories are out to fashion the state. She is thinking of political parties with full-blown agendas fighting for power and also parties promoting their private interests. With her customary common sense, Stein recommends: “the power of *ratio* rooted in the actual situation itself. Any order of law that contravenes this *ratio* instead of heeding it should realize that reality stands against it and it will play out with constant breakdowns of order” (96/380).

12. Value

Edith Stein waited until establishing the nature of the state before addressing its relation to value. In this, the second and much shorter, part of her treatise she asks if the state itself is “justified” (*Berechtigung*), meaning “desirable”. She again brings in eidetics and empirics: does the essence of the state include value? She answers that the state does not have value in itself but in some way derives it from the community. What is essentially of value is the life of the community, especially when the community is a people.

The state cannot be justified by claiming that it promotes “life-values” (needs are better met in a state and citizens are better protected) or “growth of the spirit” (spiritual goods are more easily produced in a state), or justice (the state passes just laws), since the state does not *entail* these advantages. Nor does community value necessarily accrue to any particular state; however this will be the case if the state’s legislation provides indispensable protection and stability for the community. A people, not the state, creates culture, but the state shares cultural value by helping to create it.

Moral values, “right” and “wrong”, are personal: they are predicates of states of affairs embodying persons and ways of acting. For example, helping the needy is right and being indifferent to them is wrong. A moral norm or duty, directs the agent to actualize states of affairs he sees as morally right.

Stein is also strongly anti-relativistic in her ethics: there is pure law and there is pure moral standard. Both obtain *a priori*, whether known or acknowledged by any individuals or groups. However, unlike legal acts, moral acts produce no objective states (*Rechts-Gegenständlichkeiten*); she is thinking of such consequences of legal acts as a claim brought about by a promise, the demand for punishment following a crime, and ownership resulting from purchase. And only to morality: “is the specific character of the person’s soul relevant – the point whence he lives his life: the qualities of his soul, his convictions, his emotional attitudes” (102-38).

This idea of the “base (*Standort*)” from which we live our life continued to be a key feature of her anthropology, and is still appears in her last work *Kreuzeswissenschaft*.

Positive law also has an ethical analogue: a particular moral belief-system “in force” at a certain time and place. Ethical mind-sets need not reflect a-priori morality any more than laws on the books need embody pure law. Of course moral views cannot be “passed” as positive laws can; they rather reflect the basic outlook of the community, its soul. Stein adds:

if provisions of positive law clash with prevailing morals, they may alter the way the people typically behave and this new behavior may cause a shakeup in their morals. The law may *intend* to set this change in motion, whereas wishing to dictate the change would be pointless for the lawmaker, since it is beyond his control. This does not rule out the possibility that he would have a duty to encourage this course (109/393).

“Factually”, that is, non-essentially, she says in spite of the reservations she has voiced, the state may, through its laws, educate citizens and even other powers in morality, and she adds, seemingly referring to divine providence: “Perhaps the “world plan” uses [the state] to reach this goal; but its necessary structure does not provide for this”.

Care, then, is called for; moral change is sometimes desirable but sometimes not. One thinks of government propagandists manipulating public opinion, and, again in our own country, of activists who feel duty-bound to introduce legislation at variance with traditional morality. Stein sees that it is the wise state that takes into account –even for its own preservation– the moral motivation of its citizens, for if it does not they may refuse to recognize it. In a footnote she gives

a rule for the practical politics of parties that would turn the state into a “moral kingdom”: start with a *people*, not a *state*. The state, for its own sake, should adapt itself to the ethos of the people. But *without* such a basis trimming the state to match moral principles is absurd as well as inimical to the state (111/395).

It is not surprising that Edith Stein has deep misgivings about war. Value-conflict arises when states pursue incompatible goals. If a state had but its own value to consider, using force might be allowable. But the state, like the person, must take all values into account as well as all the possible outcomes of its actions. Force should not resolve the issues. In it often hard to decide what its right, but

when the parties involved make opposing decisions –and this is the only way, even after conscientious ethical reflection, that external conflict can come about– it is an indication that the decision of at least one of them was wrong (112/396).

13. Guilt

Stein appended a long footnote to the passage where she distinguishes between moral and legal acts. Terms uses of both ethical and legal states of affairs cause confusion, she says. "Guilt" or "blame" (*Schuld*) is an example. Legal blame is caused by a criminal act, which may or may not be a moral offence, and exists independently of its perpetrator. Moral guilt, sin, is personal, a stain on the soul, but it is bound to an offence which may or may not be a criminal act. "Sin" itself is ambiguous, meaning original sin, a state independent from any act, and actual sin, which implies guilt. Legal blame comes about when a positive law is violated, even without contravening pure law. Sin is against pure law. Legal guilt demands and is canceled by punishment, but sin demands repentance (*Buße*), which occurs in the soul.

Here, too, she is careful to keep apart the moral and legal spheres.¹¹ In her view, punishment is non-personal; what is personal, that is, occurs in the soul, is atonement (*Sühne*), by which the sinner "offsets" an actual sin, and contrition (*Reue*), which counters the sinful state of the soul. The suffering due to punishment may coincide with contrition when one atones by accepting the penalty imposed. Punishment restores the world's balance but does not remove guilt; atonement restores the balance of the soul upset by sin. But atonement presupposes that the sin is already made null and void and the stain removed by contrition and repentance.

Merit runs parallel to punishment. The person who brings about a state of affairs known to be morally right is "deserving" of a reward (*Lohn*) owing to his merit (*Verdienst*), just as one bringing about a state of affairs he knows to be wrong deserves punishment, owing to his guilt. Reward fulfills the claims of merit and punishment fulfills the claims of blame.

Guilt following positive law is punished by the legislating power or its organ. In the case of "pure" guilt, the sinner may accept the punishment imposed by an earthly judge, seeing him as representing God, Who is judge in the truest sense, or, when his guilt is unknown, he may take a misfortune as punishment or impose a punishment upon himself; in either case he sees God, not himself, as judge, since: "maintaining the world order by weighing guilt and punishment, merit and reward, cannot belong by rights to any finite person; it is the affair of the Lord of the world" (108/393).

¹¹ In this context she takes issue with several claims of Dietrich von Hildebrand found in his "Zum Wesen der Strafe", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Spring, 1919.

14. History

These positions for do not exclude claims of German idealists, for example, that history as the unfolding of spirit actualizes the moral idea and the state has a role to play in this process. But she rejects Fichte's idea that the individual awakens to freedom only in community, for, she insists, anyone can activate his freedom upon self-reflection, even though some may need community support to do this and the state may have to step in to protect freedom. About taking control, she adds somewhat cryptically: "We cannot rationally grasp, albeit there is no doubt that it is in fact so, how this should be possible only with [*angesichts*] free persons and not, say, with [*im Umgang mit*] lifeless matter" (114/398).

Free will is relevant to morality but in itself it is value-free. The choice between good and evil hinges upon the motives behind the choosing and the courses chosen. So becoming a moral person means not only awakening to freedom but being sensitive to values and getting better at using freedom to actualize them.

Stein's idea of community as a culture-creating personality needing state organization is opposed to individualistic views of the state. She also rejects as "prejudice" individualistic interpretations of the meaning of history. The history of the state is rather bound up with culture: the state gives external expression to the culture of the previous community from which it sprang and continues to aid its further development. But state and history are in principle two distinct entities, since individuals and communities have their history without the state. Particular states, however, may be the bearers of history when free enough to guide the life of the spirit they harbor; indeed the best way to understand history is to take it as the history of states. States are indeed historical entities issuing from the stream of history and developing into centers of activity: "as centers of activity they largely make possible what we called the meaning of history: the realization of values. But, as we noted, their ontic structure only says that it can, not that it must, do this" (117/401).

15. Religion

Edith Stein's remarks on church and the state are relevant today when a "state morality" is seen to threaten the freedom of religion. The problem here is that both state and religion claim unconditional loyalty. We owe obedience first to God and no earthly power can alter this fact. A believer, she says, must follow a command he or she receives from God in prayer or through His representative even if it contradicts the will of the state. No wonder the state has

been mistrustful of and hostile to the church, which is the permanent embodiment of this claim, and the faithful have looked upon the state as the Antichrist.

There is actually no solution in principle here; only de facto arrangements. Such arrangement, or compromise or balancing (*Ausgleich*), goes back to

the Lord's saying "give to Caesar what belongs to Caesar", showing that God wills or at least sanctions the state and obedience to it. It is, though, only a qualified recognition of state sovereignty, presupposing as it does that the state does not rule out "giving to God what is God's". If of its own accord the state incorporates this into the norms for its life, then there is a basis for a de facto smooth co-existence of sovereign state and religion or the church (118/402).

Theocracy is one of the several forms compromise can take.

Believers living in a theocratically organized state deem their system a divine institution. If a people lives its whole life in the presence of God, striving anxiously to allow itself to be led at every step by His will and believing that His will is made known to it through the mouth of His priests— it is only understandable that it will also seek to structure its state as instructed by the divine will, and either simply recognizes the priests as holders of the state power or at least in some way grant them a share in governing the state (118/402).

Things like marriage and family, ownership, and meeting needs are regulated as in any other state, but theocracy is different in that: "the divine Ruler of the world uses the state as an instrument to guide the community and its members" (118-9/402-3).

But if God rules, can we speak of a state at all? Yes, answers Stein. God would indeed be ruling in a sense, but He would not be ordering the state about. Rather, the actions of the state would coincide with His will, and those representing the state would be executors of His will. She adds, perhaps surprisingly, given her reluctance to clutter up the notion of the state: "If doing God's will is what makes the existence of the state possible, then its very notion dictates that it harmonize its laws and actions with these commands" (119/403).

But is this not true of every state— is not every ruler a deputy (*Stellvertreter*) of the supreme Ruler? If it is so it would be only a *fact* lying outside the notion of the state. But what makes the deputy idea

conceivable is not the structure of the state but solely the notion of God governing the world. For if nothing can take place in the world outside of the divine *placet*, neither can any worldly rule be thought of apart from God. This brings us to the surprising conclusion that the state, which seemed to be threatened in its notion by religion can in reality only exist precisely by being borne by this sphere (119/403).

Her understanding of theocracy is now so broad that it is compatible with different forms of the state (types of government, distribution of functions, etc.). And any state that can be empirically shown to be willed by God will be like this.

In theocracy there is no divergence between religious and secular authority. Problems arise, however, when we suppose that states exist in their own right (which itself would lie outside the essence of the state). There may be a clash of loyalty. A person who disobeys a command of the state out of religious conviction becomes an enemy of the state and threatens its existence. How should the state react?

Stein first gives us a prudence-rule: it is unwise for the state to command anything likely to arouse rebellion. At times it is necessary to place great demands on the citizenry, when not doing so would constitute a greater threat, but ordinarily the leader who does this would himself be subversive, since his act turns the people –potential allies– into enemies. It is a ticklish situation when state officials, judging that the person’s religious feeling has gone astray, enforce the command.

An ethical problem is involved here. When officials decide to coerce a religious person, must they take seriously what he *supposes* to be a higher value? They may try to convince the individual that he suffers from an illusion or through self-limitation exempt him from the command. There are no general rules here. However, when many people withhold obedience, it is a sign the state is already on shaky ground and no coercion can help it. Here again, Stein claims that it is dangerous for the state to act contrary to the beliefs, especially the conscience, of the people.

But what if the religious value is acknowledged or at least not questioned by the state? May its representatives issue a command at odds with the religious value it accepts? She thinks that it is wrong for the state to pass laws curbing worship or hampering the clergy. The state must have regard for religious values even when they endanger its interests. As the individual in these circumstances must commend himself to God, so the state must not resist religious values. It makes no difference that the state is essentially unrelated to religion.

Does the state have a duty to promote religion? Its efforts are limited, since religion is untouched by law. Still, legislation can indirectly support (or hinder) its development, e.g., by creating religious “opportunities” for individuals that they would otherwise lack.

The state is not the bearer of religious values. These belong to souls, and, she repeats, the state has no soul. But commitment to the state, as well as motives for recognizing it or rejecting it, do involve the soul. The person indeed

connects with the state, whose province is freedom, but as free subject, not as having a soul. In the state

the person plays a role only qua free subject, not qua possessed of a soul. That is why the individual living in the state may be holy or unholy, as well as the community of a people whose life [the state] regulates, but [the state] itself is not holy (123/407).

Edith Stein wrote these words, with which she ends her treatise, about a decade before the appearance of Naziism.

Bibliography

- STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Max Niemeyer, 1917; reprinted, Munich G. Kaffke Verlag, 1980; translation by W. Stein, ICS Publications, vol. 3 of *The Collected Works of Edith Stein* Washington, 1989.
- STEIN, E. *Psychische Kausalität and Individuum und Gemeinschaft in Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Jahrbuch*, vol. 5, Halle, Niemeyer, 1922.
- STEIN, E. *Eine Untersuchung über den Staat, Jahrbuch*, vol. 7, Halle, Niemeyer, 1925; second edition with *Beiträge*, Tübingen, Niemeyer, 1970.
- STEIN, E. *J. H. Kardinal Newman/ Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, 1801-1845*, Theatiner Verlag, Munich, 1928.
- STEIN, E. *Des heiligen Thomas von Aquino/ "Untersuchungen über die Wahrheit" in deutscher Übertragung*, two volumes, O. Borgmeyer, Breslau, 1931.
- STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein/ Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, vol. 2 of *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1950, 1986.
- STEIN, E. *Kreuzeswissenschaft/ Studie über Joannes a Cruce*, vol. 1, Louvain, Nauwelaerts, Freiburg, Herder, 1954.
- STEIN, E. *Life in a Jewish Family, 1891-1916*, by E. Stein, translated by J. Koeppl, OCD, Washington, ICS Publications, 1986.
- STEIN, E. *Potenz und Akt/ Studien zu einer Philosophie des Seins*, volume 18, *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg, 1998.
- STEIN, E. "Husserl and Aquinas: A Comparison," *Knowledge and Faith*, vol. 8 of *Edith Stein's Complete Works*, Washington, ICS publications, 2000.

NOTAS CRÍTICAS

El principio de identidad en la fundamentación de la *Doctrina de la Ciencia* en Fichte

The identity principle in the foundation of the Doctrine of Science in Fichte

LUIS IGNACIO LOZANO COBOS
UPAEP, Universidad, Puebla
luisignacio.lozano@upaep.edu.mx

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es esclarecer la interpretación que Fichte hace del Principio de Identidad en la versión de Jena de su *Wissenschaftslehre*, asumiendo su constructivismo epistemológico, y contrastándola con la interpretación clásica de Aristóteles. El enfoque es sobre la primera sección de la primera parte de la obra, en la cual desarrolla su Principio Absolutamente Incondicionado, ya que es ahí donde introduce por primera vez el Principio de Identidad. En primer lugar, se sigue la exposición que Fichte hace de su primer principio fundamental, explicitando el uso del Principio de Identidad en su argumentación. En segundo lugar, se hace un análisis del tratamiento que hace de este principio. En tercer lugar, se contrasta este tratamiento con el carácter epistémico del principio en la interpretación clásica. Finalmente, se resaltan algunas semejanzas y diferencias entre ambas interpretaciones.

Palabras clave: Fichte, Aristóteles, principio de identidad, licencia inferencial.

ABSTRACT

The purpose of this work is to clarify Fichte's interpretation of the Identity Principle in the Jena version of his *Wissenschaftslehre*, assuming his epistemological constructivism, and contrasting it with Aristotle's classic interpretation. The focus is on the first section of the first part of the text, in which he sets forth his Absolutely Unconditioned Principle, as it is there where he first introduces the Identity Principle. First, Fichte's exposition of his fundamental first principle is followed, explaining the use of the Identity Principle in his argumentation. Second, an analysis is made of his treatment of this principle. Third, this treatment is contrasted with the epistemic nature of the principle in the classic interpretation. Finally, some similarities and differences between both interpretations are highlighted.

Keywords: Fichte, Aristotle, identity principle, inference license.

Recepción del original: 15/05/2019
Aceptación definitiva: 06/12/2019

En este trabajo me circunscribo a la versión de Jena de la *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)* de 1794/95, en donde Fichte – para algunos autores¹ de forma un tanto oscura e intrincada– hace un intento por conectar tres principios –el de identidad, el de no-contradicción, y el de razón suficiente– con los principios del conocimiento que él propone como fundamentales para su *Doctrina de la Ciencia*. Podemos encontrar esta exposición en las tres primeras secciones de la primera parte de su obra: la primera, sobre el principio absolutamente incondicionado; la segunda, sobre el principio condicionado en cuanto al contenido; la tercera, sobre el principio condicionado en cuanto a la forma. El enfoque de este trabajo será principalmente sobre la primera sección, pues es ahí donde Fichte hace uso del principio de identidad en su argumentación. Mi propósito es explorar el sentido que el autor da a éste –desde su constructivismo epistemológico–,² contrastándolo con su sentido clásico –en particular con el del realismo metafísico de Aristóteles–, con el objetivo de resaltar algunas novedades en el tratamiento del principio.

Antes de iniciar, quisiera aclarar que, ciertamente, Fichte nunca consideró su sistema como acabado, y en una serie de 16 revisiones a sus *Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia*, fue adaptando, introduciendo, y descartando ideas fundamentales.³ De hecho, él mismo explica que esta versión de 1794/95 fue impresa simplemente para que sus estudiantes no tuvieran que tomar notas durante sus lecciones,⁴ y para la versión de 1796/1799 elimina completamente el uso del principio de identidad. No obstante, mi interés es conocer qué sentido le da en aquella primera versión, pues no creo que esté claro si en las sucesivas versiones lo descartó porque realmente haya cambiado su concepción del mismo, o simplemente para evitar confusiones por ser considerado, como he dicho, parte de un desarrollo oscuro e intrincado de los principios fundamentales. Dicho esto, adentrémonos en la tarea que se propone Fichte: “*buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano*”.⁵

¹ PINKARD, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 121-122; y *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Johann Gottlieb Fichte”, última modificación el 6 de febrero de 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>.

² Ver el artículo de Tom Rockmore, en el que sostiene que Fichte sigue esta corriente: ROCKMORE, T., “Fichte, Kant, the Cognitive Subject, and Epistemic Constructivism”, en *Revista de Estudios sobre Fichte*, núm. 12, 2016, pp. 1-14.

³ PINKARD, T., *German Philosophy...*, p. 118.

⁴ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794)*, traducción y edición de Juan Cruz Cruz, Pamplona, p. 36. FW I, 87.

⁵ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 41. FW I, 91.

Para él, este principio expresa “aquella *génesis*⁶ que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible”.⁷ Esta *génesis* no es simplemente un hecho, algo determinado, sino que tiene el sentido de un acto originario auto-reflexivo, sobre el cual se tiene que reflexionar para llegar a pensar en la necesidad de la misma *génesis* como fundamento de la conciencia.⁸ Aquí entran en escena las leyes de la lógica, como “reglas según las cuales se establece esa reflexión”⁹ que, no obstante, “todavía no están probadas como válidas [y...] solamente más tarde se deducirán del principio fundamental, cuyo establecimiento sólo es exacto a condición de la exactitud de estas leyes”.¹⁰ Fichte está dispuesto a aceptar este círculo –y de hecho lo considera inevitable– como salida al problema de la regresión al infinito en la propuesta de Reinhold. A diferencia de éste, no busca un hecho en el cual fundar la necesidad de todo lo demás, sino que pretende descubrir dicha necesidad en el mismo acto de la *génesis*.

Ahora bien, para Fichte, es en cierto modo indiferente por cuál de aquellas reglas se inicie, con tal que el principio lógico escogido “sea concedido por todo el mundo sin dificultad [... pues] la reflexión es libre; y poco importa su punto de partida”.¹¹ Pero, dice, “el resultado de la reflexión tiene que ser: *que esta génesis en cuanto tal sea concedida a la vez que este principio*”.¹² Es decir, para él hay un nexo entre el principio lógico y el principio fundamental que se quiere descubrir, puesto que, por la misma regla, la reflexión se conduce necesariamente a dicho principio. De todo esto quisiera empezar a hacer algunas consideraciones con respecto al tratamiento que el autor hace del principio lógico de identidad, teniendo en cuenta que éste es el que escogerá a continuación como punto de partida de la reflexión.

La reflexión, por medio de la cual se adquiere conciencia del primer principio fundamental –de la necesidad de la *génesis*– es concebida por Fichte como *intuición intelectual*. Sin embargo, es conocida la ambigüedad sistemática que este término tiene en toda su obra.¹³ Por ejemplo, el mismo término es usado para referirse al carácter auto-reflexivo del acto de la *génesis* –esa inmediatez con la que se presenta el Yo a sí mismo– que nunca ocurre en la conciencia empírica. Pero aquí se trata más bien de una reflexión filosó-

⁶ Traducido del alemán *Thathandlung*, como convergencia de *That* (hecho) y *Handlung* (acción).

⁷ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 41. FW I, 91.

⁸ Cf. FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 42. FW I, 92.

⁹ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 42. FW I, 92.

¹⁰ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 42. FW I, 92.

¹¹ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 42. FW I, 92.

¹² FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 42. FW I, 92.

¹³ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Johann Gottlieb Fichte”, última modificación el 6 de Febrero de 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>.

fica, precisamente, sobre la conciencia empírica. Habría que aclarar si esta reflexión es una genuina intuición, pero lo cierto es que su finalidad es la conciencia de la primera intuición intelectual, y su modo de conducirse es por medio de las leyes de la lógica, incluido el principio lógico de identidad. El carácter originario de estas leyes en el proceso reflexivo nos permite acercarnos a la concepción clásica de los primeros principios, pero rápidamente podemos encontrar grandes distancias entre ambas concepciones.

En efecto, las leyes de la lógica en Fichte tienen un carácter originario en cuanto a que son el punto de partida de la reflexión, pero no tienen el carácter de los primeros principios, los cuales son, según Aristóteles, aquellos “principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones”,¹⁴ porque resulta que esas mismas leyes tienen que ser, a su vez, deducidas del principio fundamental, de forma que no son *primeros* principios en el sentido clásico de la palabra, ya que éstos “son más conocidos que las demostraciones”¹⁵ y, por tanto, no pueden ser deducidos, sino que de ellos hay intuición.¹⁶ Por tanto, las leyes son primeras, sí, en el orden metodológico de la reflexión, pero antes de ser probadas como válidas simplemente se *conceden*, se dan como supuestas, de forma que lo verdaderamente primero sea el principio fundamental, indemostrable por ser dado en la intuición intelectual, y que aquellas tengan solamente un carácter funcional y no de principio. Al menos, en continuidad con los clásicos, la intuición conserva su carácter de certeza,¹⁷ si bien, dada nuestra falibilidad, podríamos confundir una falsa con una verdadera.¹⁸

Continuando con la exposición de Fichte, la reflexión inicia concediendo el principio lógico de identidad: *A es A*, “o sea, $A=A$, porque esto es lo que significa la cópula lógica [...] se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable”.¹⁹ Pero aclara que “la proposición *A es A* no equivale en modo alguno a ésta: *A es o existe un A*”,²⁰ es decir, no hay contenido existencial, sino que “más bien, se afirma que *si A es, entonces A es* [...] no se trata del contenido de la proposición, sino únicamente de su forma”,²¹ porque lo que interesa realmente a Fichte no son los términos, sino la conexión entre ellos, pues, dice, “esta conexión necesaria entre los dos términos es puesta absolutamente

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994, 131. III, 1. 995b6.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica II*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1995, 439. II, 19. 100b9.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica II*, p. 440. II, 19. 100b12.

¹⁷ Dice Aristóteles que: “ningún otro género de saber es más exacto que la intuición”. ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica II*, 439. II, 19. 100b9.

¹⁸ Cf. PINKARD, *German Philosophy...*, p. 111.

¹⁹ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 43. FW I, 93.

²⁰ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 43. FW I, 93.

²¹ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 43. FW I, 93.

y sin otro fundamento".²² Pero la pregunta es: ¿por quién? Fichte responde introduciendo lo que será el principio absolutamente incondicionado: el Yo, ya que la conexión necesaria "está en el yo y puesta por el yo: pues es el yo quien juzga en la proposición anterior, y juzga precisamente [...] según una ley [...] dada al yo por el yo mismo".²³ Esta conexión se puede expresar entonces con la proposición: *yo soy yo*, en la que "el yo es puesto con el predicado de la identidad consigo mismo, no condicionalmente".²⁴

A continuación, Fichte discurre así: "Por el principio 'A=A' se efectúa un juicio. Según el testimonio de la conciencia empírica, todo juicio es una acción del espíritu humano [...]. Así, para el yo, ponerse a sí mismo es su pura actividad [...]. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción [...] Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo";²⁵ esta es la expresión de la *génesis*. A esto se añade que, por una parte, si en esta proposición "se hace abstracción del contenido determinado, del yo, y se retiene solamente [...] la simple forma [...] entonces se tiene como principio fundamental de la lógica el principio 'A=A' ",²⁶ y por otra, que "si se hace abstracción de todo juicio como acción determinada [...] todo aquello a que el principio 'A=A' es aplicable posee, en la medida en que este principio puede serle aplicado, realidad".²⁷ Hasta aquí la exposición de Fichte.

Podemos encontrar una novedad en el tratamiento del principio lógico $A=A$, y es que aquí adquiere un sentido hipotético: Si A entonces A. Pero este sentido lo aleja aún más del carácter clásico de primer principio, que no puede ser hipotético.²⁸ Se trata más bien de lo que hoy se conoce como una licencia inferencial²⁹ (o *inference license*), que autoriza de forma normativa una inferencia. Su propósito es "reportar que 'existe un nexo no observado entre esto observado y aquello otro observado' ",³⁰ entre A y A. De forma que este $A=A$ es efectivamente una ley lógica, como dice Fichte, al modo de un enunciado hipotético abierto, pero no en manera alguna el principio de identidad en sentido clásico. Sin embargo, esto no significa que este principio esté ausente. Aquel nexo normativo es el que interesa a Fichte: en él va a descubrir su principio absolutamente incondicionado al preguntarse por aquello

²² FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 43. FW I, 93.

²³ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 43. FW I, 93-94.

²⁴ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 44. FW I, 94.

²⁵ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, pp. 45-46. FW I, 95-97.

²⁶ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 48. FW I, 98-99.

²⁷ FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia...*, p. 48. FW I, 99.

²⁸ Dice Aristóteles que "tal principio es, necesariamente, el más conocido [...] y no es hipotético. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son". ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 172. IV, 3, 1005b11-18.

²⁹ Así lo interpretan varios autores, como PINKARD, *German Philosophy...*, p. 112.

³⁰ RYLE, G., *The Concept of Mind*, Londres: Routledge, 2009, p. 106 (traducción propia).

que confiere esa licencia inferencial. Para él no puede ser otro que el Yo, y en su ponerse a sí mismo siendo, curiosamente nos encontramos con una nueva proposición identitaria: yo=yo.

En efecto, hemos llegado al principio fundamental, es decir, al verdadero primer principio para Fichte. Éste –a diferencia de la ley lógica– a) no es hipotético (sino incondicional), b) es principio de demostración (y no demostrado), y c) se hace presente en la conciencia por una intuición intelectual (en la que no hay error). Es un acercamiento importante al sentido clásico del primer principio. No obstante, es necesario hacer dos consideraciones más antes de aventurar algunas conclusiones: a) ¿Qué carácter tiene este principio absolutamente incondicionado?; y b) ¿Cuál es el orden en los principios? En sentido clásico, el principio de identidad tiene un carácter epistémico,³¹ y de igual manera el principio incondicionado, pues no es meramente lógico –a diferencia de la ley lógica, que hemos claramente distinguido–, sino que –como lo afirma explícitamente Fichte– es principio del conocimiento humano, a partir del cual pretende deducir todo lo demás.³² Por supuesto, el contraste es más bien a nivel de la epistemología.

Pero, a mi juicio, la mayor divergencia entre ambos sentidos del principio se encuentra aquí. El principio de identidad clásico refiere al inteligible, que se descubre al intelecto. En cambio, el principio incondicionado refiere al propio Yo, que se pone a sí mismo: toda identidad deriva de esta fundamental identidad. Por eso Fichte puede afirmar que la categoría de realidad corresponde a todo aquello a lo que se pueda aplicar este principio (con todas las confusiones que esto pueda generar en quien intenta interpretar el texto). Por otra parte, Aristóteles es claro al afirmar que el primer principio es el de no-contradicción.³³ Sin embargo, Fichte, consecuente con su proyecto de hacer partir todo del Yo absoluto, tiene que afirmar que el primer principio es el de identidad, el principio absolutamente incondicionado, que abstraído de todo contenido constituye el principio fundamental de la lógica: A=A.

De todo esto podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, no se puede decir –estrictamente– que Fichte derive, en esta primera sección de su *Fundamentación*, el principio absolutamente incondicionado a partir del principio de identidad. En realidad, parte de una interpretación de la ley lógica de identidad como licencia inferencial. En segundo lugar, el principio de iden-

³¹ Ver el artículo del Dr. Jorge Morán, que defiende esta tesis: MORÁN, J., “Los Primeros Principios: Interpretación de Polo de Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, núm. 29, 1996, pp. 787-803.

³² Así pues, la identidad lógica se deduce de la identidad epistémica. De igual forma se puede derivar la identidad metafísica, pero es claro que no se trata ya de la misma metafísica clásica. Al abandonar por completo la cosa en sí, que aún Kant conservaba, Fichte se compromete con una nueva metafísica de la conciencia, en la que todo se deriva del principio fundamental del Yo.

³³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 173. IV, 3, 1005b19.

tividad –desde la perspectiva de un constructivismo epistemológico– se puede encontrar en el principio absolutamente incondicionado, que tiene una proximidad importante con el principio clásico en cuanto a las condiciones necesarias de un primer principio: a) que no sea hipotético, b) que no sea demostrado, y c) que no sea falible, además de que se descubre igualmente en una intuición intelectual, y es de carácter epistémico. En tercer lugar, y finalmente, el carácter normativo y no-factual del principio absolutamente incondicionado responde al interés de Fichte por encontrar una justificación a la autonomía –que el pensamiento solo puede ser sujeto a aquellas normas de las que él mismo sea el autor–, lo cual encuentra claramente en el Yo poniéndose a sí mismo. Por eso el principio de identidad tenía que ser el primer principio.

Sin embargo, al establecer un Yo así, teóricamente infinito, indeterminado, fácilmente se pierden los límites –que el principio de no-contradicción pone al partir de la pluralidad– sin los cuales solo hay un paso a la interpretación de la realidad como puesta por el Yo. Es claro, pues, que un principio de identidad así, normativo, tiene consecuencias en distintos niveles. Por poner un ejemplo, a nivel ético, siendo la identidad algo no-factual, se convierte en un trabajo por realizar, estrechamente vinculado con la historia personal.³⁴ Pero un análisis de estas consecuencias debe corresponder a otro trabajo.

Referencias

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica II*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1995.
- FICHTE, J., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794)*, traducción y edición de Juan Cruz Cruz, Pamplona, 1996.
- MORÁN, J., “Los Primeros Principios: Interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, núm. 29, 1996, pp. 787-803.
- PINKARD, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ROCKMORE, T., “Fichte, Kant, the Cognitive Subject, and Epistemic Constructivism”, en *Revista de Estudios sobre Fichte*, núm. 12, 2016, pp. 1-14.
- RYLE, G., *The Concept of Mind*, Londres: Routledge, 2009.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Johann Gottlieb Fichte”, última modificación el 6 de Febrero de 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/>
- WOOD, A., *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

³⁴ Como lo desarrolla Allen Wood en su obra: WOOD, A., *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 183ss.

RESEÑAS

Dreher, Rod, *The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Sentinel, 2017, 262pp

Rod Dreher's last book, *The Benedict Option*,¹ is written as a call for Christians who feel that "Western society is post-Christian and that absent a miracle, there is no hope of reversing this condition" (89). A conservative himself, Dreher urges Christians to give up politics—specifically, Republican² politics—focusing instead in developing Christian communities.³ Following Alasdair MacIntyre's thought, Dreher sees liberal democracies as the battleground between two traditions of thought: emotivist⁴ liberalism and Christian virtue ethics. Given that the former has the upper hand, the latter can only survive, Dreher affirms, by promoting tight local communities living Christianity passionately. The model of this community is found in the rule of Benedict of Norcia, who revitalized monastic life in the sixth century. The rule of Benedict promotes the sanctification of everyday life, balancing manual work and prayer with the help of asceticism and discipline. Dreher's book is an attempt to transpose the monastic rule to the lives of contemporary laypeople.

This turn to the local seeks to develop a "subculture" that can "outwit, outlast, and eventually overcome the [liberal] occupation" (12). The use of the term "occupation" sets the tone for the whole book: liberalism, by its own nature, declared war to the Christian West. It has challenged Christian an-

¹ Numbers in parentheses refer to page numbers in Dreher's book.

² Although Dreher recognizes that Trump "is not a solution to the problem of America's cultural decline, but a symptom of it" (79), his analysis of American politics, and of Trump's presidency in particular, is not critical enough. It is disappointing that a learned Christian as Dreher fails to utterly reject and condemn Trump's xenophobic, racist, anti-democratic politics.

³ Dreher praises Václav Havel's "antipolitical politics" (92)—understood as the individual refusal to collaborate with a totalitarian regime—as well as Václav Benda's idea of a "parallel *polis*"—defined as "a separate but porous society existing alongside the official Communist order" (93). Dreher, however, never explains why these politics of resistance against totalitarian regimes are appropriate in liberal democracies. Although he correctly identifies the tendency of liberalism to disregard and silence its opponents (masking its power in the form of "neutrality" or even "common sense") it is by no means evident that *that* kind of resistance is efficient, to say nothing of its desirability, in societies that recognize, although perhaps imperfectly, human rights.

⁴ For a discussion of emotivist ethics see MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 2007, pp. 11-12.

thropology, proposing a Sexual Revolution that has repaganized the West, a revolution which “can never be reconciled with orthodox Christianity” (197). It has promoted secularism and embraced the kind of epistemic and moral “liquidity” diagnosed by Zygmunt Bauman,⁵ diluting the once robust Christian anthropology and leaving only a narcissistic and hedonistic culture that convinces everyone that happiness is only achievable if we satisfy every one of our desires.

Against the pervasive influence of gender ideology and the modern distinction between facts and values, the Benedict Option opposes classical Christian schools based on a comprehensive view of human existence, the teaching of virtues, and the study of the history of Western –that is to say, for Dreher, Christian– civilization.⁶ Against the atomizing effects of liberal individualism, the Benedict Option promotes communities of engaged Christians where the whole takes care of those going through hard times and professional networks bolster the success of their members.

Notwithstanding the strength and vitality of Dreher’s call for a renovated Christianity, there are important problems in the book we should address. Perhaps the most worrisome of them has to do with his understanding of our secular age. There can be, Dreher suggests, no compromise with the modern push for secularization. However, this position forgets that Christianity took the very first step towards a secular world. Christianity stood against civil religions, demanding a sharp distinction between the temporal and the transcendent (cf. Mt 22:21). Dreher forgets that modernity –and, with it, secularity– not always went *against* Christianity: modern thinkers like Petrarch and Erasmus were Christians who tried to provide fresh answers to the questions scholasticism failed to solve.⁷ This confusion is evident when we see Dreher’s misreading of Charles Taylor’s view on secularity. Dreher mistakenly takes Taylor’s *explanation* of Alain Renaut’s view of humanism for his own. According to Renaut, Taylor explains, “[t]he entire ethical stance of moderns supposes and follows on from the death of God”.⁸ But this is *not* Taylor’s view. In *A Catholic Modernity?* Taylor affirms that “in modern, secularist culture

⁵ See BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

⁶ Contrary to Dreher’s radical rejection of secular modernity, Joseph Ratzinger understands “Europe” (i.e., the West) as a composite of four heritages: Greek, Christian, Latin, and *modern*. While Ratzinger admits the “ambivalence” of modernity, he notwithstanding stresses that “by no means should this lead to a rejection of the modern era”. RATZINGER, J., *Fundamental Speeches From Five Decades*, San Francisco: Ignatius Press, 2012, 169.

⁷ See, for instance, GILLESPIE, M., *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008, chapters 1 and 2. On Christianity and secularity see GAUCHET, M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

⁸ TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, 588.

there are mingled together both authentic developments of the gospel, of an incarnational mode of life, and also a closing off to God that negates the gospel".⁹ Even Joseph Ratzinger –whom Dreher deems “the second Benedict of the Benedict Option” (246)– calls for a complementariness between Christianity and secular rationality.¹⁰ In short, rather than Dreher’s Manichean simplification, secular modernity and Christianity coexist in a complex, fertile relationship that purifies each one and prevents them from becoming hubristic.

Another problem is found in Dreher’s understanding of “faithful orthodox Christians”, that is, “theological conservatives within the three main branches of historical Christianity” (18). Dreher’s Benedict Option is a call to *all* Christians, irrespective of their specific affiliation. An ecumenism that fails to ask the question of truth fails, however, to be authentically Christian.¹¹ While he exhorts Christians not to water down doctrinal distinctiveness and to respect the differences (137), he attacks the compartmentalization of education and its separation “from the life of the church” (148). But, one must ask: if the Benedict Option is open to Christians broadly understood, how is it possible to create a tight relationship between the community, education, and the church? What “church” are we talking about? Moreover, while Dreher insists in giving testimony to the truth, he sees no problem with the many theological differences between the three branches. Is Christ really present in the Eucharist, or the sacrament is rather a memorial? Has the Pope, in communion with the bishops, the grace of infallibility when teaching matters of faith? What about the dogma of Mary’s Immaculate Conception? Do we have seven sacraments or less, as Luther suggested? While marriage is of paramount importance in Dreher’s book, the question whether it is or not a sacrament seems not as important. The project loses traction when we note what an exacerbated religious pluralism, which is, ironically, a product of the liberal mind, does to the question about truth.

A final aspect to consider here is, in my opinion, Dreher’s overemphasis on sex –suggesting that today no core Christian teaching is more important to obey than sexual ethics (196). Dreher understands the Sexual Revolution and gender ideology as a consistent anthropology. But this fails to see, first, that there are in gender ideology just and necessarily vindications of historically oppressed groups, and second, that there are important contradictions between different aspects of this ideology, i.e., that gender ideology is itself a discussion arena among different currents. Moreover, his chapter on sexuali-

⁹ HEFT, J. A. (Ed.), *Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 16.

¹⁰ RATZINGER, J., *Fundamental Speeches From Five Decades*, p. 215.

¹¹ This is also Ratzinger’s position. See, for instance, RATZINGER, J., *Truth and Tolerance*, San Francisco: Ignatius Press, 2004, chapter 3.

ty gives the impression that the Christian teaching on sexuality has remained constant, failing to admit that Christianity has made mistakes that forced it to rethink the place of women in the family and the ends of marriage, to give only a couple of examples.

Dreher's *The Benedict Option* is an ambitious project to rejuvenate Christianity, instilling our contemporary societies with the spirit of Benedict. However, although offering an interesting diagnose of the challenges Christianity encounters at the dawn of the third millennium, the book fails to provide a consistent description of the meaning of faith in Christ because of its attempt to function as a catch-all strategy; and it also fails to engage modernity fairly and properly, because of a too eager Manichean view of reality that dismisses the moral improvements that secular modernity advanced in the West.

JUAN PABLO ARANDA VARGAS
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
juanpablo.aranda@upaep.mx

Bibliography

- BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- GAUCHET, M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- GILLESPIE, M., *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- HEFT, J. A. (Ed.), *Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, New York: Oxford University Press, 1999.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 2007.
- RATZINGER, J., *Truth and Tolerance*, San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- RATZINGER, J., *Fundamental Speeches From Five Decades*, San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Burgos, Juan Manuel, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Madrid: Rialp, 2018, 136pp

El profesor Juan Manuel Burgos es desde hace algunos años una reconocida autoridad en el ámbito del personalismo en general y del pensamiento personalista de Karol Wojtyła en especial.

En el 2003 publicó la obra *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra) de 424 páginas; y en el 2010 escribió el compendio *Antropología breve* (Madrid: Palabra) de 160 páginas. En ese ejercicio condensó los puntos fundamentales de la obra mayor y los presentó de manera más accesible. Me parece que lo mismo puede decirse del libro que hoy comentamos respecto de la obra de 2015, *La experiencia integral. Un método para el personalismo* (Madrid: Palabra). Aquella tiene 368 páginas mientras que la obrita que ahora reseñamos tiene apenas 136. Y mientras que en aquella el lenguaje es más académico, aquí, permítaseme la expresión, es más juvenil, y con ello hago alusión a la metáfora del laberinto, que no es la única que aparece en el libro, ya que también nos encontramos con desiertos, valles, yermos y pantanos. Pero, repito, me parece que estamos ante la condensación de aquella obra mayor con un enfoque menos especializado y más accesible al lector de formación media.

Como en toda obra, el pensamiento del profesor Burgos que aquí se expone tiene alcances y limitaciones. Quiero empezar con aquellas cosas que me parecen sumamente rescatables.

Una de las tareas pendientes del personalismo es la creación tanto de categorías personalistas como de métodos adecuados al “objeto” de estudio. Me parece que la presentación de la experiencia integral como método personalista hace justicia a esta exigencia. Es ya un lugar común al estudiar la historia del personalismo que este reivindica el rescate de la subjetividad que llevó a cabo la modernidad, pero no comparte el subjetivismo. Yo quiero agregar, siguiendo la intuición de Edgar Morín, que el personalismo tampoco comparte el paradigma cartesiano de la disyunción, sino que intenta una y otra vez (si lo logra es otra cuestión) la integración de los diversos polos de la realidad: el método de la experiencia integral que propone el profesor Burgos quiere, con toda justicia, integrar en la experiencia lo subjetivo y lo objetivo, lo sensible

y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, el hecho y la interpretación, los micro y los metarrelatos, lo científico y lo ético-prudencial, lo relativo y lo absoluto, etc. El autor lo expresa del siguiente modo: “Este es el objetivo de este texto: presentar una nueva propuesta epistemológica, la experiencia integral, que se postula como una vía de salida de la fragmentación contemporánea, como un camino capaz de construir el sentido en un contexto de posmodernidad” (pp. 10-11).

Igualmente me parece que es un acierto intentar contribuir a la invitación del papa emérito Benedicto XVI a ampliar los horizontes de la razón en diálogo con la ciencia moderna. El método de la experiencia integral no huye ni recela de la experiencia, sino que busca poner de manifiesto que tiene muchas más dimensiones que las que usualmente se le han asignado (entre paréntesis y como preguntar al autor: ensanchar los horizontes de la razón ¿no significa deshelenizarla, aunque sea un poco?)

Veo como un alcance importante considerar la experiencia como un “acontecimiento o hecho personal”. El profesor Burgos afirma que “*Toda* la persona está involucrada en la experimentación: el cuerpo, los sentidos, las emociones, la inteligencia, el corazón” (p. 57).

Entiendo que hoy en día la abstracción esté un tanto desvalorada, no solo entre los personalistas, sino entre los mismísimos tomistas. La verdad es que es una teoría admirablemente construida. Pero los avances de la psicología y sociología del conocimiento nos han hecho ver que prácticamente podría pasar la vida entera de una persona sin haber hecho jamás un acto de abstracción, aunque tiene la capacidad para ello. De ahí que la alternativa que presenta el profesor Burgos valga la pena de ser entendida y profundizada: experiencia—inducción—indagación—interpretación—comunicación en inter—retro—alimentación (otra vez en palabra de Morin). Me entusiasman las posibles consecuencias de este nuevo método: escribe el profesor Burgos:

La visión del mundo generada por esta epistemología será amplia y generosa, abierta a la complejidad de las cosas exteriores y a la complejidad humana. Generará mentes flexibles, dialogantes, constructivas, capaces de admitir que toda posición está abierta a revisión, mejora o modificación (p. 86).

Por lo que se refiere a las limitaciones, quiero señalar las siguientes: el autor dice que no hay vuelta atrás (p. 10). No quiero contradecir, pero me parece que el autor sí vuelve atrás y creo que no se equivoca al hacerlo, pues no hay progreso más que cuando se retorna a los orígenes, y no hay auténtica tradición más que cuando se apropia el pasado. En ambos casos hablamos de un regresar a un pasado transformado por la historia. Lo que no se vale es el regreso retrógrado, reaccionario, que busca recuperar

lo anterior exactamente como estaba antes de que ocurriera el cambio. Puede parecer algo banal, pero no quisiera que los lectores se queden con la idea de que lo anterior ya no vale la pena. Al contrario, el que quiere ser realmente innovador no podrá serlo si no conoce bien la tradición y se apropia su pasado.

La intención pedagógica del profesor Burgos hace que las cuestiones se presenten de manera general y sin muchos matices o detalles, lo cual es comprensible, pero encontrar el equilibrio es algo delicado de que no es fácil de conseguir. Me parece que sí es necesario matizar más las relaciones del nuevo método tanto con la fenomenología como con el tomismo para el que lector no se lleve a engaño de que aquellas corrientes son demasiado simples. Igualmente parece ser que la intención pedagógica explique la escasez de citas y referencias. Pero me parece que debería haber más para invitar al lector a seguir la búsqueda por su cuenta. Al menos a mí, me gustaría que las alusiones a Jaki, Gilson, Maritain y Jaspers tuvieran la indicación bibliográfica.

Para concluir, quiero recalcar la honradez intelectual del profesor Burgos, quien una y otra vez señala que sus pensamientos son apenas esbozos que quieren y deben ser profundizados y llevados a su pleno desarrollo. En sus palabras: “Wojtyła se queda a medio camino. Sus intuiciones son lo suficientemente potentes para elaborar una nueva propuesta epistemológica, pero, al mismo tiempo, lo suficientemente indefinidas o incompletas para que esa propuesta no pueda formularse de un modo sólido, invalidando su empleo sistemático” (p. 52). Lo cual no es otra cosa que, después de haber corrido su parte de la carrera, nos pase a nosotros el testigo para correr nuestra parte. Confío en que ese testigo no caerá de nuestras manos y que trataremos de llevar adelante algunas de las intuiciones de este libro. Para ser franco, no creo que nos toque a nosotros salir del laberinto, pero sí creo que es nuestro deber intelectual intentar acercarnos a la salida.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO
ITAM, México
carlos.gutierrez@itam.mx

Normas editoriales

Presentación de originales

- Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(s) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'êtr e et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metryper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.