

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 14, No. 27, Enero-Junio 2022, 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 enero de 2022, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍnDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

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 14 — Número 27

Enero-Junio 2022



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

- Facultad de Filosofía

Livia Bastos Andrade

Decanato de Artes y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago

72410 PUEBLA (México)

livia.bastos@upaep.mx

- Departamento de Filosofía

Gabriel Martí Andrés

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)

gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Director: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

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
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), 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", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
Medina Delgadillo, 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, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

- A Short Logical Review of the Kalām Cosmological Argument*
J.-Martín Castro-Manzano11
- Theopolitical Imagination: What Can We Learn From the Postconciliar Church?*
Juan Pablo Aranda Vargas19
- Os movimentos metafísicos da Filosofia Portuguesa Contemporânea*
Samuel Dimas45
- La persona es estado embrionario. Una propuesta al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano desde el personalismo integral*
Elias Bermeo Antury75
- Sutil cotejo categorial del idealismo teórico de Schelling (1800) respecto del de Fichte (1794/5)*
Nazahed Franco Bonifaz93
- La reivindicación de una ética existencial desde la perspectiva filosófica de Benjamin Fondane*
Catalina Elena Dobre121

Notas críticas

- Algunas reflexiones sobre el derecho a la belleza en las ciudades*
Roberto Casales García149
- False Beliefs With a Purpose and Optimistic Bias*
Paniel Reyes Cárdenas155

Reseñas

- Sánchez Muñoz, R., Educación, persona y empatía. ¿Es importante la empatía para la educación? Bogotá: Aula de Humanidades, 2021, 161 pp*
Beatriz Yalohen Popoca Ramos, Areli Martínez Ruiz y
Karla Ofelia Rojas Cortes163
- Normas editoriales*167

ARTÍCULOS

A Short Logical Review of the Kalām Cosmological Argument

Una breve revisión lógica del argumento cosmológico Kalām

J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO¹
UPAEP Universidad, Puebla, México
josemartin.castro@upaep.mx

ABSTRACT

In this short contribution we discuss the logical validity of the Kalām cosmological argument as presented by W. L. Craig. This discussion suggests the argument fails at being logically valid if we admit a distinction between first and second order variables.

Keywords: Classical logic, Kalām, cosmological argument, first order logic, second order logic.

RESUMEN

En esta breve contribución discutimos la validez lógica del argumento cosmológico Kalām como ha sido presentado por W. L. Craig. Esta discusión sugiere que el argumento no es lógicamente correcto si admitimos una distinción entre variables de primer y segundo orden.

Palabras clave: Lógica clásica, Kalām, argumento cosmológico, lógica de primer orden, lógica de segundo orden.

Introduction

In 1979 W. L. Craig published a book—*The Kalām Cosmological Argument*—in which he offered a contemporary and highly influential defense of the Kalām cosmological argument. Although such defense is complex and would require a proper and longer review, here we focus, for reasons of sim-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

plicity (and, overall, popularity), on the basic core of the argument, which runs as follows:

1. Everything that begins to exist has a cause of its existence.
2. The universe began to exist.
- C. Therefore, the universe has a cause of its existence.

The reason why we pay attention to this particular piece of argumentation is its undisputed logical structure. Indeed, when presented in this fashion, the argument seems to be logically correct or formally flawless. And such a claim, in turn, seems to get confirmed every time the usual critiques question all but the structural validity of the argument: the typical assessments presume, at least tacitly, that the argument is valid when they accept premise 1 as uncontroversial, attack premise 2 on the grounds of some interesting distinctions (Kaiser, 1944; Kenny, 1969; Fogelin, 1990; McQueen, 1994; Sobel, 2004), but bypass any examination of the logic behind the argument.

However, even if these criticisms are interesting in themselves, they disregard a logical aspect that, by our lights, should not be diminished. Hence, given this situation, in this short contribution we discuss the logical validity of the Kalām cosmological argument as presented by Craig. Our discussion suggests the argument fails at being logically valid if we admit a distinction between first and second order variables.

1. An alternative interpretation

So, *prima facie*, the argument appears to be some sort of *Barbara* syllogism, and hence, a valid argument that would look, more or less, as follows:

1. *All* Begin-to-exist *is* Caused-for-its-existence.
2. *All* Universe *is* Begin-to-exist.
- C. Therefore, *All* Universe *is* Caused-for-its-existence.

However, on a second reading, we can observe a subtle but crucial distinction that is missing when we assume this syllogistic parsing: while premise 1 appears to quantify and predicate over individuals, premise 2 and the conclusion appear to predicate and quantify over domains. If this distinction is not clear, consider the next representation of the original argument that allows us to see the situation in a more transparent setting. Let *Ex* stand for *x begins to exist* and *Cyx* for *y causes the existence of x*. Then the argument would have the next structure:

1. $\forall x\exists y(Ex \Rightarrow Cyx)$
 2. EU
- $\therefore \exists yCyU$

But then, notice, there is an important issue that is often overlooked, namely, the difference between first and second order variables, for it seems the universe is the *locus* in which things exist, that is to say, it is a domain, but not *another* thing. We can try to explain this distinction by exemplifying a couple of questions. Consider the query

“Where is the computer?”

Assuming “the computer” refers to the laptop in our desk, next to the glass of water, the question makes perfect sense; but the question

“Where is the universe?”

does not seem to be equally meaningful, because the universe, unlike the computer, does not appear to be another thing among things. The universe, unlike the computer, is not anywhere.

To bring this point home consider the next *gedankenexperiment*. Imagine Alan has been born and raised in a small apartment. Its walls are painted titanium white and, as usual, it is divided into a kitchen, a living room, a bedroom, an office, and a bathroom. It is almost a regular one, but there is a catch: it lacks windows or doors to the outside, and so Alan, like once happened to Mary (Jackson, 1982), has no notice of the world outside the apartment.

Inside the office there is a desk with some books on it, and next to the books there is a personal computer, a laptop. Clearly, the laptop, as well as the books and the desk, exist in so far as they are there, inside the apartment. And thus Alan can say, with perfect utility, that the laptop is here and now, right there or over there, that it was not here before and, of course, that it will not be here eventually. Nevertheless, it also seems clear that Alan cannot do the same for the apartment, that is, he cannot finger to the apartment in the same way he can pinpoint the computer, for that would imply the apartment is, like the laptop and the books, another item within the apartment, which sounds absurd.

This experiment has to pay its dues, though. First, as Strawson (1948) has pointed out, facts are not to be found *in* the world; but if, as Sommers (1980) and Englebretsen (2006, 2012) have argued, facts are not in the world, then they have to be properties *of* the world. Hence, domains, like the universe, have to be defined *by* their constituents, but a domain is not a constituent of itself. Using an example by Englebretsen: the soup I had this morning was salty, but it was not “soupy,” likewise, following these examples, we

can say the universe is laptop-ish (in so far as laptops are constituents of the universe), but it is not universe-ish (since the universe is nowhere to be found within the universe).

Consequently, premise 2 should be specified, as we did above, with a higher order variable, say U , for *the universe* (hence the expression EU in premise 2). However, if this is the case, then the conclusion of the Kalām cosmological argument does not follow from 1 and 2 since we cannot unify x (in premise 1) and U (in premise 2), given that they are variables of different order (first and second, respectively). Doing otherwise would result in a fallacy of composition or a category mistake (by unlawfully transferring properties of individuals to domains).

To further illustrate this issue, consider the next counterexample:

1. Everything that begins to exist has a place within the universe.
2. The universe began to exist.
- C. Therefore, the universe has a place within the universe.

Clearly, even if we grant the truth of the premises, the conclusion does not seem to be quite right, for the universe does not have a place, let alone inside itself.

At this point, however, the skeptical reader may think that such a basic analysis cannot possibly defeat or even undercut the original argument. So, let us consider some possible objections a skeptic may entertain so far.

Objection 1. Back to basics. Before moving to the previous logical analysis, retort to analogy, for the concept of “thing” is analogical, it can encompass both individuals and domains. After all, we can rightfully talk about individuals and domains as things. And so, there is no use for the distinction between first and second order variables. The argument applies to both, individuals and domains. Thus, the original argument stands as is.

Answer 1. Fine, let the concept of “thing” be analogical. However, notice that when we recognize that a concept is analogical we do it not just to show similarities, but to enhance differences. But this objection fails to recognize there is a fundamental difference between being an individual-thing (say, a thing₁) and a domain-thing (say, a thing₂): the former may belong to the latter but not the other way around. And therefore, claiming that “thing” is an analogical concept just backfires: it pretends to keep the argument safe from differences, but that is precisely what we get, a difference, if we appeal to analogy.

Objection 2. Fill in the blanks. Well then, simply introduce what is missing. Just add the lost distinction, that is to say, make explicit what is implicit, for example, as follows:

1. $\forall x\forall X\exists y((Ex \vee EX) \Rightarrow (CyX \vee CyX))$
2. EU
- $\therefore \exists yCyU$

Answer 2. The problem with this second objection, however, is that given such a set of premises (or a similar one) the conclusion should be something like $\exists y(Cyb \vee CyU)$ —where b stands for an arbitrary individual—, which is fair enough, but is not felicitous because such a conclusion is far from being the original one. The original one is categorical, whereas this second conclusion is rather “gettierian”, that is to say, it is a lucky disjunction that may be true, not for relevant reasons, but by coincidence; nevertheless, that is not what the original argument aims at.

Objection 3. Kill the messenger. But why should we use this kind of logical analysis anyway? Why should we accept this logical analysis as the right one? After all, there are several ways in which we could analyze an argument and, perhaps, by following the principle of charity, we should concede this argument is just a plain, valid syllogism, a *Barbara* syllogism as it were, and so we are using an unnecessary complex logical analysis that does not make justice to the original argument.

Answer 3. Granted. It may be the case that we are overanalyzing the argument, but there are, at least, two problems with this objection: *i)* suppose the argument is just a plain syllogism. A plain syllogism cannot cope with binary relations, but the argument requires the binary relation of causation, thus the argument is not just a syllogism; nevertheless, suppose we overlook this lightweight issue and accept the argument is a plain syllogism—say, given an adequate parsing of the original argument, as above. Still, *ii)* if we neglect the difference between individuals and domains that this kind of logical analysis sanctions, then we are at odds if we try to avoid fallacies of composition or category mistakes. Thus, rejecting this sort of analysis amounts to rejecting the difference between individuals and domains, which would leaves us ill-prepared to counter said ill-formed arguments.

Objection 4. Be in the here and now. Fine, but the universe is a thing we can finger to. Surely, we can pinpoint the universe. We are *here*, here in the universe, and nowhere else. But then our use of “here” when we say “we are here” is pointing to the universe here (and now). In which case the logical analysis fails, for the universe could be just represented by a first order variable, say u , instead of U . This is consistent with how we usually talk about the universe and its beginning, as if both were things, thus, the claim that the universe is something that requires a higher order representation only seems far fetched.

Answer 4. This fourth objection may sound reasonable in principle, but is a no starter. The fact that we can use “here” to talk about the universe does not imply we are ostensibly denoting it. As Sommers (1980), van Fraassen (1995), Simons (2003), Bunge (2006), and Englebretsen (2006, 2012) have independently argued, when we talk of universes as domains they are (more likely) totalities of things₁, not maximal things₁. Thus, using *u* would not be ontologically fair neither for individuals nor for the universe. And so, although it is true that we sometimes talk about the universe and its beginning as if they were things₁, that does not imply they are things₁. Englebretsen (2012) has said it better: talk is cheap.

Objection 5. A second wind. Fair enough, but maybe the proper analysis for this argument should be mereological rather than logical in the classical sense. Perhaps the universe is the mereological sum of its parts, and if so, then the universe is not a domain or thing₂, but indeed a single maximal thing₁, in which case, the argument would make sense.

Answer 5. Remarkably, this last objection does hold some water; however, as Simons (2003) has argued, it seems that “universe” is not a singular but a plural term for a plural collection, in which case the original argument is still in trouble, for the original argument does not seem to be accepting a mereological parsing. Hence, maybe something in the lines of (Koons, 1997) would be more feasible than the Kalām argument, but so far, the original argument is not successful because, even if we grant such a mereological reading, the conclusion would still not follow: premise 1 would be talking about properties of non-maximal things₁, while premise 2 would be talking about properties of the maximal thing₁, but such properties are not necessarily coextensive.

Conclusion

And so, to wrap this up, in this short contribution we have discussed the so-called validity of the Kalām cosmological argument as presented by Craig. On the face of its undisputed logical structure, our discussion suggests the argument fails at being logically valid if we perform a distinction between first and second order variables. Of course, although such distinction is clearly open to discussion and we do not claim this interpretation is *knock-out*, we think this short logical review is interesting in so far as it provides an alternative treatment of a popular argument whose fragility might stem from a logical issue, say, and not necessarily from an over the top cosmological problem.

References

- BUNGE, M., *Chasing Reality: Strife over Realism*, Canada: University of Toronto Press, 2006.
- CRAIG, W. L., *The Kalām Cosmological Argument*, New York: Barnes & Noble, 1979.
- ENGBRETSSEN, G., *Bare Facts and Naked Truths: A New Correspondence Theory of Truth*, Great Britain: Ashgate, 2006.
- ENGBRETSSEN, G., *Robust Reality. An Essay in Formal Ontology*, Germany: Ontos Verlag, 2012.
- FOGELIN, R. J., "A Reading of Aquinas's Five Ways", *American Philosophical Quarterly*, num. 27, 1990, pp. 305-13.
- JACKSON, F., "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, num. 32, 1982, pp. 127-136.
- KAISER, C. H., "The Formal Fallacy of the Cosmological Argument", *The Journal of Religion*, vol. 24, num. 3, 1944, pp. 155-161.
- KENNY, A., *The Five Ways*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- KOONS, R. C., "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly*, vol. 34, núm. 2, 1997, pp. 193-211.
- MCQUEEN, D., "What Is Aquinas' Second Way?", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 11, num. 1, 1994, pp. 23-35.
- SIMONS, P. M., "The Universe", *Ratio*, num. 16, 2003, pp. 237-250.
- SOBEL, J. H., *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- SOMMERS, F., *The Logic of Natural Language*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- STRAWSON, P. F. "Truth", *Analysis*, vol. 9, num. 6, 1948, pp. 83-97.
- VAN FRAASSEN, B. C., "'World' Is Not a Count Noun", *Noûs*, num. 29, 1995, pp. 139-157.

Theopolitical Imagination: What Can We Learn From the Postconciliar Church?

*Imaginación teopolítica: ¿Qué podemos aprender
de la iglesia posconciliar?*

JUAN PABLO ARANDA VARGAS¹
UPAEP, Universidad
juanpablo.aranda@upaep.mx

ABSTRACT

The aftermath of the Second Vatican Council saw the emergence of theopolitical imagination defending both radical conservative and progressive views. This article studies two such experiments, namely, Marcel Lefebvre's rejection of the Council and liberation theology's yearning for a solution, here and now, of poverty, understood as a sign of the Kingdom. I assert that both examples share a fundamental insight, that is, its yearning for a re-politization of the church, a confusion between the immanent and transcendent axis of human existence. I suggest that what the church experienced in the 1960s is analogous to our political situation, where citizens are increasingly disappointed with democracies, and are thus siding with radical populist politics that use religious language to justify their programs.

Keywords: immanentism, authoritarianism, transcendence, Second Vatican Council, radicalism.

RESUMEN

Los años posteriores al Concilio Vaticano II vieron una explosión de imaginación teopolítica defendiendo posturas radicales tanto conservadoras como progresistas. Este artículo estudia dos de estos experimentos, a saber, el rechazo del Concilio por parte de Marcel Lefebvre y el anhelo de la teología de la liberación de una solución, aquí y ahora, de la pobreza, entendida como signo del Reino. Afirmo que ambos ejemplos comparten una idea fundamental, a saber, su anhelo de una repolitización de la iglesia, una confusión entre el eje inmanente y trascendente de la existencia humana. Sugiero que lo que la iglesia experimentó en la década de 1960 es análogo a nuestra situación política, en la que los ciudadanos están

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2691-2588>

cada vez más decepcionados con las democracias, y por ello se ponen del lado de políticas populistas radicales que utilizan el lenguaje religioso para justificar sus programas.

Palabras clave: immanentismo, autoritarismo, trascendencia, Concilio Vaticano II, radicalismo.

1. Introduction

The world's political scene increasingly shows signs of radicalization. The years of democratic hegemony are long gone, and we find ourselves caught in radical politics, either from the right—with xenophobic and even racist groups occupying the center of democratic discussions in the rich West—or from the left, where anti-system leaders in countries dominated by inequality and poverty have turned on the old propaganda machine, fostering resented politics and antagonism. Democracy faces a deep legitimacy crisis; at one extreme, technocracy alienates the citizens from their authorities, while at the other extreme the dream of an unmediated political representation of the “people” emerges as the only viable political solution. In the end, what we have lost is the ability to communicate with the other, preferring the seemingly cozier alternative provided by social media and the post-truth society, namely, to stick to our ideas, surrounding ourselves of like-minded peers, who are just as radicalized and reluctant of even considering alternative arguments than us, forming what Gilles Lipovetsky calls “collective narcissism”.

The present work proposes that the postconciliar crisis in the late sixties of the past century is an interesting place for studying radical politics. I study two reactions to the Second Vatican Council (1962-1965). First, I look at Marcel Lefebvre's rejection of the council, accusing it of giving up good orthodoxy in the name of a modernizing, protestant-like, liberal turn of the church. I suggest that Lefebvre's critique, though accurate about certain misinterpretations and blatant exaggerations that followed the council's optimism, ended up yearning for the return of Christendom, that is, of the theopolitical project that bathed the Catholic church with power for a thousand years. Then I analyze Gustavo Gutiérrez's liberation theology, suggesting that, rather than a return to the past, his doctrine is informed by an anxiety for results which, being born out of an honest concern for the poor, ended up flirting with an undue immanentization of the Kingdom, erasing the eschatological gulf and hoping for an ideal society that Christian doctrine rejects as impossible.

The work aims at showing interesting parallelisms between the highly politicized postconciliar church and the highly religious populist politics, showing that both rest on a simplistic recourse to utopianism—founded ei-

ther on the glorious past or, on the contrary, on a liberating future, here on earth, where pain and suffering will finally end. Seen in this light, I propose that the yearning for a materialized utopia is condemned to failure, at best, or to the actualization of a hellish reality, at worst.

2. Marcel Lefebvre: Nostalgia for the good-old days

From the very start of the council, one bishop felt that the road the Church was taking was the wrong one. Born in 1905, Marcel Lefebvre saw the council as a liberal-modernist conspiracy to take down the true Church of Christ. Disappointed with its results, he quickly rejected Vatican II, on the basis that it contravened the solid Catholic doctrine of the past two centuries. This false Catholicism, he asserted, overenthusiastically embraced modernity and the spirit of the French Revolution.² In 1988, John Paul II excommunicated Lefebvre for ordaining a bishop without papal consent.³ In 2009, Benedict XVI lifted this excommunication, after a process of dialogue with Lefebvre's Society of Saint Pius X.⁴

Lefebvre, to be sure, never wanted to leave the Catholic church—although his excessive zeal and ultraconservatism led him, in the end, to reject the very church he was trying to defend. He worried about, and correctly denounced, the excesses committed during the implementation of Vatican II. He reacted, for example, against “an American bishop who recommends little cakes containing milk, baking-powder, honey and margarine”⁵ to replace the communion wafer. The—perhaps excessive—desire to bring the faithful closer to God was misunderstood in some places, replacing this closeness with casualness, “as if we were dealing with Him as equals”.⁶ Lefebvre lamented how the excessive encounter of the liturgy with the modern world—e.g., in the incorporation of secular music and the relaxation of devotion—did away with the sense of the sacred: “The loss of what is sacred leads also to sacrilege... A Mass took place during which the band-girls danced and some of them then distributed the communion”.⁷

² Joseph Ratzinger claims that *Gaudium et spes*, viewed as an *Antisyllabus*, “expresses the attempt of an official reconciliation of the Church with the new age established in 1789”. RATZINGER, J., *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una Teología Fundamental*, Barcelona: Herder, 1984, p. 458.

³ See Canon §1382 of the *Code of Canon Law*. Available at <https://bit.ly/3ytgwwU>.

⁴ Congregation for the Doctrine of the Faith: “Decree remitting the excommunication ‘*latae sententiae*’ of the bishops of the Society of St. Pius X”. The Holy See. Available at <https://bit.ly/3DXuuxl>.

⁵ LEFEBVRE, M., *Open Letter to Confused Catholics*, Herefordshire: Fowler Wright Books Ltd, 1986, p. 26.

⁶ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, 17.

⁷ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, 25.

Lefebvre saw the post-conciliar crisis as an unequivocal sign that the council itself had been a mistake.⁸ For him, the solution was a radical one: the baby had to be thrown out along with the bath water. The bishop thus went beyond a critique of the excesses made by a misunderstanding of the spirit of the council, deeming these outlandish behaviors as the *necessary* consequence of a council that had betrayed the church. In the preface to his book, *J'accuse le Concile*, Lefebvre affirms that "Liberal and Modernist tendencies came to light during the Council and had an overwhelming influence on those present, because of a veritable conspiracy of the Cardinals from the banks of the Rhine, unfortunately supported by Pope Paul VI".⁹ And in his "Profession of Faith", he proclaimed:

We refuse and have always refused to follow the Rome of neo-modernist and neo-Protestant tendencies which clearly manifested themselves in the Second Vatican Council and after the Council in all the reforms which issued from it. All these reforms, indeed, have contributed and are still contributing to the demolition of the Church, to the ruin of the priesthood, to the annihilation of the sacrifice and sacraments, to the disappearance of religious life, to a naturalistic and Teilhardian type of teaching in Universities, seminaries and catechesis, a teaching which is the fruit of liberalism and Protestantism and many times condemned by the solemn Magisterium of the Church.¹⁰

Vatican II, in Lefebvre's opinion, embraced the ideals of the French Revolution. He saw the triad of values, "*liberté, égalité, fraternité*", reflected in Vatican II's triad "religious liberty, collegiality, ecumenism". He took issue with the council's assertion that it is "only in freedom that people can turn themselves towards what is good" (*Gaudium et spes*, §17), and that religious liberty¹¹ derives from human dignity (*Dignitatis humanae* §1, 2).

⁸ "Archbishop Marcel Lefebvre's schismatic movement involved an internal incoherence. He sought to appeal to earlier councils in order to discredit Vatican II. But that which guarantees the truth of the teaching of one council guarantees the truth of them all". MCINERNEY, R., *What Went Wrong with Vatican II. The Catholic Crisis Explained*, Manchester: Sophia Institute Press, 1998, p. 33.

⁹ LEFEBVRE, M., *I Accuse the Council*, Dickinson: The Angelus Press, 1982, p. vii. For a discussion of the bishops "from the banks of the Rhine" see WILTGEN, R., *The Rhine flows into the Tiber*, New York: Hawthorn Books, 1967.

¹⁰ Reproduced in CONGAR, Y., *Challenge to the Church. The case of Archbishop Lefebvre*, London: Collins, 1976, p. 77.

¹¹ In his exposition of his sixth intervention at the council, Lefebvre explained that "No subject came under such intense discussion as that of 'religious liberty,' probably because none interested the traditional enemies of the Church so much. It is the major aim of Liberalism. Liberals, Masons and Protestants are fully aware that by this means they can strike at the very heart of the Catholic Church; in making her accept the common law of secular societies, they would thus reduce her to a mere sect like the others and even cause her to disappear". LEFEBVRE, M., *I Accuse the Council*, p. 26.

Against, religious liberty, Lefebvre affirmed that “the foundation of liberty is truth, not dignity”.¹² Adopting a correspondence theory of truth, he asserted that it is only when our will is in line with Christ, the Truth incarnated, that we experience our dignity. From this perspective, it becomes clear that “religious liberty cannot be applied to false religions”.¹³ Why would we grant rights to error? Would not that imply, necessarily, the tacit renunciation of truth altogether? Reluctant to dress mistake—and all non-Catholic religions, including post-Vatican II heresy, were for him mistaken—with the garments of freedom, Lefebvre praised cardinal Alfredo Ottaviani’s original schema on “Religious Toleration”, a text that “covered seven pages of text and sixteen pages of references, from Pius VI (1790) to John XXIII (1959)”.¹⁴ This is a central point: toleration creates an unbridgeable gulf between the only true religion and the rest of them, denying the possibility for grace to be found outside the church: “No grace in the world, no grace in the history of humanity is distributed except through her”.¹⁵ Lefebvre was here attacking that solid and stable doctrine he thought to be defending. In denying grace outside the church, he uttered a doctrine condemned by Clement XI’s Dogmatic Constitution *Unigenitus*, given in 1713.¹⁶

The principle of collegiality, for Lefebvre, was a direct attack on the monarchical character of the church, transforming the pope into “no more than a *primus inter pares*”.¹⁷ This emphasis on the collegial nature of the magisterium was, according to Lefebvre, part of a more ambitious project, namely, the democratization of the church:

Democratisation of the magisterium is naturally followed by democratisation of Church government. Modern ideas being what they are, it has been still easier here to obtain the desired result, carrying these ideas over into the Church by means of the slogan of “collegiality”. The Church’s government had to be “collegialised”: the Pope’s power must be shared with an episcopal college, the government of each bishop with a priest’s college, and the parish should share the running of his parish with councils and assemblies.¹⁸

¹² LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 83.

¹³ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 84.

¹⁴ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 84.

¹⁵ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p.80.

¹⁶ The principle *nulla salus extra ecclesiam*, adopted by the council of Florence-Ferrara, must be understood, according to Ratzinger, on the background of an “ancient world image” which assumed the predominance of Christianity. Moreover, the proposition was meant as a condemnation of Jansen’s rigorism. The church condemned the idea that “outside of the church there is no grace” in the Dogmatic Constitution *Unigenitus*, in 1713. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972, pp. 383-5.

¹⁷ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 64; LEFEBVRE, M., *I Accuse the Council*, p. 47.

¹⁸ “The Snares of ‘Collegialism’”, reproduced in EPPSTEIN, J., *Has the Catholic Church gone mad?*, New Rochelle: Arlington House, 1971, p. 39.

The Second Vatican Council's doctrine on episcopacy and primacy is contained in the third chapter of the dogmatic constitution *Lumen gentium* (LG). It is telling that the discussion is framed not in terms of political authority, but as the correct interpretation of Jesus' instructions to the apostles. Jesus appointed the twelve to be shepherds of His Church, "at the head of which he placed Peter" (LG §18). Peter is one of the twelve, not distinct from the apostolic college. The council affirms that a bishop's authority comes from "divine authority" (LG §20) and that he is endowed with a "special outpouring of the holy Spirit" (LG §21). However, the exercise of episcopal authority demands *communion*, that is, the bishop's authority is only effective as a member of the college. As for the specific relationship between the pope and the bishops, the council states that

The college or body of bishops has no authority... other than the authority which it is acknowledged to have in union with the Roman Pontiff... [who] has full, supreme and universal power over the whole church, a power which he can always exercise freely. The order of bishops is the successor to the college of the apostles... Together with its head, the Supreme Pontiff, and never apart from him, it is the subject of supreme and full authority over the universal church; but this power cannot be exercised without the consent of the Roman Pontiff (LG §22).

In trying to unpack this relationship, we turn to Karl Rahner and Joseph Ratzinger. Rahner claims that the church is not a democracy established by men, "but one whose fundamental rights, duties and powers were established by God".¹⁹ On the other hand, neither is it a monarchy; the pope is not a king, inasmuch as his will "is limited by a reality which... belongs to the constitution of the Church, the episcopate".²⁰ Now, how to understand the tension between papal primacy and the episcopal college as a divine, indissoluble institution? The answer, for Rahner, is found in the local church. It is there that the church becomes an "event"²¹ and acquires tangibility not as an institution, but as *communion*, "as a plurality of men bound together by a visible occurrence and united by grace".²² It is only in the local church as

¹⁹ RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, New York: Herder & Herder 1962, p. 12. Cf. RATZINGER, J.; MAIER, H., *¿Democracia en la Iglesia?*, Madrid: San Pablo, 2005, pp. 22-30.

²⁰ RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, p. 16.

²¹ "An *event* indicates a moment (in time) when the conscious subject has been taken hold of by something independent (or other) than itself, even if this 'other' is occasioned by one's own actions... of the subject in relation to the very deeds which he or she has authored." In his view, "the shift in Catholic theology towards language of *act* and *event* signalled a relationship to 'existentialism,' which, taken broadly, entailed an emphasis upon subjectivity and freedom uncharacteristic of the focus upon objectivity common to neo-Scholastic thought". OLSEN, C., "Act and Event in Rahner and von Balthasar: A Case Study in Catholic Systematics", *New Blackfriars*, 89 [1019]: 3-21, 2008, pp. 9-10.

²² RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, p. 25.

“event” that the universal church is manifested. The tension, thus, confronts primacy, which exists insofar as the church is *a* church, that is, for the purpose of unity, with the rights of the episcopate, which are granted because it is in the local church that the universal church acquires visibility. In addition, there is “a ‘charismatic’ structure in the Church besides the hierarchical”,²³ an idea that reaffirms that the church is neither a monarchy nor a parliament.²⁴ The church recognizes the freedom with which God acts upon the community of faithful, which implies the necessity of pluralism on two levels: first, in the episcopacy as a collective body, and then in the church as the people of God, among the faithful (through different “charismas”; cf. John 3:8).

As for the understanding of authority in the church, Rahner affirms that the authority of the pope over individual bishops is not the same as the power he has over the collegiate episcopacy. This is because “[t]he pope’s primacy is *primacy in the college*”.²⁵ For Rahner, this clarifies the claim that “supreme authority of the Church rests in the council”.²⁶ insofar as the council cannot exist without the pope as its head.

Relying on an image by Heribert Schauf, Ratzinger describes the church “not like a circle, with a single centre, but like an ellipse with two foci, primacy and episcopacy”.²⁷ This image gives more dynamism to the relationship than the one we would get from a hastily adopted unity. This dialectic is already visible in the name “Roman Catholic”. At first sight, a contradiction emerges between universality and particularity. A church whose self-understanding demands it to go to every corner of the world and speak to each in its own language (Acts 2:6) seems to be contradicted by the emphasis on the Roman element.²⁸ This tension produces, in the same way that in Rahner, a positive understanding of the church: “‘Roman Catholic’ expresses the pregnant dialectic between primacy and episcopate, neither of which exists without the other”.²⁹

Finally, ecumenism was attacked as the fertile soil for indifferentism: “Doubts on the necessity of the Catholic church as the only true religion, the sole source of salvation, emanating from the declarations on ecumenism and religious liberty, are destroying the authority of the church’s Magisterium. In

²³ RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, p. 31.

²⁴ “The council is not a parliament and the bishops are not congressmen whose task is given only and exclusively by those who have chosen them. The bishops don’t represent the people, but Christ, from whom they receive their mission and consecration”. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, p. 188.

²⁵ RAHNER, H. *et al.*, *The Church. Readings in theology*, New York: P.J. Kennedy & Sons, 1963, p. 41.

²⁶ RAHNER, H. *et al.*, *The Church...*, p. 41.

²⁷ RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, p. 43.

²⁸ See RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, p. 144.

²⁹ RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, p. 62.

fact, Rome is no longer the unique and necessary *Magistra Veritatis*".³⁰ However, nowhere did Vatican II renounce Catholic exclusivism—as, e.g., in LG §13, 14 and 39. We are confronted again with the problem of truth: Lefebvre is right when he reminds us of the intimate connection between Christ, freedom, and truth—for “the truth will make you free” (Jn 8:32). Where was, if anywhere, his mistake? Yves Congar provides us with an answer: “As far as [Lefebvre] is concerned, he is the one to judge what is admissible and what is heretical or false and therefore to be rejected by fidelity to ‘the Church as she has always been.’”³¹ His insistence on finding Vatican II at fault and heretical led him to overlook the tensions inherent in its documents, as well as its continuity not only with the two centuries immediately prior to it but, more importantly, with the whole Christian tradition. Lefebvre’s sources cover only the two (anti-liberal) centuries prior to the council, pretty much disregarding the rest of the church’s long history. For instance, one can easily put Gregory XVI’s harsh words against modernity, expressed in his encyclical letter, *Mirari vos* (1832), in Lefebvre’s lips:

Depravity exults; science is impudent; liberty, dissolute. The holiness of the sacred is despised; the majesty of divine worship is not only disapproved by evil men but defiled and held up to ridicule. Hence sound doctrine is perverted, and errors of all kinds spread boldly. The laws of the sacred, the rights, institutions, and discipline—none are safe from the audacity of those speaking evil (§5).

But it is perhaps in Lefebvre’s understanding of the role of the state in precluding the spread of false religions where we find the source of his anger. Here we see his argumentation becoming weaker as it goes, surrendering to the ideal of the strong *political* church that ruled over Christendom. Lefebvre anchors his political ideas in Leo XIII’s great encyclical, *Rerum Novarum*, which states that the goal of the state is not material, but “principally a moral good” (cf. §32). From this, he concludes that, since “the propagation of false ideas naturally exerts more influence upon the weakest, the least educated”, then it is the role of the state to curb false ideas spread by other religions to *defend* those whose ignorance makes them weak. For, the bishop asks: “Who will challenge the duty of the State to protect the weak?”³² Lefebvre gives no argument to link the notion that the state’s goal is a moral one—an insight not originally Christian, as Plato and Aristotle’s works attest—with the rather odd affirmation that in fighting against non-Catholic religions the state is but complying with its duty of protecting the weak and uneducated.

³⁰ LEFEBVRE, M., *I Accuse the Council*, p. 97.

³¹ CONGAR, Y., *Challenge to the Church...*, p. 15.

³² LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 85.

His bias towards the anti-modern Catholic church is an effect, I believe, of a deep-seated conviction, namely, that Christendom was not only a positive time for the church, but its most faithful materialization. Lefebvre does not hide his annoyance about the separation between church and state. Congar correctly identifies this problem in Lefebvre's reading of collegiality: the latter forgets that "[t]his is no longer a question of 'power,' but it remains, and always will remain, a question of responsibility... This has absolutely nothing to do with politics, but with Christian existence in the Church".³³ However, for Lefebvre political power is inseparable from the one true Catholic church:

Pope John Paul II... deplored the Inquisition during his visit to Spain. But it is only the excesses of the Inquisition that are remembered. What is forgotten is that the Church, in creating the Holy Office (Sanctum Officium Inquisitionis), was fulfilling its duty in protecting souls and proceeded against those who were trying to falsify the Faith and thus endangering the eternal salvation of everyone. The Inquisition came to the help of the heretics themselves, just as one goes to the help of persons who jump into the water to end their lives.³⁴

What Lefebvre had in mind was not only the preconciliar church. He yearned for the old authoritarian times. In a sermon given on August 29, 1976, Lefebvre praised General Videla's dictatorship in Argentina:

Take the example of the Argentine Republic. What kind of a state was it in only two or three months ago? Complete anarchy... brigands killing to left and right, industries utterly ruined, factory-owners locked up or taken as hostages [...]

But now there is an orderly government which has principles, which has authority, which is starting to tidy things up, which is stopping brigands from killing other people; and the economy is actually starting to revive, and the workers have actually got work to do, and they can actually go home knowing that they are not going to be brained on the way by someone who wants to make them go on strike when they don't want to go on strike.³⁵

Brian Sudlow exculpates Lefebvre's praise of a murderous regime stressing that his praise "reveals more a clumsy and unworldly naivety, blind to certain political realities, rather than politically extremist engagement".³⁶ The issue, however, is not whether Lefebvre supported political extremism, but what kind of social arrangement—what Claude Lefort calls *mise en scène*— he

³³ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 39.

³⁴ LEFEBVRE, M., *Open Letter...*, p. 86. The bishop's view on the Spanish Inquisition echoes that of Joseph de Maistre. See his *Letters on the Spanish Inquisition*.

³⁵ CONGAR, Y., *Challenge to the Church...*, pp. 46-47.

³⁶ SUDLOW, B., "The Frenchness of Marcel Lefebvre and the Society of St Pius X: A new reading", *French Cultural Studies*, 28(1), 2017, p. 84.

avored. To his question, the answer must be: one that resembles Christendom, that is, one where the form of society reflects the divine order, where the state's coercive arm is used in order to protect the interests of the one, true church, and at the same time invests political power with a divine sanction.

Lefebvre's attack on the postconciliar church was motivated by an honest dissatisfaction with the post-conciliar culture. This worry was shared, to be sure, by many other theologians—Joseph Ratzinger and Henri de Lubac included—who didn't conclude from this situation that the Second Vatican Council had betrayed the Church of Christ. It is important to note that an important aspect in Lefebvre's radicalism was its being theologico-politically oriented, materializing in the effort to bring back Christendom, to align secular and spiritual power again, and to bring the marriage between church and state back once again. We can see this in (1) his selective use of sources, joining the chorus of the anti-liberal church, while forgetting the rich and *diverse* tradition of the church; and (2) in his yearning for a return to the pre-disenchanted times, where the Catholic church reigned not only in the hearts of the believer, but also exerted its influence over every single subject in its jurisdiction, through legislation and the coercive capacity of the government.

3. Liberation theology: The transcendent-immanent tension of the Kingdom

The reactions to Vatican II came from conservatives who sought to preserve a church untouched by the modern age and progressives who believed that the council had only been the start of change. On the conservative camp, as we just saw, Marcel Lefebvre accused the council of heresy and the betrayal of the tradition of the church. On the progressivist side, the Dutch Catechism, published in 1968 under the leadership of Edward Schillebeeckx and Piet Schoonenberg, constitutes a landmark. The Catechism abandoned the old scholastic language and tried to speak in words accessible for the modern person. It embraced an anthropological and overtly phenomenological stance, in harmony with the new methods in historical exegesis. The document was, in the words of Ratzinger, "long overdue" in a Holland marked by a "ghetto mentality", where "in the year 1954 the Dutch episcopate forbade Catholics from becoming members of socialist parties, and anyone who read socialist newspapers or magazines regularly or attended meetings of such parties was denied the sacraments and had to face the threat of being refused Catholic burial".³⁷

³⁷ RATZINGER, J., "The Dutch Catechism: A Theological Appreciation", *The Furrow*, 22(12), 1971, p. 741.

However, this first stage of optimism in the church's ability to insert itself in modernity and work with the secular world to solve the many problems of humanity was followed by deep disillusionment. This time, the criticism came from Latin America. The problem was not the encounter between the modern (European) world and the church, but from the awareness that a huge portion of the world had been hitherto forgotten. Latin American bishops and theologians' cry, *Nous accusons*, shook Europe: the reconciliation of the church with the world was not, and could not be, authentic until those without voice—the weak, the poor, the oppressed, and the marginalized—those who Gustavo Gutiérrez calls the “nonpersons”, were heard, defended, and done justice. Liberation theology was born as a *cri du cœur*, a reminder that a church that forgets the poor is a church that fails to live the message of Christ. This message sounds today as urgent—or perhaps even more so—than in 1971, when Gutiérrez's book, *A Theology of Liberation*, was first published.³⁸ In this section I limit myself to studying Gutiérrez's liberationism, which must not be understood as suggesting that this is the only, or the authoritative version of liberation theology, but rather one of its first, more powerful versions.

Contrary to Lefebvre's Society of St. Pius X, liberation theology didn't split from the church nor deny the authority of the magisterium. The movement has never been condemned, although a couple of church documents—*Libertatis nuntius* (1984) and *Libertatis conscientia* (1986)—suggested possible deviations or dangers in its postulates. Moreover, liberation theologians tried to make explicit the filial connection between their doctrines and the teachings of the church. The seminal works of liberation saw themselves as answering the call made in Vatican II to think these documents and transform their words into life in the different localities. The conferences of Latin American Bishops held in Medellín (1968) and Puebla (1979), both emphasized the notion of the church's “preferential option for the poor”, recalling Jesus' own words regarding the care for the weak and poor (cf. Mt 25:35-36, 40). John XXIII had himself affirmed that “the church is, and wants to be, the church of all and especially the church of the poor”.³⁹

The starting point of liberation theology is a critique of the primacy of orthodoxy over orthopraxis, that is, the idea that knowing what one must think or believe takes precedence over the practical knowledge about what to do. For Gutiérrez, “the goal is to balance and even to reject the primacy and almost exclusiveness this doctrine has enjoyed in Christian life and above all to modify the emphasis, often obsessive, upon the attainment of an ortho-

³⁸ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.

³⁹ Quoted in GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. xxvi.

doxy which is often nothing more than fidelity to an obsolete tradition or a debatable interpretation".⁴⁰ When Gutiérrez connects this idea with Hegel's claim that philosophy rises only at sundown, it is difficult not to perceive as well the influence of Marx's eleventh thesis on Feuerbach: "The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways; the point is to *change* it". Just as philosophy is always behind praxis, theology is a "reflection on practice in the light of faith".⁴¹ In the words of Leonardo and Clodovis Boff:

Before we can do theology we have to "do" liberation. The first step for liberation theology is pre-theological. It is a matter of trying to live the commitment of faith: in our case, to participate in some way in the process of liberation, to be committed to the oppressed... The essential point is this: links with specific practice are *at the root* of liberation theology. It operates within the great dialectic of theory (faith) and practice (love).⁴²

Thus, liberation theology implies a new way of doing theology. This also means a new approach to the Bible. Liberation theologians pay attention to the many stories of oppression found in the Bible. The Exodus, for example, is relevant for its narrations of God's *liberation* of his people from the Egyptian yoke.⁴³ Liberation here means not only—or primarily—a liberation that will happen at the end of times, when those faithful to God will enjoy eternal blessedness. Israel was freed from oppression, hunger, depravity, and violence exerted by a powerful and cruel master.⁴⁴ In the same way, Jesus' salvific work cannot mean *only* eternal salvation. Although the kingdom of God will not be fulfilled until the afterlife, the seeds of it germinate and give

⁴⁰ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 8. This, however, does not necessarily mean that liberation theology advocates for the primacy of praxis. In the preface to the 1988 edition of his book, Gutiérrez advocated for a "circular relationship between the two" (GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. xxxiv). On this idea, *Libertatis Nuntius* (available in Spanish at: <https://bit.ly/3tWL4pX>) establishes that a "healthy theological method no doubt will always take the 'praxis' of the Church into account and will find there one of its foundations, but that is because that praxis comes from the faith and is a lived expression of it" (X.4; see also XI.13).

⁴¹ Cited in ROWLAND, CH., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, New York: Cambridge University Press 2007, p. 27. Confront this idea with Zöe Bennett's claim in the same book: "The basic model of liberation theology arises from a Marxist dialectical context and involves the movement from praxis to changed praxis" (p. 41).

⁴² BOFF, L.; BOFF C., *Introducing Liberation Theology*, New York: Orbis Books, 1986, p. 22.

⁴³ Ratzinger suggests the danger of a politicized reading of Exodus. While "Christians had interpreted the Exodus of Israel from Egypt as a symbol (*typos*) of baptism and seen in baptism a radicalized and universalized Exodus... to the theologians of today the road from the Exodus to baptism seems to be a loss of reality, a retreat from the political-real into the mystical-unreal and the merely individual... Baptism is an introduction to the Exodus, i.e., a symbol of an act of political liberation to which the chosen 'people,' i.e., the oppressed of all lands, are called". RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio, Vol. II*, Michigan: Eerdmans, 2013, p. 61. For a political reading of Exodus see WALZER, M., *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books, 1985.

⁴⁴ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 88.

fruit in our own time.⁴⁵ Put in negative form, this means that “the existence of poverty represents a sundering both of solidarity among persons and also of communion with God. Poverty is an expression of a sin, that is, of a negation of love”, which runs against the idea of the Kingdom.⁴⁶ Working for the cause of justice, that is, siding with the poor, the weak, and the forgotten against oppression, is the fundamental task of the church, because it is through the attainment of a more just society that the kingdom becomes visible. Gutiérrez endorses Schillebeeckx’s understanding of the kingdom, which runs close to pure immanentism:

[T]he true interpretation of the meaning revealed by theology is achieved only in historical praxis. “The hermeneutics of the Kingdom of God”, observes Schillebeeckx, “consists especially in making the world a better place. Only in this way will I be able to discover what the Kingdom of God means”. We have here a political hermeneutics of the Gospel.⁴⁷

Siding with the poor necessarily means fighting against their oppressors. For liberation theology this means rejecting the system that has been designed to silence and marginalize the poor. Gutiérrez uses the term “class struggle” but rejects Marx’s antagonism, which would betray the universality of the Christian message:

The universality of Christian love is, I repeat, incompatible with the exclusion of any persons, but it is not incompatible with a preferential option for the poorest and most oppressed. When I speak of taking into account social conflict, including the existence of the class struggle, I am not denying that God’s love embraces all without exception.⁴⁸

Liberation theology thus appears as an original way of doing theology, which focuses on the need to take the church’s “preferential option for the poor” seriously. An interesting characteristic of this way of theologizing is the careful balance between progressiveness and continuity. Every time liberation theology seems to be taking a step beyond the church’s magisterial teachings, a quick counterbalance is suggested that restores its unity with the church. This is, in my opinion, its geniality, which is not free of dangers.

⁴⁵ “[L]iberating praxis endeavors to transform history in the light of the reign of God. It accepts the reign now, even though knowing that it will arrive in its fullness only at the end of time”. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. xxx.

⁴⁶ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 168. Cf. BOFF, L.; BOFF C., *Introducing Liberation Theology*, p. 52.

⁴⁷ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 10-11.

⁴⁸ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 160. Boff and Boff transform Marx’s famous claim, “The history of all hitherto existing society is the history of class struggles”, as “the history of the struggles of the oppressed for their liberation is the history of the call of the Holy Spirit to the heart of a divided world” (BOFF, L.; BOFF C., *Introducing Liberation Theology*, p. 56).

Consider, for example, Gutiérrez's claim that "[o]nly a radical break from the status quo, that is, a profound transformation of the private property system, access to power of the exploited class, and a social revolution that would break this dependence would allow for the change to a new society, a socialist society".⁴⁹ The Marxian echoes are unmistakable here. However, throughout the whole work, Gutiérrez patiently qualifies this and other affirmations. As we saw, he distinguishes his political theology from Marxism, at least because for Catholicism the possibility of salvation is extended to all people, and love for the enemy is demanded. The word "revolution" appears several times in the work,⁵⁰ suggesting more or less reliance on violence, but always as the last resource—which happens to be a condition of a "just war".⁵¹

Liberation theology, however, raises several questions. Here I discuss two main challenges. First is its widely discussed relationship with Marxism. Alistair Kee sums up this relation when he claims that, in Gutiérrez's work, "[n]othing is taken directly from Marx, but the perception of the whole complex now owes a great deal to his philosophy".⁵²

The central criticism Kee offers to Gutiérrez's work is the latter's failure to deal with Marx's attack on religion as a reversal of reality. The influence of Feuerbach on Marx here is fundamental. According to the former, religion is the outcome of a movement whereby someone "projects his being into objectivity, and then again makes himself an object of this projected image of himself, thus converted into a subject".⁵³ Religion helps human beings to explain that which is mysterious in themselves. For Marx, however, religion is not the source of mystery, but of error:

Man, who looked for a superhuman being in the fantastic reality of heaven and found nothing there but the *reflection* of himself, will no longer be dis-

⁴⁹ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 17.

⁵⁰ Gutiérrez even speaks of a "permanent cultural revolution" (p. 21), which, in my opinion, may be understood as a clever mixture of Trotsky's "permanent revolution" and Mao's "cultural revolution."

⁵¹ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 64; cf. BOFF, L.; BOFF C., *Introducing Liberation Theology*, p. 40.

⁵² He provides several examples of this debt: (1) it is because of Marx that Gutiérrez senses the inadequacy of development and consequently prefers the term liberation; (2) the concept of praxis is indebted to Marx's view of the relationship between theory and action; (3) the relationship between salvation and liberation is formulated in the parallel of sin/salvation, alienation/liberation; (4) the idea that following the example of the civilized countries would liberate poor countries from poverty and suffering is just an ideological maneuver for oppression, etc. KEE, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990, pp. 164-167.

⁵³ FEUERBACH, L., *The Essence of Christianity*, New York: Harper & Row, 1957, pp. 29-30.

posed to find but the *semblance* to himself, only an inhuman being, where he seeks and must seek his true reality.⁵⁴

Religion creates a world, to be sure, but an *inverted*, false one. Under Marx's lens Feuerbach appears, then, still too theological. This explains why the criticism of religion is at the basis of all criticisms: because only through the critique of religion is it possible to discover a methodology to criticize other forms of false consciousness. According to Kee:

So far as Marx's reversal theory is concerned, the criticism of religion is *integral to the development of his whole philosophy*: it cannot simply be extracted and dealt with as a discrete social institution. As the premise of all criticism, it is essential for understanding all subsequent disclosures of reversal.⁵⁵

The problem here is that it is not possible to instrumentalize Marxism to the point where one could retain the carcass of the theory, i.e., its socio-historical methodology, and transpose it to the Christian-liberationist project, the metaphysics of which are located at the antipodes of the former's project. The fallacy, finally, consists in thinking that we can import a methodology without taking care of its metaphysical basis.⁵⁶ It does not matter, then, how much we deny—as Gutiérrez is at pains to do—that our project is an immanentization of Christianity when the tools we have chosen to work with create a paradox between what we want and what we can do.

A second challenge emerges when we compare Gutiérrez's claim that liberation theology seeks to create consciousness in people and liberate them with the historical fact that the major figures of this movement have been bishops and priests. We could see this, again, with Marxists eyes: bishops and priests are to the Latin American poor what Marx was to the proletarian class. Just as for Marx "in times when the class struggle nears the decisive hour... a small section of the ruling class cuts itself adrift, and joins the revolutionary class",⁵⁷ liberation theologians can be seen as the minority that, conscious of the history of alliances of the church with those responsible for "institutionalized violence", joins the poor, for only them, as Marx's proletarians, hold the future. But even if this is the case, an important challenge emerges: How can liberation theology avoid the danger of building a new Christendom? Gutiérrez acknowledges the danger of a "Constantinianism of the Left". His answer, however, is far from convincing: "[W]e believe that the best way to achieve this development of power is precisely by resolutely casting our lot

⁵⁴ Quoted in KEE, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology*, p. 45.

⁵⁵ KEE, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology*, p. 61, emphasis mine.

⁵⁶ Cf. *Libertatis Nuntius*, VII.6, 9.

⁵⁷ Marx, *Manifesto of the Communist Party*.

with the oppressed and the exploited in the struggle for a more just society".⁵⁸ Here, Gutiérrez is at best avoiding the question, namely: Should the "permanent cultural revolution" be—as it seems to be the case—the primary work of priests and bishops? Are they to seek an active engagement in politics? And if that is the case, how to avoid a religious government once they are successful? Is it not rather the case that, whenever the clergy transforms itself into a political vanguard, Ivan Karamazov's story of the Grand Inquisitor becomes a terrifying possibility, and the work of liberation is turned on its head, becoming a new servility? Dostoyevsky's Inquisitor opposes Christ's return to earth:

For fifteen centuries we have struggled with that freedom, but now it is all over, and over for good. You don't believe that it is over for good? You look at me meekly and do not even consider me worthy of indignation? Well, I think you ought to be aware that now, and particularly in the days we are currently living through, those people are even more certain than ever that they are completely free, and indeed they themselves have brought us their freedom and have laid it humbly at our feet...

At last they themselves will understand that freedom and earthly bread in sufficiency for all are unthinkable together, for never, never will they be able to share between themselves! They will also be persuaded that they will never be able to be free, because they are feeble, depraved, insignificant and mutinous.⁵⁹

Liberation theology fails to shield itself against a relapse into Christendom. To continue with our analogies, just as Marx didn't discuss what the future would look like after the triumph of the revolution, liberation theology has no words about the role of a highly politicized clergy in a post-revolutionary Latin America.⁶⁰ The best protection against Christendom is found in the distinction between the secular and the religious, which implies that the church's hierarchy—while certainly not apolitical—should be focused on eternal life.⁶¹ This does not preclude the necessary and just demand of libera-

⁵⁸ GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 151.

⁵⁹ DOSTOYEVSKY, F., *The Brothers Karamazov*, New York: Penguin Books, 2003, pp. 328, 330.

⁶⁰ The church's answer to this question is straightforward: "[T]he Church's Magisterium does not wish to exercise political power or eliminate the freedom of opinion of Catholics regarding contingent questions. Instead, it intends—as is its proper function—to instruct and illuminate the consciences of the faithful, particularly those involved in political life, so that their actions may always serve the integral promotion of the human person and the common good. The social doctrine of the Church is not an intrusion into the government of individual countries. It is a question of the lay Catholic's duty to be morally coherent, found within one's conscience, which is one and indivisible". *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, §571. Available at <https://bit.ly/3u3uwNe>.

⁶¹ Henri De Lubac is radical in this matter: "The more a priest is conscious of his high spiritual mission and is really faithful to it, the more he has the right—because he has the corre-

tion theology to the church to become a church of the poor. In fact, it seems to me that the excessive politicization of the church, a yearning for power, has led to the many scandals and corruptions the church faces today.

This unnecessary politicization of the clergy—which encroaches upon a sphere that belongs to the laity—derives from two conceptual problems in liberation theology. Liberation theology was born in a time of crisis: priest, nuns and others were killed, thrown out of planes into the sea, persecuted, and threatened. In those situations, filled with chaos and disregard for basic human rights, the action of many committed to liberation was not only right, but even heroic. A just war had to be waged, and for this reason many liberationists were martyred. However, these moments of crisis are neither permanent nor all-embracing. Failing to distinguish a moment of crisis, which may justify active political action, even to the point of using physical force, from a post-crisis scenario, eliminates all hope for a normalization of social life. It does not seem that this distinction is made, for example, by Gutiérrez. In the second place, Gutiérrez’s understanding of the notion of the “poor” seems only partially in accord with Catholic doctrine. On the one hand, Gutiérrez rightly criticizes those who use the gospel to create a coarse, romanticized notion of poverty.⁶² Clearly, poor people are not loved by God *because* there’s something intrinsically lovable in their poverty. But, on the other hand, Christ does much more than just announcing material liberation. Underlying Jesus’ teaching we find a strong realism: “you always have the poor with you” (Matthew 26:11), a realism that is in line with the tradition of Western political thought, from Plato to Nietzsche: the confrontation between rich and poor is a *constant* in history. This is not, of course, a reason for defeatism, but an observation founded upon human nature. As Reinhold Niebuhr claims: “The hope that there will ever be an ideal society, in which everyone can take without restraint from the common social process ‘according to his need,’ completely disregards the limitations of human nature”.⁶³ It seems to me that Gutiérrez fails to grasp the complexity of the Catholic doctrine on poverty.

The dangers implicit in liberation theology’s excessive anxiety over liberation here and now is more than evident in the more recent generation of liberationists. While Gutiérrez and other first-generation liberation theologians tried to align their teaching with that of the church, a new generation of liberationists has emerged, the doctrinal position of whom is at variance with the church’s central dogmas. In an article discussing liberation theology

sponding duty—of detaching himself from purely political problems and human concerns”, although some lines below he affirms this means “neither denial nor desertion to the human cause”. LUBAC, H., *Paradoxes of Faith*, San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 95.

⁶² GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p. 164.

⁶³ NIEBUHR, R., *Major Works on Religion and Politics*, New York: The Library of America, 2015, p. 291.

as a political theology, Miguel A. De La Torre claims that “[t]he miracle of the incarnation is not that God became human, but rather that God became poor”,⁶⁴ an idea that contradicts the centrality of the Incarnation for the Christian faith. To be sure, Jesus’ poverty is integral to the salvation message; however, the real miracle, the authentic scandal, is that God assumed the human condition—for, evidently, the distance between the richest and the poorest of human beings is insignificant when compared to the distance between God and his creature.

A little further, De La Torre affirms that “Jesus taught that God’s reign is for the here and now, not only some future hereafter”,⁶⁵ an idea that utterly disregards Jesus’ answer to Pilate: “My kingship is *not* of this world” (John 18:36). What would be, otherwise, the meaning of Jesus’ soothing words to the criminal hanged besides him: “Truly, I say to you, today you will be with me in Paradise”? If the kingdom is *fully* here and now, and not otherworldly as well, then Jesus’ words to the penitent thief are not soothing, but cruel, no more than a reminder of the fact that, nailed to a cross and about to die, he just missed true life and authentic liberation. Consequently, for De La Torre Jesus’ “death was a political act”.⁶⁶ But this interpretation is foreign to the gospels. Elsewhere, finally, De La Torre takes praxis to the extreme, identifying economic freedom as the enemy of religion: “For the real struggle is not between Christianity and Islam, or Hinduism and Buddhism. Rather, the struggle occurs between the world’s disenfranchised and the materialistic religiosity of the world’s elite”.⁶⁷ This affirmation is oblivious to the fact that, for liberation theology, poverty and oppression are manifestations of a more general problem, namely, *sin*, which cannot be identified with it.⁶⁸

⁶⁴ HOVEY, C., and PHILLIPS, E., *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, New York: Cambridge University Press, 2015, p. 32.

⁶⁵ HOVEY, C., and PHILLIPS, E., *The Cambridge Companion...* Contrast this idea with Gutiérrez’s: “Although the Kingdom must not be confused with the establishment of a just society, this does not mean that it is indifferent to this society... The Kingdom is realized in a society of fellowship and justice; and, in turn, this realization opens up the promise and hope of complete communion of all persons with God. The political is grafted into the eternal” (GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation...*, p.135).

⁶⁶ HOVEY, C., and PHILLIPS, E., *The Cambridge Companion...*, p. 32. Cf. *Libertatis Nuntius*: “An exclusively political interpretation is thus given to the death of Christ. In this way, its value for salvation and the whole economy of redemption is denied” (X.12).

⁶⁷ DE LA TORRE, M., *The Hope of Liberation in World Religions*, Waco: Baylor University Press, 2008, p. 6. *Libertatis Nuntius* rightly points out that “[t]o some it even seems that the necessary struggle for human justice and freedom in the economic and political sense constitutes the whole essence of salvation. For them, the Gospel is reduced to a purely earthly gospel” (VI.4) See also *Libertatis Conscientia* (available at: <https://bit.ly/2XAWqni>) §21.

⁶⁸ See *Libertatis Nuntius* IV.14-15.

4. Theopolitical imagination and the eschatological horizon

When, in 1935, the German theologian, Erik Peterson, wrote his authoritative essay, *Der Monotheismus als politisches Problem*, he was charging against the Nazi threat, warning his then friend, the jurist Carl Schmitt, about the dangers of waging for a messianic political project that displayed a hubris such that it threatened the very foundations of Western civilization. His work is not just an erudite treatise on early Christian theopolitical imagination, but a coded message, veiled as a comparison between Augustine, Eusebius, and Constantine, on the one hand, and Schmitt, Hitler, and himself, on the other, in order to explain to his friend the dangers of an undue divinization of the political realm.

Many Christian thinkers saw the emergence of the Roman Empire as a providential instrument for the Christianization of the world. These early Christians saw the Roman Empire as belonging to God's plan, in the sense that the pacification it brought was a necessary condition for the quick and efficient dissemination of the gospel. Origen read Psalm 72:7 ("In his days justice and fullness of peace have arisen") as a prophecy referring to Rome. Eusebius linked together the end of Jewish kingship and Augustus's rule as the Providential preparation for the birth of the Messiah. What began with Augustus, moreover, was to be finished by Constantine, with whom the Christian era began. In *The Proof of the Gospel*, Eusebius refuted Celsus' attack on Christianity as a rebellious and antisocial cult and created a Christian political theology. By welding the Roman Empire with the redemptory work of Jesus, Eusebius linked God's monarchy with earthly political authority. The Roman Empire was God's plan, and thus its authority was willed by the King of Kings (*basileus basileōn*).

Peterson's "closure" of political theology runs along two argumentative lines. First, political theology, understood as the attempt to build the earthly city as an image of the heavenly order, is cancelled on the theological side. In his *Third Theological Oration*, Gregory of Nazianzus argued that the unity of the triune God "doesn't find correspondence in the created order".⁶⁹ The impossibility for a correspondence between the earthly and the heavenly orders is explained by the unbridgeable distance between the Trinitarian mystery and our reality. Augustine, on his part, will dismiss Eusebius' attempt to see in the Roman Empire an eschatological marker, rejecting that the *Pax Romana* was the perpetual peace announced by the Psalms.

Secondly, we must pay attention to the idea of the "Kingdom", which is a very complex concept in Christian thought. The difficulty to apprehend this idea

⁶⁹ PETERSON, E., *Theological Tractates*, Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 103.

is given by its paradoxical character: the Incarnation implies that the Kingdom is *here* (Mt 1:23, cf. Is 7:14; Mt 12:28, Luke 17:20) but, at the same time, *not yet* (Mk 1:15, Mt 6:10).⁷⁰ The time of the church, Peterson argues in *Die Kirche*, runs from Pentecost to Christ's return which, according to Paul, will come only when the Gentiles and, after them, the Jews, convert (Rom 11:25). The pilgrim church is *not*, to be sure, the Kingdom since, as Augustine explains, there are in it many who belong to the earthly city⁷¹ and thus it must wait for Christ to come and divide the tares from the wheat (Mt 13:30). Seen from a soteriological perspective, that the Kingdom is here but not yet builds a bridge between earthly life and salvation: a Christian cannot despise earthly realities to devote herself fully to "heavenly matters", for that would imply that salvation is achieved by means other than a life of service and love to others and God (Jn 13:14, 34). Earthly life is far from disconnected to salvation: it is the very soil where the drama of the confrontation between the earthly and the heavenly cities unfold, the final resolution of which must nevertheless wait until Christ's triumphal return (Mt 24:29-51).

Peterson's work helps us understand the ever-present temptation to bring God's kingdom to earth, here and now, so as to *definitely* solve the many sufferings and ailments humanity face. The yearning for a materialized utopia is condemned to failure, at best, or to the actualization of a hellish reality, at worst. That a perfect world is unachievable in this life is explained by the very unnaturalness of the human being or, in metaphysical words, by her being free. Imagining an *achieved* perfection, thus, ignores the radical unpredictability of the human being and, more often than not, utopia is transformed into the conscious effort to suppress every difference, every resistance, every unconformity with the imagined model. This explains, from the theological side, Ratzinger's assertion that "eschatology expresses the impossibility of perfecting the world within history"⁷² and, from the political one, Claude Lefort's warning about "the fantasy of the People-as-One, the beginnings of a quest for a substantial identity, for a social body which is welded to its head, for an embodying power, for a state free from division".⁷³

Despite its danger, utopian imagination is necessary in every human society, for it sets the ideal against which human endeavors must be assessed, in order not to fall in a comfortable mediocrity or, worse, to end up justifying evils and injustices for lack of clear standards. Utopia is, therefore, *not* an end to which human beings run, but the way the human mind approximates the just, good, and beautiful life so as to throw light on the way life *actually is*.

⁷⁰ O'COLLINS, G., *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 54-55.

⁷¹ AUGUSTINE, *De Civitate Dei* I:35.

⁷² RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio, Vol. I.*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010, p. 19.

⁷³ LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*, Cambridge, Polity, 1988, p. 20.

The Second Vatican Council was, to be sure, a momentous event for Catholicism and, in no minor way, for Western modernity as a whole. The optimism of the sixties electrified the church, promising that the long reconciliation between the church and modernity was finally at hand, and that by closing the old caesura a new era for the West was to be born. This joyful confidence, however, proved to be premature, if not plainly naïve. Many Catholics felt the church to be capitulating to the forces of liberalism. The council was certainly a space for reconciliation with the secular world as well as with other Christians and religions. There is no doubt, for instance, that some of Luther's critiques to the church in the sixteenth century found an ear at the council, as the decree on the liturgy and the rejection of the papacy as a monarchic power show; also, the decree *Nostra aetate* definitely rejected the doctrine that blamed the Jews⁷⁴ with deicide and opened a way for a rich ecumenic dialogue with separated Christians while maintaining the Catholic exceptionalism, that is, rejecting religious pluralism. The radical conservatives who opposed the council nostalgically yearned for the church's "good old days", when popes were monarchs actively participating in politics. However, as we have seen, the pope is not a monarch but the first among the pastors of the church, that is, the one serving all (Mt 20:28; Mk 9:35). Rather than a political power, the church is a spiritual community distinguished by its being a foreigner, or a pilgrim, in this world; any attempt to win the world, therefore, to make it the end of life rather than the arena wherein the soteriological drama is played, leads to a caricature of the Christian faith (Lk 9:25).

On the opposite camp there were many who yearned for a much expedite and radical implementation of the "spirit" of the council,⁷⁵ some of whom progressively departed from what the council actually said, creating a "spirit" fitting their own interests and worries. Some of them, justly worried for the inequities and injustices lived by millions here and now, partnered with ideologies alien to Christianity, then failing to reconstruct the proper balances, tensions, and paradoxes inherent to it. For those who fall prey to worldly immediatism, the temptation of considering the church as something malleable,⁷⁶ as clay in human hands ready for pursuing their goals, becomes a real danger.⁷⁷

⁷⁴ See NIRENBERG, D., *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: W.W. Norton, 2013.

⁷⁵ See MESSORI, V.; RATZINGER, J., *The Ratzinger Report*, San Francisco: Ignatius Press, 1985, pp. 34-35.

⁷⁶ "His Church has been replaced by our Church and, thus, by many churches, since everyone has his own. The churches have become our undertakings, of which we are either proud or ashamed". RATZINGER, J., *Fundamental Speeches from Five Decades*, San Francisco: Ignatius Press, 2012, p. 144.

⁷⁷ Ratzinger reacts against this feverish demand for "reform" in the church, a yearning that is often driven by a falsification of what it is. He insists that, notwithstanding the many scandals inside the church, the multiple ways in which it has betrayed the message of Christ, falling short from its mission, the Church of Jesus "lives behind 'our church.'" RATZINGER, J., *Fundamental Speeches*, p. 146.

An intimate connection is then found between this two, apparently opposed, sides. They both work with a deformed idea of the church. More specifically, both are anxious for a *political* resolution of the human drama, for an immanentization of eschatology that will solve, once and for all, human misery, thus transforming the church into a political instrument.

5. Theopolitical imagination in a time of crisis

That we live in a time of general crisis should be evident to anyone with an elemental knowledge of current worldly affairs. Politically, democracies in the world have consistently declined for the past fifteen years,⁷⁸ economically, inequality has steadily grown since the 1970s under the reigning neoliberal credo,⁷⁹ societies increasingly divide themselves in warring camps—conservatives against liberals, nationalists and xenophobic against open-borders promoters and cosmopolitans, and so on—to the point that no communication seems possible between them. This situation is aggravated by a social media governed by an economic mentality that treats products and ideas as commodities for sale, thus creating the fantasy of unanimity by saturating individuals with information that confirms their own biases and prejudices, fostering a blind radicalism and fanaticism that impedes any kind of democratic dialogue.⁸⁰ Religious experience is in no better place: institutional religions are receding—partly due to the victory of the postmodern narcissistic order, but also the effect of the many scandals reported about them, not least the pederasty crisis in the Catholic church—giving way to a diversity of pseudo-religious experiences, some of which see faith as a quasi-magical device designed to produce *individual* wealth and health,⁸¹ while others completely disregarding respect for the dignity of the person and her rights, as the cult to *Santa Muerte*⁸² and other sects that engage in criminal acts, as Keith Ranieri's NXIVM.

A world where ideas are seldom taken seriously; where the public arena for democratic discussion has been abandoned; where education is obsessively fixated with the mass production of docile workers; where religion has

⁷⁸ See Freedom House: *Freedom in the World 2021: Democracy under siege*, <https://bit.ly/3jJzniV>.

⁷⁹ See PIKETTY, TH., *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge: Harvard University Press, 2014, ch.8; BROWN, W., *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019; KORSKO, A., *Neoliberalism's Demons. On the Political Theology of Late Capital*, Stanford: Stanford University Press, 2018.

⁸⁰ See, for example, the Netflix documentary *Social Dilemma*, minute 55' ff.

⁸¹ See BOWLER, K., *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York: Oxford University Press, 2018.

⁸² See CHESNUT, A., *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*, New York: Oxford University Press, 2012.

been either forced to become an empty rite, a series of movements, words, and incantations lacking any depth or contact with reality, or has rather emerged as the hubristic attempt to solve the problems of humanity once and for all; where societies have no shared understandings or, when they do have them, they fiercely reject anyone who dares approaching the community with values that challenge the status quo and the hierarchy of inequalities; a society like this resembles the Hobbesian state of nature, where “the life of man [is] solitary, poor, nasty, brutish, and short”,⁸³ rather than a community in the proper sense.

The aftermath of Vatican II, discussed in the first two sections of this article, throws light on our current crisis. It seems that our present crisis is in more than one sense analogous to that of the postconciliar church. The theopolitical experiments of the second half of the twentieth century resulted either from an excess of optimism, which, once the intoxication ceased, left many believers with a taste of incompleteness or even hypocrisy; or from the utter rejection of this optimism from the start, opposing to it the nostalgia for hegemonic times. Today we are also faced with the disappointments of an excess of optimism, namely, the promise that the triumph of democracy would mark a new era. Liberal democracy has proven to be utterly incapable of keeping this promise. On the contrary, populist movements today draw from a dangerous nostalgia for a people without divisions,⁸⁴ while the technocrats assert that the problem was *not* the alienation of the people from the State but rather that the professionalization of the State, according to the neoliberal model, has not yet been completed. Both the postconciliar church and the recent populist experiments seem eager and impatient for political change, to the point that in both cases we see the rejection of fundamental tenets, religious or democratic, in the name of a *true*, or *authentic* liberation, freedom, or political life. The parallelism is also obvious when we take a look to the overenthusiastic promises, most of which are just unrealistic and notwithstanding incredibly useful to awaken political radicalism.

Moreover, that contemporary populism is theopolitical is no secret: from former president Donald Trump in the United States, to Andrés Manuel López Obrador in Mexico, and Jair Bolsonaro in Brazil, to name only the more prominent in the continent, the political use of Christian faith—that is, its reformulation into a *civil religion*—has been an important part of the propaganda machineries of these presidents. These politicians have taken Rousseau by heart: religion is used whenever the ideas that the leader wants

⁸³ HOBBS, TH., *Leviathan*, Indianapolis: Hackett, 1994, ch. XIII, p. 76.

⁸⁴ See ARANDA, J., “Populism, acclamation, and democracy”, *Constellations*, 28(4), 2002, pp. 1481-495. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12581>

to convey are too abstruse for the people, and thus recourse to the divinity aids the former to assure compliance and docility. Operating from a dishonest basis that Nadia Urbinati describes as “a phenomenology that involves replacing the whole with one of its parts”,⁸⁵ populism promises peace and reconciliation while feeding on agonistic politics, often using God and religion as criteria for discriminating between the good, honest, or authentic people and those who lie, exploit, and betray the (real) people.

Christianity, however, powerfully opposed the political use of religion, opposed civil religions and denouncing them as human constructions designed to oppress human beings. The separation between church and state was stated by Jesus himself (Mt 22:21). Not without irony, that very church consolidated itself by means of a theopolitical experiment, namely, Christendom, which Ratzinger harshly criticized by asserting that “[t]he use of the State by the Church for its own purposes, climaxing in the Middle Ages and in absolutist Spain of the early modern era, has since Constantine been one of the most serious liabilities of the Church, and any historically minded person is inescapably aware of this”.⁸⁶

In order to live in peaceful, harmonic societies, a very difficult balance between freedom and equality, the person and her community, shared values and the principle of authenticity, must be attempted. Without it, human beings quickly fall into the temptation for quick, definite solutions, forgetting that, while human beings remain what they are, that is, free persons endowed with a powerful but nonetheless limited rationality, and an ontological need for the other, the world will always be a place where good and evil, wisdom and ignorance, charity and envy, coexist side by side. When radicalism takes the stage, the possibility for any serious encounter with the other becomes null at just the same time as tyranny smiles wickedly.

Bibliography

- ARANDA, J., “Populism, acclamation, and democracy”, *Constellations*, 28(4), 2002, pp. 1481-495. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12581>
- BOFF, L.; BOFF C., *Introducing Liberation Theology*, New York: Orbis Books, 1986.
- BROWN, W., *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019.

⁸⁵ URBINATI, N., *Me the People. How Populism transforms Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2019, p. 13.

⁸⁶ RATZINGER, J., *Theological Highlights of Vatican II*, New York: Paulist Press, 1966, p. 144.

- CHESNUT, A., *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint*, New York: Oxford University Press, 2012.
- CONGAR, Y., *Challenge to the Church. The case of Archbishop Lefebvre*, London: Collins, 1976.
- DE LA TORRE, M., *The Hope of Liberation in World Religions*, Waco: Baylor University Press, 2008.
- DOSTOYEVSKY, F., *The Brothers Karamazov*, New York: Penguin Books, 2003.
- EPPSTEIN, J., *Has the Catholic Church gone mad?*, New Rochelle: Arlington House, 1971.
- FEUERBACH, L., *The Essence of Christianity*, New York: Harper & Row, 1957.
- FREEDOM HOUSE, *Freedom in the World 2021: Democracy under siege*, <https://bit.ly/3jJzniV>.
- GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- HOBBS, TH., *Leviathan*, Indianapolis: Hackett, 1994.
- HOVEY, C., and PHILLIPS, E., *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, New York: Cambridge University Press, 2015.
- KEE, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- KOTSKO, A., *Neoliberalism's Demons. On the Political Theology of Late Capital*, Stanford: Stanford University Press, 2018.
- LEFEBVRE, M., *I Accuse the Council*, Dickinson: The Angelus Press, 1982.
- LEFEBVRE, M., *Open Letter to Confused Catholics*, Herefordshire: Fowler Wright Books Ltd, 1986.
- LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*, Cambridge, Polity, 1988.
- LUBAC, H., *Paradoxes of Faith*, San Francisco: Ignatius Press, 1987.
- MCINERNEY, R., *What Went Wrong with Vatican II. The Catholic Crisis Explained*, Manchester: Sophia Institute Press, 1998.
- MESSORI, V.; RATZINGER, J., *The Ratzinger Report*, San Francisco: Ignatius Press, 1985.
- NIEBUHR, R., *Major Works on Religion and Politics*, New York: The Library of America, 2015.
- O'COLLINS, G., *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- OLSEN, C., "Act and Event in Rahner and von Balthasar: A Case Study in Catholic Systematics", *New Blackfriars*, 89 [1019]: 3-21, 2008.
- PETERSON, E., *Theological Tractates*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
- PIKETTY, Th., *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- RAHNER, H. et al., *The Church. Readings in theology*, New York: P.J. Kennedy & Sons, 1963.
- RAHNER, K.; RATZINGER, J., *The Episcopate and the Primacy*, New York: Herder & Herder 1962.
- RATZINGER, J., *Theological Highlights of Vatican II*, New York: Paulist Press, 1966.

- RATZINGER, J., "The Dutch Catechism: A Theological Appreciation", *The Furrow*, 22(12), 1971.
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972.
- RATZINGER, J., *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una Teología Fundamental*, Barcelona: Herder, 1984.
- RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio, Vol. I.*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010.
- RATZINGER, J., *Fundamental Speeches from Five Decades*, San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio, Vol. II*, Michigan: Eerdmans, 2013.
- RATZINGER, J.; MAIER, H., *¿Democracia en la Iglesia?*, Madrid: San Pablo, 2005.
- ROWLAND, CH., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, New York: Cambridge University Press 2007.
- BOWLER, K., *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York: Oxford University Press, 2018.
- NIRENBERG, D., *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: W.W. Norton, 2013.
- SUDLOW, B., "The Frenchness of Marcel Lefebvre and the Society of St Pius X: A new reading", *French Cultural Studies*, 28(1), 2017.
- URBINATI, N., *Me the People. How Populism transforms Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- WALZER, M., *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books, 1985.
- WILTGEN, R., *The Rhine flows into the Tiber*, New York: Hawthorn Books, 1967.

Os movimentos metafísicos da Filosofia Portuguesa Contemporânea

The Metaphysical Movements of Portuguese Contemporary Philosophy

SAMUEL DIMAS¹

Universidade Católica Portuguesa. Lisboa, Portugal
sdimas@ucp.pt

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo identificar no pensamento português contemporâneo as suas principais correntes metafísicas e os filósofos a elas associados. Procura, igualmente, caracterizar a especificidade da filosofia portuguesa no contexto europeu, que se traduz na sua teoria da saudade e na tradicional relação umbilical com a literatura e a teologia, nomeadamente, na forma poética e na expressão mística ou espiritual. Assumindo a íntima união entre a razão e a emoção, a razão e a fé, o entendimento e a experiência, a metafísica portuguesa está centrada nas noções de Mistério e Excesso e procura uma incessante superação dos monismos panteístas e dos dualismos deístas. O resultado traduz-se na assunção de três vias fundamentais: a metafísica da cisão e da restauração fundada no pantiteísmo emanatista da união divina impessoal; a metafísica da queda e da redenção, fundada no teísmo da união divina pessoal; a metafísica da criação e da manifestação, fundada no teísmo criacionista da transcendência imanente sob as formas de comunhão pessoal e plenificação universal.

Palavras Chave: metafísica, filosofia portuguesa, panteísmo, pantiteísmo, teísmo

ABSTRACT

This article aims to identify in contemporary Portuguese thought its main metaphysical currents and the philosophers associated with them. It also seeks to characterize the specificity of Portuguese philosophy in the European context, which translates into its theory of melancholy and the traditional umbilical relationship with literature and theology, namely, in its poetic form and in its mystical or spiritual expression. Assuming the intimate union between reason and emotion, reason and faith, understanding and experience, Portuguese metaphysics is centered on the notions of Mystery and Excess and seeks an incessant overcoming of pantheistic monisms and deistic dualisms. The result is translated

¹ Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos
Rf.^a UIDB /00683/ 2020, FCT
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0968-3616>
Scopus Author ID: 57189442827

into the assumption of three fundamental paths: the metaphysics of split and restoration founded on the emanatist pantheism of impersonal divine union; the metaphysics of the fall and redemption, founded on the theism of personal divine union; the metaphysics of creation and manifestation, founded on the creationist theism of immanent transcendence under the forms of personal communion and universal fulfillment.

Keywords: metaphysics, Portuguese philosophy, pantheism, theism

Introdução: os movimentos da Filosofia Portuguesa contemporânea, no desígnio comum da relação entre filosofia e teologia, ciência e religião

Com este artigo, pretendemos apresentar as principais tendências do pensamento filosófico português contemporâneo de inspiração espiritualista e metafísica, na sua multiplicidade e especificidade. O “pensar filosoficamente” enquanto produto da cultura portuguesa contém algumas especificidades que o diferenciam de outras mundividências, e das quais destacamos a metafísica da saudade, seja no sentido circular panenteísta grego, seja no sentido histórico-linear teísta judaico-cristão, a qual é traduzida desde a filosofia medieval pela noção de “desejo natural de Deus”,² que significa a relação originária da natureza humana com o seu fim último divino,³ traduzida pela imagética de regresso ao paraíso terreal ou celestial.

Mas o pensamento português que se desenvolve a partir da Renascença Portuguesa, embora fundado numa reflexão metafísica de alcance fenomenológico e histórico-hermenêutico que privilegia a relação com a religião e a teologia, não se reduz ao saudosismo de Pascoaes ou ao criacionismo de Leonardo Coimbra, acolhendo diversas perspetivas filosóficas, teológicas, estéticas, pedagógicas e políticas e hospedando diversas gerações de pensadores com propostas metafísicas distintas.⁴ Assim, a afirmação de que este movimento cultural “requer um afastamento equidistante [...] do catolicismo ortodoxo e do ensino das instituições públicas”,⁵ apenas se compreende no sentido em que dá legitimidade ao

² “omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, liber. III, cap. 57, Madrid: BAC, 2007, p. 214

³ Cf. FREITAS, MANUEL BARBOSA DA COSTA, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 494.

⁴ Cf. TEIXEIRA, ANTÓNIO BRAZ, “A ‘Renascença Portuguesa’, Movimento plural”, Paulo Borges, Bruno Béu de Carvalho (org.), *A Renascença Portuguesa, Tensões e Divergências*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, p. 51.

⁵ GOMES PINHARANDA, JESUÉ, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na 2.ª metade do século XX”, *Lusitana Sacra*, 2.ª série, num. 12, 2000, p. 343.

pensamento livre das tertúlias filosóficas de café e promove a criação de saberes inéditos e heterodoxos, não se limitando a um historicismo ou a uma repetição de correntes e autores importados das escolas grega, medieval, alemã, inglesa, espanhola ou francesa.

1. O movimento filosófico da Escola Portuense, de inspiração pantiteísta sob o magistério de Sampaio Bruno e José Marinho e de inspiração teísta judaico-cristã sob o magistério de Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro

O movimento filosófico da chamada Escola Portuense, contemporânea da Escola de Madrid, tem início no século XIX em autores como Amorim Viana (1822-1901), Guerra Junqueiro (1850-1923), Basílio Teles (1856-1923), Sampaio Bruno (1857-1915) e Teixeira de Pascoaes (1877-1952), sendo depois consolidado e desenvolvido em torno da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1928) por Leonardo Coimbra (1883-1936) e por muitos colaboradores próximos, como Teixeira Rego (1881-1934), Jaime Cortesão (1884-1960), Hernâni Cidade (1887-1975), Ângelo Ribeiro (1886-1936), Mendes Correia (1888-1960), Aarão de Lacerda (1890-1947), Eugénio Aresta (1891-1956), Newton de Macedo (1894-1944), Sant'Anna Dionísio (1902-1991), José Marinho (1904-1975), Álvaro Ribeiro (1905-1981) e Delfim Santos (1907-1966) e Augusto Saraiva (1900-1975).

Este amplo e plural movimento da Filosofia Portuguesa, fundamenta-se na preocupação comum de pensar filosoficamente em português, dialogando com os grandes autores da cultura lusófona e identificando a especificidade da sua situação através de vias racionalistas e espiritualistas, como a teoria da saudade, por oposição às perspetivas positivistas e materialistas. Neste processo emerge uma racionalidade própria a partir da qual dialogamos no contexto do pensamento universal: trata-se da racionalidade enigmática ou aporética, mistérica, cordial e comovida da metafísica saudosa do Mistério. A instância indubitável do exercício filosófico não é a subjetividade do cogito e da razão pura, mas o mistério da Vida na sua fundamentação ontológica. É uma racionalidade mistérica, porque reconhece o mistério do Ser e o seu excesso na relação de constituição ontológica e de desenvolvimento gnosiológico: a luz meridiana da razão lógico-analítica é precedida pela luz crepuscular e auroral da razão poética e cordial que experiencia o fundamento inefável de ser.

Este projeto cultural da Renascença Portuguesa e do seu órgão *A Águia - revista quinzenal ilustrada de literatura e crítica* (1910-1932), que levantara voo no Porto sob o impulso inicial de Teixeira de Pascoaes e de Leonardo Coim-

bra adquire o reconhecimento de si mesmo com a dinâmica imposta por dois grupos distintos que desenvolvem em Lisboa uma importante atividade cultural: a) o grupo da revista *Seara Nova* (1921-1984), que, sob a liderança inicial de pensadores como Raul Proença (1884-1941), Jaime Cortesão e António Sérgio (1883-1969) e com a participação de Hernâni Cidade (1887-1975), Fidelino de Figueiredo (1888-1967), Vieira de Almeida (1888-1962), Abel Salazar (1889-1946) Joaquim de Carvalho (1892-1958), Adolfo Casais Monteiro (1908-1972), Joel Serrão (1919-2008) e Mário Sottomayor Cardia (1941-2006), desenvolveu um espírito anti-saudosista, progressista e liberal com objetivos políticos bem definidos de oposição ao regime e de abertura à cultura racionalista europeia; b) na continuidade da Renascença Portuguesa, o Movimento da Filosofia Portuguesa, que, através do Movimento 57 e do seu órgão *Jornal 57 – Folha Independente de Cultura* (1957-1962), sob a liderança de António Quadros (1923-1993) e Orlando Vitorino (1922-2003), se mantém fiel ao sentimento eclético e espiritual da Renascença sob o magistério de José Marinho (1904-1975) e Álvaro Ribeiro (1905-1981), nomeadamente através das tertúlias filosóficas em cafés de Lisboa.

No Movimento da Filosofia Portuguesa devemos destacar ainda os nomes de Francisco Sottomayor, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes, António Braz Teixeira, Luís Furtado, Joaquim Domingues, António Telmo, Orlando Vitorino e Manuel Ferreira Patrício. Desenvolve um trabalho cultural que procura preservar a identidade nacional, sem negar o diálogo com outras culturas, dando continuidade a novos projetos como a *Dionysos: revista mensal de philosophia, sciencia e arte* (1912-1928), de Aarão de Lacerda (1863-1921); o *Jornal 57*, dirigido por António Quadros; a revista *Acto* (1951-1952), dirigida por António Quadros e Orlando Vitorino; a *Revista Espiral – Cadernos de Cultura* (1964-1966), de António Quadros (1923-1993) e António Braz Teixeira; a revista *Escola Formal* (1977-1978) dirigida por Afonso Botelho (1919-1998) e Orlando Vitorino; a *Nova Renascença – Revista trimestral de cultura* (1980-1999), dirigida por José Augusto Seabra; a *Leonardo – Revista de Filosofia Portuguesa* (1988-1989), sob a direção de Francisco Moraes Sarmento e a revista *Teoremas de Filosofia – Caderno Semestral de Filosofia Portuguesa* (200-2005), sob a direção de Joaquim Domingues e de Pedro Sinde.

Como manifestação maior do legado da Escola Portuense, devemos referir a constituição do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira (1991) que, sob o impulso de Afonso Botelho, Francisco da Gama Caeiro, António Braz Teixeira, José Esteves Pereira, Eduardo Abranches de Soveral, Manuel Ferreira Patrício, Leonel Ribeiro dos Santos, Alexandre Fradique Morujão, Paulo Borges e Miguel Reale, procurou, na ausência dos mestres Álvaro Ribeiro e José Marinho, dar continuidade institucional ao Movimento da Filosofia Portuguesa e a toda a filosofia realizada sob o magistério da Escola Portuense. O diálogo

foi alargado ao Brasil recuperando pontes anteriormente lançadas por Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa (1911-1987) e João Ferreira. No seu seio nasce o projeto da *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, com início em 2008 fundada por Renato Epifânio, Paulo Borges e Maria Celeste Natário e com ele a fundação, em 2010, do MIL: Movimento Internacional Lusófono, presidida por Renato Epifânio, que visa promover o reforço dos laços culturais entre os países e regiões do espaço lusófono.

Em parceria com o Instituto, que teve a missão de continuar a aproximação entre a Filosofia Portuguesa e a Academia, iniciada por Gama Caetano na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, desenvolvem-se muitas iniciativas de investigação com diferentes instituições lusófonas, de que destacamos para já: a) o Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa com o seu Centro de Estudos de Pensamento Português e os pensadores Ângelo Alves, Arnaldo de Pinho, Afonso Rocha, Jorge Cunha, José Acácio de Castro, Maria Manuela Brito Martins, José Pedro Angélico e José Rui Teixeira; b) a sede da UCP em Lisboa com os Centros CLCPB – Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, sob a coordenação de Manuel Barbosa da Costa Freitas e o CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, sob a coordenação de Manuel Cândido Pimentel, e os pensadores Joaquim Cerqueira Gonçalves, Carlos Silva, Artur Mourão, Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Mendo Castro Henriques, Joaquim Cardozo Duarte, Américo Pereira, Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Luís Lóia e Samuel Dimas; c) a segunda Faculdade de Letras da Universidade de Porto, que, para além do trabalho realizado por autores como Luís Araújo, no âmbito da ética, Maria Cândida Pacheco e Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva no âmbito da Filosofia Medieval, bem como Maria José Cantista no plano da filosofia contemporânea e da fenomenologia e Paula Cristina Moreira da Silva Pereira, no campo da filosofia da Educação, desenvolve na última década, ainda sob o magistério de Eduardo Abranches de Soveral, uma consistente investigação no âmbito das relações entre Filosofia e literatura na cultura portuguesa através dos projetos do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, coordenado por Maria Celeste Natário e Renato Epifânio; d) A Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com o seu Centro de de Filosofia (CFUL) e os pensadores Paulo Borges, Pedro Calafate, Leonel Ribeiro dos Santos, Fabrizio Boscaglia, Romana Valente Pinho, Sofia Alexandra Carvalho e Pedro Vistas; e) A Universidade Nova de Lisboa com o seu Centro de Humanidades (CHAM), que através do Grupo de Investigação “Cultura, história e pensamento ibéricos e ibero-americanos” **dá continuidade ao trabalho** impulsionado por José Esteves Pereira, na promoção da cultura luso-brasileira e ibero-americana, destacando-se o contributo de autores como Adelino Cardoso, Luís Bernardo, Berta Pimentel Miúdo, Cristiana Paszkiewicz, Margarida Almeida Amoedo e Teresa Lousa.

2. O movimento filosófico da *Escola Bracarense*, de inspiração tomista com preocupações metafísicas e epistemológicas

Mas a Universidade Católica Portuguesa encerra um outro movimento de valorização do pensamento português, que não estando hoje tão estreitamente ligado aos movimentos da Escola Portuense e do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, com eles desenvolveu atividades e investigação sob a iniciativa impar da *Revista Portuguesa de Filosofia*, constituindo-se como uma escola: a *Escola Bracarense*.⁶ Através do seu corpo docente constituído por mestres jesuítas, promove uma metafísica teísta ortodoxa de cultura filosófico-teológica judaico-cristã que se desenvolve no contexto da neo-escolástica, pela via agostiniana e pela via tomista, cuja restauração se iniciou na segunda metade do século XIX sob o impulso da Encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, segundo princípios comuns, embora como métodos e vias metafísicas distintas.

Na restauração do tomismo da Escola Bracarense, é significativa a ação de Manuel José Martins Capela (1842-1925), que, em 1896 é nomeado como primeiro professor da cadeira de *Filosofia de São Tomás*, anexa ao 1.º ano do curso do Seminário de Braga, fazendo uso da obra de Tiago Sinibaldi. O Grupo da Faculdade de Filosofia de Braga, que permanece com o método racional de investigação, dá continuidade ao diálogo entre a tradição e os movimentos contemporâneos não escolásticos, como por exemplo a filosofia da ação de Blondel e a filosofia da existência de Gabriel Marcel. Em permanente diálogo com a ciência e com as correntes filosóficas europeias, o seu trabalho de investigação é desenvolvido através do seu órgão oficial *Revista Portuguesa de Filosofia* fundada em 1945 na sequência da criação do Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho em 1934.

Desta Escola devemos destacar o trabalho de autores como Cassiano Abranches (1896-1983), António Dias de Magalhães (1907-1972), Mário Martins (1908-1990), Diamantino Martins (1910-1979), Lúcio Craveiro Da Silva (1914-2007), Vitorino de Sousa Alves (1915-2002), José Bacelar e Oliveira (1916-1999), Júlio Fragata (1920-1985), e, mais recentemente, Jorge Coutinho (1939-2015), Alfredo Dinis, José Gama e João Duque. Tal como o confirma de forma explícita Cassiano Abranches, o realismo metafísico do neo-tomismo contemporâneo e o ideorrealismo criacionista do movimento da Filosofia Portuguesa fundamentam-se na mesma tradição judaico-cristã da desproporção entre o Mistério da realidade infinita de Deus e

⁶ Cf. BRAZ TEIXEIRA, ANTÓNIO, *A Filosofia da Escola Bracarense*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2010, p. 117.

o conhecimento finito das criaturas, com recurso à noção heideggeriana de *inadequação*: “A admissão do realismo metafísico, fundado no ser, leva-nos a admitir uma inadequação entre o nosso pensamento e a realidade, o que explica o facto de se ter sucedido uma série de doutrinas que mutuamente se contradizem, numa sucessão antitética de concepções parciais da realidade”.⁷ É fecundo o diálogo de Cassiano Abranches com o tomismo transcendental da Escola de Lovaina, fundado por Joseph Maréchal e seguido por outros teólogos importantes como Karl Rahner, no reconhecimento de uma inadequação entre o pensar e o ser e de uma experiência transcendental e atemática do mistério de Deus que é condição de possibilidade do seu questionamento explícito e de todo o discurso teológico.

Aluno de Leonardo Coimbra no Liceu de Rodrigues de Freitas, o padre jesuíta António Barbedo Pereira Dias de Magalhães, que lecionou História da Filosofia Portuguesa na Faculdade de Filosofia da UCP no polo regional de Braga, dedica-se ao estudo das obras dos amigos Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, nomeadamente sobre o tema da saudade nesta mesma perspetiva da diferença ontológica entre a finitude do Mundo e a infinitude de Deus transcendente. Identifica como especificidade dos filósofos portugueses o facto de também serem teólogos e desenvolve uma metafísica do Mistério que inclui os elementos sobrenaturais da graça e da revelação, criticando Kant por ter consumado a cisão entre a razão e a fé. Assim, apresenta a sentimento espiritual da saudade como manifestação de carência da plenitude do Ser: “O estado saudoso é o sentimento espiritual do ser contingente, a revelação, no mais profundo nível óntico-psicológico de cognição por co-naturalidade, do que, no nível cognitivo da abstração racional e metafísica, definimos contingência”.⁸ Em comum com a metafísica da saudade do espírito da Renascença e do Movimento da Filosofia Portuguesa esta ideia de que “[...] a Saudade é o luar divino que marca, no Exílio, distância da pátria celestial [...] o fluxo-refluxo do homem para Deus, da pátria temporal para a pátria da eternidade”.⁹

No mesmo sentido, o pensamento de Mário Martins, dramático, mas não trágico, desenvolve-se em diálogo com uma grande diversidade de autores religiosos da cultura portuguesa desde o século IV à contemporaneidade, por meio de uma hermenêutica mística que procura atender à contraposição entre a contingência material da temporalidade e a perfeição espiritual da vida infinita e absoluta em Deus, representada com a imagem do “paraíso-por-a-

⁷ Cf. ABRANCHES, CASSIANO DOS SANTOS, *Metafísica*, Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 13.

⁸ MAGALHÃES, ANTÓNIO DIAS DE, “Da História à Metafísica da Saudade”, in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa: INCM, 1986, p. 266.

⁹ COIMBRA, LEONARDO, “A saudade luso-galaica”, in *Obras Completas*, Vol. VIII, Lisboa: INCM, 2014, p. 744.

char”.¹⁰ Não nos sendo possível continuar este diálogo, podemos dizer que em comum, uma grande preocupação pela dimensão concreta e dinâmica da realidade no diálogo com a cultura e a ciência, através de uma reflexão filosófica de alcance transcendental, fundada na intuição e na analogia que tem como objetivo principal estabelecer o significado da relação assintótica entre Deus infinito criador e os seres finitos e contingentes.

3. O movimento filosófico em Coimbra: do racionalismo krausista à filosofia fenomenológica e dialógica com abertura à metafísica neo-escolástica

O movimento filosófico contemporâneo coimbrão é muito diversificado, iniciando-se sob inspiração do racionalismo krausista, introduzido por Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886), através da obra de Filosofia do Direito do seu discípulo Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), que na redação das *Prelecções de Direito Natural* já enuncia uma posição divergente do seu mestre, explicitada depois na sua obra *Philosophia do Direito* através de uma preocupação em consumir o Bem da harmonia paradisíaca na existência terrena.

No entanto, embora sem estar integrado na carreira académica, a maior referência da filosofia portuguesa ligada a Coimbra é o filósofo José Maria da Cunha Seixas (1836-1895) que, através da sua metafísica pantiteísta, viria a marcar de forma significativa o pensamento de autores como Antero de Quental (1842-1891), Amorim Viana, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro (1850-1923), Raul Brandão (1867-1930), Teixeira de Pascoaes (1877-1952), Sant’Anna Dionísio (1902-1991), José Marinho (1904-1975) e Orlando Vitorino (1922-2003).

A metafísica de José Maria da Cunha Seixas apresenta um movimento triádico de *Ser, Manifestação e Harmonia*¹¹ a que dá o nome de *pantiteísmo* que significa *Deus em tudo*,¹² mas que, à semelhança de Krause, também se distingue do panteísmo, porque não significa uma simétrica identificação mas sim um excesso de Deus em relação aos seres criados, pelo que não é possível o conhecimento absoluto da essência divina a partir do mundo ou dos homens.¹³ Embora procure resolver o problema da relação entre Deus e o Mundo por via de uma valorização monista da imanência e da presença, per-

¹⁰ Cf. MARTINS, MÁRIO, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga: Livraria Cruz, 1969, pp. 13-14.

¹¹ Cf. SEIXAS, JOSÉ MARIA DA CUNHA, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa: INCM, 1995, p. 501.

¹² Cf. SEIXAS, JOSÉ MARIA DA CUNHA, *Princípios...*, p. 161.

¹³ Cf. SEIXAS, JOSÉ MARIA DA CUNHA, *Princípios...*, p. 342.

manece o reconhecimento do mistério do Ser comum ao teísmo ortodoxo escolástico e ao teísmo heterodoxo dos pensadores livres.

Na orientação krausista de Coimbra situam-se também o positivismo de Teófilo Braga (1843-1924) que, na linha de Manuel de Arriaga (1840-1917), daria origem a uma outra via ambígua entre o dualismo deísta de um Deus inacessível, na cisão entre filosofia e religião, e o monismo da sua identificação panteísta com os elementos da natureza.

Mas a reflexão filosófica também está presente de forma relevante nos seus movimentos literários e, nesse sentido, recordamos que no período da Primeira Faculdade de Letras no Porto é fundada em Coimbra a revista *Presença* do chamado “Segundo Modernismo”, sob o magistério de José Régio (1901-1969) e João Gaspar Simões (1903-1987), através de uma estética poética da expressão e da inspiração que, em diálogo com autores como Henri Bergson e Paul Valéry, viria a contar com a colaboração de intelectuais como Augusto Casimiro (1869-1967), Adolfo Casais Monteiro (1908-1972), Branquinho da Fonseca (1905-1974), Alberto Serpa (1906-1992), Aquilino Ribeiro (1885-1963), Miguel Torga (1907-1995), Carlos Queiroz, Almada Negreiros (1893-1970) e Diogo de Macedo.

Este movimento literário-filosófico, que divulgaria as obras dos autores do “Primeiro Modernismo” de Fernando Pessoa, viria a contar também com a colaboração de José Marinho, Delfim Santos e António Botto. A vida cultural portuguesa na primeira metade do século XX é muito rica e encerra uma diversidade de relação entre movimentos culturais de expressão filosófica, literária e política que vai muito para além do esperado, tal como se pode verificar com o caso de Joaquim Maria da Silva (1830-1913) que, formado em Coimbra, viria a desenvolver uma reflexão original de filosofia política e uma obra importante enquanto Reitor do Liceu Nacional de Santarém e enquanto presidente da Câmara dessa cidade.

No campo da historiografia da filosofia Portuguesa e da hermenêutica, não podemos deixar de referir José Joaquim Lopes Praça e a sua *História de Filosofia em Portugal*, reeditada por Pinharanda com inúmeros complementos, Joaquim de Carvalho (1892-1958) e, mais recentemente, Amândio Coxito que na qualidade de docente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra publicou diversos estudos sobre os séculos XVI a XVIII, nomeadamente sobre os conimbricenses, e sobre outros períodos da Filosofia em Portugal no âmbito da metafísica, da lógica, da semântica e da filosofia do conhecimento. Destaque para a publicação recente do texto latino com tradução de duas obras de Luís António Verney: *Metafísica* (Coimbra 2008) e *Lógica* (Coimbra 2010).

Nas gerações mais recentes, gostaríamos de distinguir ainda outros pensadores como José Sebastião da Silva Dias (1916-1994), mestre de José Esteves Pereira no campo da teoria das ideias, e Arnaldo de Miranda Barbosa (1916-1973), mestre de pensadores como Alexandre Fradique Morujão (1922-2009), Gustavo de Fraga (1922-2003) e Eduardo Abranches de Soveral no campo dos estudos fenomenológicos e neo-escolásticos. A Escola Coimbrã viria a diferenciar-se pelo seu diálogo com a filosofia transcendental de Kant (1724-1804) e com a fenomenologia e a ontologia alemã de autores como Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976), Dilthey (1833-1911), Max Scheler (1874-1928), N. Hartmann (1842-1906), Karl Jaspers (1883-1969), mas no caso de Gustavo de Fraga essa abordagem adquire uma especificidade portuguesa porque encerra uma relação com a metafísica judaico-cristã.

Na introdução à sua obra *De Husserl a Heidegger*, Gustavo de Fraga adverte que Husserl não terá pretendido construir uma filosofia fenomenológica sem metafísica. Não se trata da metafísica tradicional do saber absoluto, mas de uma teoria que não pode recusar o problema do acesso às questões últimas e não pode deixar de manter a abertura do *ego* ao intemporal e eterno. Uma teoria fenomenológica do Absoluto que se funda na subjetividade e recorre a Deus, no reconhecimento de que intencionalidade e teleologia não têm a sua causa em si mesmas. A ordem teleológica do mundo não se explica por si mesma e a vontade absoluta universal, que vive nos sujeitos transcendentais, é identificada com a vontade divina. Há um irracional ou excesso que torna possível a racionalidade, que se experiênciava pela fé e que precede a constituição de Deus na subjetividade transcendental, mas essa consciência subtrai-se à nossa linguagem. O ser teleológico do homem leva-nos a aceitar a nossa experiência como integrada num processo infinito, cuja fonte não se deixa conceber, porque é Mistério.

A fenomenologia começa por se apresentar como uma radicalização da filosofia transcendental kantiana, no sentido em que através de uma *epoché* ou redução transcendental, o conhecimento dos fenómenos da natureza material e da natureza animada do mundo dá-se na consciência subjetiva e intencional de *dar-se conta de algo*, através dos seus atos de perceção, recordação, significação e juízo. Como sublinha, Alexandre Fradique Morujão, pensador também da Escola de Coimbra, esta noção da consciência como um absoluto em que se ergue o edifício fenomenológico revela um pensamento a-histórico e anti-histórico, em que se prescinde da realidade objetiva do próprio mundo e da sua concreção individual, reduzindo o *facto* ao *eidós*.¹⁴ O pensador português irá salientar a importância da história, reconhecida posteriormente

¹⁴ Cf. MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE, "O problema da História na fenomenologia de Husserl", in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa: INCM, 2002, p. 382.

pelo próprio Husserl na sua obra *Krisis*, a partir de uma reflexão sobre o tempo puro intencional ou fenomenológico (*ek-stático*) que manifesta na nossa subjetividade o tempo objetivo, transitando-se de uma análise estática para uma análise dinâmica ou genética que investiga os atos no seu devir e nas relações desse devir ao concreto da corrente da consciência.¹⁵ A consciência de um ente mundano está ligada à consciência do mundo subjetivo-relativo da vida das evidências originárias (*Lebenswelt*),¹⁶ prévio a qualquer evidência lógico-objetiva matemática ou científico-natural.¹⁷ Trata-se do mundo da vida referido por Leonardo Coimbra na sua noção de inteligibilidade intuitiva e estética em *ato primeiro* e referido por José Enes na sua noção de experiência antepredicativa.

Ainda em Coimbra, uma palavra particular também para Miguel Baptista Pereira (1929-2007), que fez a sua tese com o título *O princípio da individuação na metafísica de Pedro da Fonseca* e desenvolveu a sua obra no campo da filosofia existencial e dialógica de inspiração cristã, que viria a influenciar autores como Joaquim Cardoso Duarte e Luís Umbelino, pensadores também atentos à filosofia portuguesa. No contexto atual, com dedicação ao pensamento português, podemos referir os nomes de Mário Santiago de Carvalho, Henrique Carlos Jales Ribeiro, Diogo Falcão Ferrer, Helena Carvalho e Joaquim Braga. Na área da relação entre filosofia e teologia, impõe-se a obra do padre Anselmo Borges.

4. O movimento filosófico em Lisboa e as suas correntes de inspiração aristotélico-tomista com preocupações espiritualistas e teológicas

Para além da *Escola Bracarense* e da sua *Revista Portuguesa de Filosofia*, em Lisboa a presença cristã neo-tomista no diálogo com a cultura portuguesa dá-se na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e na Universidade Católica Portuguesa, bem como através da revista *Brotéria*, pela ação marcante de pensadores como Agostinho Veloso (1894-1970), Mário Martins, Manuel Antunes (1918-1985), Luís Archer (1926-2011), José Enes, Roque Cabral, Luís Machado de Abreu ou José Eduardo Franco. Acompanhando a constituição da Universidade Católica Portuguesa, entre 1968 e 1973, como professor e seu

¹⁵ Cf. MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE, "Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl", in *Estudos Filosóficos*, vol. I, p.404

¹⁶ Cf. HUSSERL, EDMUND, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 34, trad. Diogo Falcão Ferrer, Lisboa: Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 142.

¹⁷ Cf. MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE, "O problema...", p. 389.

primeiro vice-reitor, e prosseguindo depois durante muitos anos como Reitor da Universidade dos Açores, José Enes representa entre os Açores e Lisboa, a presença do mais recente diálogo entre o tomismo e a filosofia transcendental e fenomenológico-hermenêutica de inspiração heideggeriana.

Uma referência particular para o Centro de Estudos Escolásticos e para a sua revista *Filosofia* (1954-1962), sob o magistério de António Alberto Banna de Andrade (1915-1982), professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa que se distinguiu como investigador da história da cultura portuguesas dos séculos XVI a XVIII, especialmente da história religiosa e da história da educação no período mais marcante da expansão portuguesa. Atualmente, um dos pensadores que mais se destaca em Lisboa nos estudos sobre a herança escolástica tomista, nomeadamente sobre a Escolástica Ibérica, é Gonçalo Moita que se tem dedicado à tradução e investigação das obras de Molina e Francisco Suárez.

Por outro lado, nos anos cinquenta dá-se para esta cidade a confluência de um núcleo significativo de colaboradores da *Cidade Nova – Revista de Cultura* (1949-1961), fundada por jovens universitários integralistas de Lisboa e de Coimbra, onde colaboraram Afonso Botelho, Eduardo Abranches de Soveral e Henrique Barrilaro Ruas (1921-2003) que tem como objetivo revitalizar o Integralismo Lusitano de António Sardinha que tinha como objetivo restaurar a grandeza perdida da fé e do império monárquico.

No âmbito da relação entre a filosofia transcendental neo-tomista e as correntes dialógicas e hermenêuticas de autores como Paul Ricoeur, devemos destacar o longo percurso académico do salesiano Joaquim de Sousa Teixeira, que na Faculdade de Ciências Humanas da UCP em Lisboa garantiu durante muitos anos a leção da Antropologia Filosófica e da Teologia Filosófica, bem como a sua assistente Inês Bolinhas que está a dar continuidade a esse trabalho. Realce ainda para Artur Pires Morão e Mendo Castro Henriques, que durante muitos anos promoveram o estudo da relação entre ciência, filosofia, política e economia, através de um intenso trabalho de tradução e investigação das obras de autores como Eric Voegelin, Bernard Lonergan e os pensadores dialógicos sob o magistério de Martin Buber e Franz Rosenzweig. Enquanto diretor do GEPOLIS – Gabinete de Estudos de Filosofia e Cidadania, Mendo Castro Henriques promoveu o estudo do pensamento português através de projetos como a edição da *Bibliografia Filosófica Portuguesa* e o *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, sob a coordenação de Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Finalmente, uma palavra para o dehoniano José Jacinto Farias, que na Faculdade de Teologia desenvolveu um profundo diálogo entre a fenomenologia existencialista de Heidegger e o neo-tomismo de Karl Rhaner sobre a simbólica do real e o Mistério de Deus.

No mesmo sentido de uma impossibilidade da compreensão direta e imediata do Ser pleno, considera Joaquim Teixeira que a procura e o encontro com Deus dão-se de forma analógica e só são possíveis porque ele já se encontra em nós de forma implícita e atemática como medida incondicional.¹⁸ Deus só pode ser alcançado de forma explícita como conclusão da análise dessa experiência vital pré-categorial que, enquanto implícito, se apresenta como conteúdo inicial da reflexão teológica ou condição da interrogação crítica, na certeza de que não se pode perguntar por aquilo que em absoluto se ignora. É na consideração do Mistério de Deus que se pode legitimar o alcance epistemológico da teologia filosófica, porque não podemos experienciar diretamente a essência de Deus, mas apenas temos experiências humanas que objetivamente apontam para um ser superior e é delas que partimos para a sua explicitação. Os conceitos transcendentais de Deus não se confundem com Ele, mas apenas apontam para Ele. O incondicionado como conteúdo da consciência, através dos transcendentais, ser, verdade, valor, liberdade, autoconsciência, leva-nos a concluir que, na realidade do Seu Mistério, Deus só pode ser pensado e dito como infinito transconceptual.

A noção de educação apresentada na obra do Padre Manuel Antunes não visa apenas a instrução técnico-científica, mas sim a formação humana nas suas dimensões ética, estética, filosófica e religiosa. O teólogo e filósofo jesuíta recusa, por um lado, uma perspetiva puramente pragmática e utilitarista da ação humana, centrada no progresso da técnica, e recusa, por outro lado, uma perspetiva puramente fixista da vida humana, centrada nos hábitos e nos dogmas filosóficos, ideológicos e religiosos. Dessa maneira, considera que o objetivo da educação humana não é o *homo mechanicus* nem o *homo romanticus*, mas sim o *homo misericors* que se rege pelos valores universais de um humanismo moral e metafísico que identifique o *ser* do homem (antropologia) e proporcione o seu *fazer ser* (pedagogia). O homem misericordioso faz uma experiência sofredora da vida, no reconhecimento da ignorância, da finitude e da morte, pelo que encontra na *renúncia* e na *compaixão* as formas mais valiosas de educação e humanização. Como nos diz Manuel Ferreira Patrício, em diálogo com seu mestre Manuel Antunes, o saber que educa o homem e que o faz ser aquilo que é e *deve ser* não é apenas *lógico-ontológico* (ser), nem apenas *axiológico* ou *normativo* (dever ser), mas é também *realizativo* (fazer e transformar), no sentido de um saber de ação que parte do que é e procura dar existência àquilo que *deve ser*.¹⁹ É através deste diálogo

¹⁸ Cf. TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, "Teologia Filosófica e experiência transcendental", in REIMÃO, CASSIANO, PIMENTEL, MANUEL CÂNDIDO (Coordenação), *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, p. 686.

¹⁹ PATRÍCIO, MANUEL FERREIRA, "A filosofia da educação em Portugal no século XX", in *História do Pensamento Filosófico Português – Tomo 2 – Vol. V – O Século XX*. (Direção) Pedro Calafate,

que surge um dos conceitos mais significativos da Filosofia Portuguesa: a noção de *antropagogia* que caracteriza esta arte teórica e prática de educar o homem na unidade de pensar aquilo que se faz e de fazer aquilo que se pensa: “[...] a antropagogia é a teoria e prática da educação do homem no horizonte de plenitude de sua humanidade”.²⁰

De marcada influência na reflexão pedagógica de autores como Manuel Ferreira Patrício, o Padre Manuel Antunes não reduz a experiência religiosa cristã a um moralismo, a uma ideologia e a uma gnose, o pensador enquadra-a no seu fundamento metafísico de resposta à inquietação universal pelo sentido da vida. Mas no sentido metafísico, também não é um panteísmo imanentista que identifique Deus com a Vida, nem é um vago deísmo transcendentalista: “O cristianismo é uma ideia central a pensar, uma vida infinita a viver, um mistério, eterno e temporal, a aceitar e, sobretudo, uma Pessoa histórica e mística, a imitar e a actualizar”.²¹ A sua obra propõe uma nova metafísica, menos abstrata e mais rica com os contributos das ciências humanas e naturais e com a defesa da existência real, e não apenas mental, do Ser, como condição da verdade, do juízo, do valor e da história.²²

5. O movimento filosófico nos Açores e a sua corrente de inspiração hermenêutica e fenomenológica com preocupações epistemológicas, literárias e políticas

A preocupação com a filosofia portuguesa na Universidade dos Açores, que teve em Antero de Quental o seu principal patrono, desenvolve-se sob o magistério do padre Sena Freitas e de José Enes e tem como principais discípulos José Luís Brandão da Luz, Magda Carvalho, Maria do Céu Fraga, Maria do Céu Patrão Neves, Carlos Pacheco Amaral, Rosa Goulart, Berta Miúdo Pimentel, Gabriela Castro, Rui Sampaio, Miguel Rocha, Maria do Céu Fraga e Maria do Céu Brito. Usamos a significação de discipulado, porque ela nos foi referida de forma explícita em conversa com alguns amigos do Açores que reconhecem a sua valorização dos filósofos portugueses sob o magistério de José Enes. Também podemos incluir neste espírito a ação de Manuel Cândido Pimentel, pela sua preocupação no estudo e divulgação dos pensadores da sua terra, embora

Lisboa: Caminho, 2000, pp. 75-76.

²⁰ PATRÍCIO, MANUEL FERREIRA, “A filosofia...”, p. 76.

²¹ ANTUNES, MANUEL, “Fé e Teologia”, in *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 81.

²² Cf. ANTUNES, MANUEL, “O pensamento e o Reino”, in *Obra Completa*, tomo IV, pp. 92.93.

saibamos, na sequência dos estudos que realizou na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, que se sente filiado à Escola Portuense.

Não se pode ocultar que José Enes foi um crítico assumido do Movimento da Filosofia Portuguesa e não tem qualquer filiação a nenhuma das suas vias, tecendo um percurso independente em diálogo com a fenomenologia existencial de Heidegger e com o neo-tomismo inspirado na Escola de Lovaina. No entanto, José Enes é um dos filósofos mais importantes da cultura portuguesa contemporânea, porque desenvolve um pensamento original no diálogo entre a metafísica de tradição tomista e a hermenêutica fenomenológica alemã e francesa. Pensando em português, num fecundo diálogo com São Tomás de Aquino, Heidegger, Karl Rahner e Paul Ricoeur, o filósofo açoriano realiza uma reflexão sobre o problema do conhecimento intuitivo no quadro de uma ontologia transcendental em que o modo primeiro de acesso ao ser não se faz pela via demonstrativa, mas compreende-se pela via manifestativa, através do método fenomenológico-hermenêutico. A sua tarefa consiste em elaborar uma noética que revele o modo primeiro de contacto do homem com o ser, isto é, a apercepção original da percepção do ser.

Sob a coordenação do recentemente criado CEH - Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores e do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, em parceria com o Centro de Estudos de Filosofia da FCH da Universidade Católica Portuguesa, têm-se realizado os Colóquios do Atlântico para estudar e promover os pensadores açorianos mais relevantes. O primeiro encontro científico dedicou-se à obra de José Enes, no ano seguinte à obra de Gustavo de Fraga, depois Joaquim Maria da Silva, Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918) e, finalmente, aos irmãos Arriaga, com destaque para Manuel José de Arriaga (1840-1917), primeiro presidente da República Portuguesa.

6. O movimento filosófico em Lisboa e a sua corrente de inspiração franciscana, com preocupações ontológicas e teológicas

O outro lugar de relevo para a filosofia portuguesa contemporânea de inspiração escolástica pertence ao pensamento desenvolvido no âmbito da Província Portuguesa da Ordem Franciscana próximo da tradição de Duns Escoto e de São Boaventura, e cujo órgão oficial tem, desde 1966, o nome de *Itinerarium – Revista Trimestral de Cultura*, em que se destacam as colaborações de António Domingues de Sousa Costa (1926-2002), David de Azevedo (1922-2013), António da Silva Soares (1927-2002), Manuel Barbosa da Costa Freitas (1928-2010), Henrique Pinto Rema, João Ferreira, Joaquim Cerqueira Gonçal-

ves, António de Sousa Araújo, João Duarte Lourenço, Isidro Pereira Lamelas, José Maria da Silva Rosa, Américo Pereira, Gonçalo Figueiredo e Maria de Lourdes Sirgado Ganho.

De um modo geral e simplista, podemos dizer que se a escolástica tomista é intelectualista e dá preferência ao conhecimento da verdade, a escolástica franciscana é voluntarista e dá preferência à sabedoria do amor e da beleza, sobrepondo o discurso místico-poético ao discurso predicativo lógico. Compreende-se, assim, a afinidade do criacionismo de Leonardo Coimbra ao espírito franciscano. Neste âmbito, uma palavra para a ação de João Ferreira a quem devemos a primeira abertura institucional da Igreja, no Seminário de Leiria, ao movimento da filosofia portuguesa que era olhado com desconfiança pela maioria do clero e dos intelectuais católicos. Como bem diz o padre Joaquim Cerqueira Gonçalves, o movimento da Filosofia Portuguesa é um espaço de questionamento e hermenêutica sobre os problemas fundamentais do homem na sua relação com o Mundo e com Deus.

Se, em termos filosóficos, podemos dizer que o desenvolvimento e consolidação do movimento espiritual criacionista e saudosista portuense, de inspiração platónica e neoplatónica, se fundamentou na criação da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sob o magistério de Leonardo Coimbra, e teve depois seguimento em Lisboa através dos seus discípulos diretos do movimento da Filosofia Portuguesa com a introdução da tradição aristotélico-tomista; o desenvolvimento e consolidação do movimento espiritual de Lisboa, de inspiração franciscana e escotista, teve início em 1957 na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com a autonomia do curso de Filosofia em relação às disciplinas de História e com a entrada para o corpo docente de pensadores cristãos. Joaquim Cerqueira Gonçalves, que iniciou o curso de Filosofia, precisamente neste ano, refere a importância neste processo da ação de Francisco da Gama Caeiro, que pertenceu a uma Comissão Ministerial de Reforma do Ensino Superior, e da ação do Padre Manuel Antunes que também contribuiu para a valorização das perspetivas espiritualistas naquela instituição.²³

A atenção filosófica à metafísica, que se distanciava do positivismo que dominara os cursos de ciências histórico-filosóficas das Faculdades de Letras de Coimbra e de Lisboa, na primeira metade do séc. XX, com professores como Sílvio Lima (1904-1993), Vieira de Almeida (1888-1962) e Edmundo Curvelo (1913-1954), teria continuidade em pensadores ligados à investigação da Universidade de Lisboa, como Manuel Ferreira Patrício, António Braz Teixeira-

²³ Cf. GONÇALVES, JOAQUIM CERQUEIRA, "Autonomia do curso universitário de filosofia (1957). A ação do prof. Francisco José da Gama Caeiro na Faculdade de Letras de Lisboa", in *Francisco da Gama Caeiro - a presença 20 anos depois* (coord. de Maria Leonor Xavier), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, p. 14.

ra, Leonel Ribeiro dos Santos, Carmo Ferreira, Pedro Calafate, Paulo Borges, Maria Leonor Xavier e Renato Epifânio. A concretização da obra *História do Pensamento Filosófico Português* na Faculdade de Letras ficou a dever-se também à eficácia do magistério de Gama Caiiro, que teve a ação essencial de reintroduzir a “Filosofia Portuguesa” na Academia, retirando-a de uma nova clandestinidade que alguns membros do chamado *Movimento da Filosofia Portuguesa* tendiam em defender, através de um discurso anti-universitário.²⁴

No entanto, também não podemos esquecer que, por um lado, a Universidade foi hostil e desconsiderou este movimento filosófico desde o ano de 1913, e que, por outro lado, a crítica à Universidade era uma crítica feita, essencialmente, ao seu espírito positivista. Em resumo, a Universidade criticava o movimento da Filosofia Portuguesa pela sua falta de rigor metodológico e de aprofundamento racional, deixando-se seduzir muitas vezes por pseudo-filosofias de cariz esotérico, e o Movimento criticava a Universidade por reduzir a Filosofia a ideologias positivistas e materialistas que pretendiam erradicar a metafísica e o espiritualismo. Não é por acaso, que o acolhimento a este movimento é feito na Universidade pela mediação de professores de filosofia cristãos e católicos.

Sabemos também que essa reintrodução acabaria por ser formalizada sob a designação genérica de “Filosofia em Portugal”, posição defendida pelos mesmos que utilizavam as expressões “Filosofia Grega”, “Filosofia Alemã” e “Filosofia Francesa”, reconhecendo nestas uma especificidade ou uma concretez interdita ao caso português, que só na pintura ou na música teria direito a essa caracterização. Por outro lado, também consideramos que a “Filosofia Portuguesa” não se reduz à filosofia praticada no denominado “Movimento da Filosofia Portuguesa”, tendo este o mérito de estudar, divulgar e promover a filosofia pensada em português também para além das escolas tradicionais escolásticas, positivistas, racionalistas, existencialistas ou fenomenológicas. Apesar de todas as polémicas e tensões, este assunto está agora ultrapassado, como o comprovam as diversas colaborações entre o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e as diversas Universidades públicas e privadas em Portugal.

Os professores fundadores deste novo espírito no curso de filosofia na Universidade de Lisboa viriam a colaborar na edificação da licenciatura em filosofia na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, fundada em 1972, sob a reitoria de José Bacelar e Oliveira. A sua presença, em estreita colaboração com a Província Franciscana, onde avultava o nome de Manuel Barbosa da Costa Freitas, iria contribuir para a definição do perfil do corpo docente desta Faculdade. Alguns dos seus professores foram

²⁴ Cf. GONÇALVES, JOAQUIM CERQUEIRA, “Autonomia...”, p. 18.

recomendados por Joaquim Cerqueira Gonçalves, nomeadamente Manuel Cândido Pimentel, que tendo feito a sua formação na segunda Faculdade de Letras da Universidade do Porto, se enquadrou naturalmente neste espírito franciscano de valorização do humanismo cristão e da cultura portuguesa.

Pela influência do criacionismo leonardino, de inspiração franciscana, nos mestres Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves, podemos dizer que há uma continuidade entre a corrente espiritualista platónica e neoplatónica do Porto e a corrente agostiniana e escotista de Lisboa. No entanto, apesar destas prevalências, estes movimentos desenvolvem uma grande diversidade de metafísicas e espiritualidades, nomeadamente no âmbito da tradição aristotélico tomista, da tradição gnóstica esotérica e da tradição panteísta.

Há uma grande linha de pensamento espiritual metafísico, que tem a sua génese no diálogo com o criacionismo leonardino, mas que ganha progressiva autonomia e diferenciação sob o magistério de Manuel Babosa da Costa Freitas, na FCH da UCP, com destaque para a coordenação da edição da *LOGOS - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* e para a constituição e direção do CLCPB - Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, e sob o magistério de Joaquim Cerqueira Gonçalves, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com destaque para a constituição do Curso de Filosofia, a direção do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, a direção da revista *Philosophica* e a função de membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida.

Sob o magistério destes filósofos começou a desenvolver-se um movimento espiritual, radicado no espaço cultural de Lisboa, com realce para o pensamento e ação de autores como Carlos Silva, Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Joaquim Cardozo Duarte, Mendo Castro Henriques, Manuel Cândido Pimentel, José Rosa, Américo Pereira e, mais recentemente, Gonçalo Figueiredo, Samuel Dimas, Luís Lóia, José Carlos Pereira e Teresa Dugos-Pimentel. Partilhando atividades e responsabilidades com o IFLB, o CFUL e o IFUP, no reconhecimento do valor da diversidade e da pluralidade da cultura filosófica portuguesa, esta linha de pensamento diferencia-se, não apenas pela sua afinidade com a espiritualidade teísta franciscana, mas também pela sua recusa de todas as tendências gnósticas dualistas, monistas e maniqueístas. Em comum a prevalência da relação e da comunhão sobre a cisão e a indiferenciação.

Para além da Enciclopédia *LOGOS* e da *História do Pensamento Filosófico Português*, este movimento de Lisboa deu origem a outros projetos significativos, como por exemplo, o *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, coordenado por Maria de Lourdes Sirgado Ganho no âmbito da investigação do

CEFi - Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Assim, sob o magistério de Manuel Barbosa da Costa Freitas, Joaquim Cerqueira Gonçalves e António Braz Teixeira, a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica e o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira desenvolvem em Lisboa na segunda metade do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI um movimento plural de investigação e de divulgação do pensamento lusófono.

A identidade do movimento espiritual inspirado na Escola Portuense não reside nas formas monolíticas de uma instituição ou de uma determinada corrente filosófica ou religiosa, mas sim na valorização e divulgação da filosofia feita em língua portuguesa e no desenvolvimento da especificidade desse pensamento, que ansiando a universalidade, é situado num determinado contexto histórico-cultural. A título ilustrativo, podemos citar o pantiteísmo de Cunha Seixas, o retornismo de Amorim Viana, o saudosismo de Teixeira de Pascoaes, o criacionismo de Leonardo Coimbra, o insubstancial substante de José Marinho, a razão animada de Álvaro Ribeiro, a razão cordial de Afonso Botelho, a razão comovida de Manuel Cândido Pimentel, ou as múltiplas formas da metafísica da Saudade.

Fundamentada num pensamento humanista e espiritualista de exigência metafísica, este movimento heterogéneo que nasce sob o magistério dos mestres franciscanos de Lisboa encerra a especificidade de incluir uma linha de reflexão que procura afastar-se em definitivo da influência gnóstica que marcou a tradição anterior. Como se pode verificar pela investigação realizada no projeto da “Redenção”, no contexto da tradição judaico-cristã, os temas da Queda e da Redenção ou Restauração dominam toda a história dos discursos mítico, racional e místico do Pensamento Português e da sua Metafísica da Saudade, tendo na escatologia do retorno ou regresso à Origem, uma das suas expressões mais significativas. Ora, Joaquim Cerqueira Gonçalves propõe um novo caminho fundamentado nas noções de Criação, Manifestação e Comunhão.

Assim, em diálogo com o saber científico contemporâneo, com a valorização do dinamismo aberto e progressivo da História e com o reconhecimento da importância dos métodos das filosofias transcendentais, hermenêuticas e fenomenológicas, o movimento filosófico universitário de Lisboa tem vindo a desenvolver-se com a prevalência de três vias distintas: a) sob o magistério de António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel, no contexto da presença em Lisboa do espírito metafísico e criacionista da saudade da Escola Portuense no sentido de regresso à origem da relação divina depois da queda primordial; b) sob o magistério de Costa Freitas e Cerqueira Gonçalves, no contexto da tradição ocidental teísta da relação e da comunhão em progressiva manifestação de amor e plenitude universal; c) sob o magistério de

Paulo Borges, no contexto da tradição oriental panteísta da indiferenciação, em desejo saudoso de regresso à condição primordial do Nada que é Tudo. Atualmente, na Universidade Católica Portuguesa (Braga, Porto e Lisboa), na Faculdade de Letras das Universidades do Porto e de Lisboa e nos seus círculos de influência, convivem três grandes concepções metafísicas: a) cisão, degradação e restauração universal; b) criação, queda e redenção universal ou parcial; c) criação, manifestação e comunhão universal. Mas na generalidade do país, sob forte influência da fenomenologia husserliana e do racionalismo kantiano, a prevalência continua a ser de deísmo, agnosticismo e fideísmo.

Sob o magistério de Manuel Barbosa da Costa Freitas e pela mediação do seu discípulo José Rosa, este espírito estende-se à Universidade da Covilhã, que, sob a reitoria de António Fidalgo, também ex-docente da FCH da UCP, viria promover a atribuição do doutoramento *honoris causa* a Jesué Pinharanda Gomes, estabelecendo no interior do país uma ponte marcante com o movimento cultural de Lisboa e encerrando definitivamente a divergência formal e assumida entre universitários e não universitários. Na sequência do encontro científico *Celebrar o Saber Amigo - Colóquio de Homenagem a Jesué Pinharanda Gomes*, realizado pela Faculdade de Letras da UBI, constitui-se uma equipa de trabalho para concretizar a edição das obras completas do filósofo da Beira, em parceria com a Câmara Municipal do Sabugal e com o CLEPUL que, sob a direção de José Eduardo Franco, também tem realizado um trabalho importante de investigação sobre a cultura lusófona, nomeadamente no âmbito da espiritualidade e da religiosidade cristã.

No trabalho realizado no CLEPUL – *Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias*, sediado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, para além de José Eduardo Franco, ex-investigador do CLCPB da FCH da UCP coordenado por Manuel Barbosa da Costa Fritas, destacamos a ação de autores como Luís Machado de Abreu, Annabela Rita e Eugénia de Magalhães. No núcleo de investigadores da UBI, integrados nas Licenciatura e Mestrado em Ciências da Cultura, destacamos, para além de José Rosa, os nomes de Idalina Sidoncha, Urbano Sidoncha, João Caetano e Adérito Tavares. O trabalho realizado na Covilhã tem-se centrado no âmbito dos estudos de Arte e Cultura, nomeadamente através dos cursos e iniciativas promovidos pelo departamento de Comunicação e Artes. Um destaque também para a *LU-SOSOFIA – Biblioteca on line de Filosofia e Cultura*, projeto idealizado por José Rosa e realizado em conjunto por estas duas entidades, estando sediado na página do CLEPUL - Centro de Literaturas e Culturas lusófonas e Europeias.

Embora todas estas correntes se situem no diálogo com a hermenêutica, a fenomenologia e a ciência, reconhecendo a importância da história, da experiência e da singularidade para a compreensão analógica da relação simultaneamente transcendente e imanente entre Deus e o Mundo, quer na escolástica

neo-tomista, quer na escolástica neo-agostiniana escotista, há autores que privilegiam a perspectiva gnóstica da queda e redenção para a salvação e condenação eternas, apelando para a ascese mística de fuga ao mundo, e autores que privilegiam a perspectiva da criação e da manifestação com o desenvolvimento ascensional do mundo para a sua plenitude de universal transfiguração espiritual. Ora, nós sentimo-nos no discipulado criacionista do Padre Cerqueira em demanda do Infinito, concebido, não como vazio de abstrata e impessoal indeterminação, mas como Plenitude de fraternal e universal Comunhão. Contudo, o nosso diálogo não se restringe a nenhuma corrente específica da tradição filosófica judaico-cristã, mas privilegia aquelas que concebem o carácter ontológico da relação como instância a plenificar e não a eliminar, sejam augustinianas ou tomistas. Em todos os quadrantes da metafísica teísta contemporânea, de carácter fenomenológico, hermenêutico, dialógico e historicista, há grandes filósofos que dão preferência à metafísica da criação e da manifestação no sentido de uma plenitude universal do amor divino.

7. O movimento filosófico em Lisboa e a sua corrente gnóstica nas formas esotéricas de teosofia e sincretismo religioso

No início do século XX desenvolve-se em Lisboa um movimento de pensamento esotérico na linhagem oculta e maçónica de Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão (1827-1908), com destaque para os pensadores Ângelo Jorge (1883-1922), João Antunes (1885-1956), Fernando Pessoa (1888-1935), Raul Leal (1886-1964), Augusto Ferreira Gomes (1892-1953), António Lobo Vilela (1902-1966), Agostinho da Silva (1906-1994), Délio Nobre dos Santos (1912-1977), Limas de Freitas (1927-1998), António Telmo (1927-2010), José Manuel Anes, Alexandre Teixeira Mendes, Manuel J. Gandra, Rui Lomelino Freitas e, mais recentemente, Luisa Borges e Joaquim Pinto. Este espiritualismo gnóstico esotérico tem uma multiplicidade de variantes e no seu âmbito não podemos deixar de referir a ação de António Telmo e dos seus grupos de Estremoz e de Sesimbra, com destaque particular para Pedro Martins e para as ligações à Ordem Rosacruz. Ora, não há dúvida que a obra de António Telmo é aquela que melhor expressa a via esotérica da Filosofia Portuguesa na sua vertente de racionalismo gnóstico com um certo ocultismo e simbolismo de origem mítica e teogónica, tal como o comprova o diálogo com Fulcanelli, René Guénon, Julius Evola, Gerschom Scholem, Raymond Abellio, Lima de Freitas e Oskar Wirth.

Mas, em rigor, esta espiritualidade gnóstica já está presente em autores como Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão e Agostinho da Silva, vindo a influenciar autores como José Marinho, Eudoro de Sousa ou Paulo Borges. Esta incidência de um pensamento livre

à margem das grandes escolas medievais e modernas da academia terá levado Pinharanda Gomes a definir a filosofia portuguesa como “[...] uma gnose esotérica, de transmissão convivencial e extra-institucional”.²⁵ No entanto, mesmo que não seja entendida como sinónimo de ocultismo, hermetismo e maçonaria, consideramos que a “gnose esotérica” é apenas uma dimensão da Filosofia Portuguesa contemporânea na sua pluralidade de manifestações, pelo que, por si só, não caracteriza a tradição geral da Escola Portuense de Teixeira de Pascoas, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho e António Braz Teixeira, mas sim a tradição teosófica gnóstica que oscila entre a desvalorização dualista da condição existencial da corporeidade instaurada pelos poderes demoníacos e a imanentização monista de carácter panteísta, sincretista e messiânico, e que se exprime de forma mais radical nas seguintes tendências: a) a espiritualidade gnóstica panteísta e pantiteísta dos magistérios de Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoas, José Marinho e Orlando Vitorino; b) a espiritualidade esotérica e teosófica dos magistérios de Martines de Pasqually e Visconde Frederico Figanière, presente nos messianismos de Fernando Pessoa, Raul Leal, Agostinho da Silva e António Telmo; c) a espiritualidade islâmica sufista de Adalberto Alves e Fabrizio Boscaglia que remete para a tradição do Al-andalus Ibn Arabi; d) a espiritualidade oriental panteísta da absoluta indeterminação do Nada que é tudo, que remete para as tradições asiáticas do taoísmo e do budismo sob o magistério de Paulo Borges.

A gnose, que afirma a possibilidade de um conhecimento pístico e eidético da realidade sobrenatural, no sentido de uma sabedoria de fé racionalizada, inclui sempre uma dimensão secreta de iniciação e de iluminação dos escolhidos. Partilhando a visão cristã de que a sabedoria é mais uma práxis de vida humana do que uma teoria do conhecimento, a gnose, que segue a via do esoterismo ou da separação em relação à ortodoxia das Igrejas, tende, ora para formas populares de superstição, ora para formas deístas e panteístas que não reconhecem a conceção pessoal de Deus. A gnose de António Telmo remete para a gnose da cabala, num certo contexto maçónico, e acaba por se traduzir numa espiritualidade sincretista que hesita entre um monismo de imanentização dos princípios escatológicos e um dualismo de sobrevalorização da sua realidade transcendente.

No entanto, o poeta de Sesimbra considera ser o mais fiel discípulo da filosofia portuguesa de Álvaro Ribeiro, entendida como um “ideal gnóstico” de “feição esotérica” e de “feição exotérica”. A sua obra *Arte Poética*, dedicada a Álvaro Ribeiro, e o seu conceito de filosofia operativa comprovam esta filiação. É neste contexto que se enquadra o grupo de Sesimbra através da

²⁵ GOMES, JESUÉ PINHARANDA, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na 2.ª metade do século XX”, in *Lusitana Sacra*, 2ª série, núm. 12, 2000, p. 342.

colaboração de autores como, António Carlos Carvalho, Cynthia Guimarães, Luís Paixão, António Reis Marques, Luís Furtado, Rui Lopo, Abel de Lacerda Botelho, Carlos Aurélio, Pedro Sinde, Rodrigo Sobral Cunha e Elísio Gala que promoveram os *Cadernos de Filosofia Extravagante* (2009-2015). A obra organizada pelo Pedro Sinde, e editada em 2003 com o título *António Telmo e as Gerações Novas*, também comprova a filiação deste grupo a Telmo com a colaboração de autores como António Cândido Franco, Elísio Gala, Carlos Aurélio, Avelino de Sousa, Luís Paixão ou António Reis.²⁶ Estamos convencidos, no entanto, que alguns destes colaboradores não ficaram reféns deste círculo de esoterismos e ocultismos e que devem ser reconhecidos, antes de mais, como membros do movimento da Filosofia Portuguesa.

Mas as raízes deste movimento estão nas tertúlias do Café Águias d'Ouro em Estremoz, com a presença regular de António Telmo, Salvado Martinho, Manuel Ferreira Patrício, Orlando Vitorino e os discípulos Inácio Ballesteros, Mário Rui, João Tavares e Carlos Aurélio, bem como visitantes ocasionais e admiradores de Telmo, como por exemplo, João Rego e Luís Paixão. Neste contexto organizava-se de modo mais formal o "Programa Filosófico do Vale da Infante", no coração da serra d'Ossa entre Estremoz e Redondo, junto ao convento de São Paulo. Tratava-se de um curso breve de Filosofia Portuguesa, sob a liderança de António Telmo, que incluía o Grupo anfitrião de Estremoz, com Inácio Ballesteros, Mário Rui, Manuel Ferreira Patrício e o próprio António Telmo; o Grupo de Vila Viçosa, com a presença de João Tavares e Carlos Aurélio; e o Grupo de Lisboa, com António Quadros, Afonso Botelho, Maria Alba, Francisco Sottomayor, Orlando Vitorino, Pinharanda Gomes, António Braz Teixeira e Paulo Borges. De Sesimbra, já estava presente Luís Paixão que com Telmo daria continuidade aos encontros nesta Vila, antes da recente cisão no grupo depois da morte deste último e da apropriação do seu espólio por parte de Pedro Martins. Reconhece-se uma distinção nítida entre o pensamento de Braz Teixeira e de Manuel Ferreira Patrício e o pensamento dos restantes membros, a que não será alheia a forte vinculação ao teísmo cristão de Leonardo Coimbra e o seu profundo envolvimento no espírito universitário.

Alguns destes autores do grupo esotérico de Sesimbra, anteriormente dispersos por várias revistas, passariam a colaborar na *Nova Águia* e nas atividades organizadas pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, representando na atualidade a perspetiva gnóstica do Movimento da Filosofia Portuguesa, num percurso de afastamento crítico em relação à Academia que se centra na defesa do sincretismo religioso proposto por autores como Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo. Embora situando-se no âmbito de um pensamento monista, também estes autores espiritualistas, em consonância

²⁶ AA.VV., *António Telmo e as Gerações Novas*, Lisboa: Hugin, 2003.

com Frederico Francisco Stuart de Figanière, parecem acolher evolucionismo finalista, fundado no dinamismo de fluxo e refluxo (êxitus et ređitus) da emanação da gnose oriental e plotiniana de pendor panenteísta, tal como se pode verificar na obra *Estudos Esotéricos - Submundo, Mundo, Supramundo*²⁷ que se sucedeu à obra *A Doutrina Secreta*, publicada um ano antes por Helena Blavatsky.²⁸

Devemos acrescentar ainda nesta área os projetos culturais associados à Casa do Fauno em Sintra, dirigido por Alexandre Gabriel, proprietário da Editora Zéfiro, nome dado pelos gregos à suave brisa do Ocidente que, segundo a lenda, fecundava as férteis éguas do “Monte Santo” da Serra de Sintra na Lusitânia. Estas geravam cavalos muito admirados pelos Antigos, tão velozes como o próprio Zéfiro que ficariam conhecidos como os “filhos do vento”. A editora Zéfiro, que publica a revista *Nova Águia*, tem como logotipo uma folha de carvalho, a árvore sagrada para os antigos povos celtas e lusitanos, que simboliza a sabedoria veiculada nas obras editadas sobre Esoterismo, Religião, História e Filosofia. Dentro do Esoterismo, esta Editora considera a Maçonaria, o Hermetismo, a Gnose, a Kabbalah, a Ordem Rosa-Cruz e a Sociedade Teosófica.

Tal como identifica Pinharanda Gomes, por distinção com a teologia que se define como “ciência das coisas divinas”, a teosofia é definida por autores como Visconde de Figanière de “religião científica”²⁹ e refere-se ao conjunto de doutrinas filosóficas e místicas, de cariz ocultista e especulativo, que procuram o conhecimento direto dos mistérios da vida natural e da vida divina. Para este autor esotérico, a “religião científica” implica uma filosofia, não aceitando a oposição entre física e metafísica, ciência e religião, mas sugerindo uma unidade complementar operada pela filosofia da “intelligencia liberal” contra a intolerância e do dogmatismo da religião ortodoxa.³⁰

Ora, é esta também a posição de João Antunes que em 1921 funda a Sociedade Teosófica de Portugal (S.T.P.), em parceria com o arquiteto republicano e maçom António Rodrigues da Silva Júnior (1868-1937), que já pertencia à Sociedade Teosófica de França. João Antunes dirigiu a Biblioteca Teosófica e Esotérica da Livraria Clássica Editora, onde Fernando Pessoa participou traduzindo algumas das obras. Recordamos que, tal como acontece hoje no Movimento vasto da Filosofia Portuguesa e no seu órgão *Nova Águia*, também na altura alguns destes

²⁷ FIGANIÈRE, VISCONDE DE, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Casa Editora Lugan & Genelioux, Porto, 1889.

²⁸ Cf. GOMES, JESUÉ PINHARANDA, “Teosofia”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1990, p. 232.

²⁹ Cf. GOMES, JESUÉ PINHARANDA, “Teosofia”, pp. 231-232.

³⁰ FIGANIÈRE, VISCONDE DE, *Estudos Esotéricos...*, pp. 1-5.

pensadores colaboram movimento vasto da Renascença Portuguesa, tendo o poeta da *Mensagem* editado os seus primeiros textos na revista *A Águia*.

8. O movimento filosófico em Lisboa e a sua corrente de inspiração monista gnóstica e oriental asiática

Numa certa afinidade com a espiritualidade esotérica de influência oriental que se apresenta comum a todas as religiões e em diálogo com autores da cisão como José Marinho, Orlando Vitorino e Eudoro de Sousa, desenvolve-se em Lisboa uma corrente de pensamento de contornos orientalizantes monistas taoistas e budistas, que propõe como Plenitude a extinção nirvânica no “Vazio Pleno”. Na linha do taoísmo de Manuel da Silva Mendes, sob o magistério de pensadores como Paulo Borges, Paula Morais e Jorge Croce Rivera e através de discípulos como Nuno Ribeiro, Bruno Béu de Carvalho, Dirk-Michael Hennrich e José Manuel Anacleto, este movimento inserido no Núcleo de Pensamento Português e Cultura Lusófona do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, procura uma alternativa à metafísica tradicional do Ocidente, sugerindo a desejada união com o divino através de uma teoria da saudade que aponta para o regresso à unidade indeterminada da indistinção ou indiferenciação do “nada que é tudo” nesse extremo horizonte para lá das emoções e do pensamento. Devemos acrescentar que também Renato Epifânio se assume como herdeiro desta metafísica da cisão e da restauração, proposta por José Marinho, mas, ao contrário de Jorge Croce Rivera, não a interpreta no sentido panteísta de indiferenciação no Uno, mas sim no sentido de pantiteísmo. Na área do orientalismo, mas trilhando um caminho independente, estendendo-se por várias áreas, inclusivamente aos estudos marxistas, refira-se ainda o nome de Rui Lopo.

A filosofia gnóstica e oriental da imanência tem sido desenvolvida no âmbito do pensamento lusófono também na *Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias*, nomeadamente no curso de Ciência das Religiões. Neste âmbito devemos evidenciar as diversas edições do *Congresso Lusófono de Ciência das Religiões*, realizado em parceria com a Universidade Aberta e com o CLEPUL, sob a coordenação de José Eduardo Franco. Neste núcleo de estudo das religiões no espaço lusófono, devemos destacar também a ação de Annabela Rita, Fabrizio Boscaglia, Catarina Belo, Pedro Vistas, Teresa Lousa, Paulo Mendes Pinto e Henrique Pinto. O *Instituto do Cristianismo Contemporâneo*, sob a coordenação de José Brissos-Lino e Joaquim Franco, desempenha um papel importante nesta Instituição.

Na linha de investigação sobre as *Cosmovisões da Ásia*, coordenada por António E. R. Faria, destaca-se o trabalho desenvolvido por Diogo Lopes, presidente da união budista, e por José Barreno, presidente da Assembleia Geral da Associação Daoista de Portugal. Podemos referir ainda o trabalho de investigação de autores como Paulo Hayes, Henrique Machado Jorge, Vanessa Sirvain, Mariana Branco, Mariana Nunes, Joana Oliveira e Amândio Figueiredo. Esta filosofia de inspiração oriental concebe uma instância divina intuída como inefável infinito, que pode ser conceptualizada como “absoluto ou fundo sem fundo de tudo”³¹ e que está para além de todos os limites do pensamento e da imaginação e que não se pode reduzir a qualquer forma de determinação, objetivação ou entificação. Defende Paulo Borges que por se tratar de uma experiência que permite perceber a realidade como um conjunto fragmentado de seres que se desvelam como inseparáveis desse seu fundo comum e convoca a um total despojamento dos modelos conceptuais, linguísticos e simbólicos que o procuram compreender, vive-se em plena perfeição e completude sem separações e carências e experiencia-se de forma exuberante de todas as maneiras possíveis.³²

Este movimento filosófico é liderado por Paulo Borges que é o diretor em Portugal do *Círculo do Entre-Ser*, uma associação filosófica e ética inspirada nos princípios e objetivos da Ordem do Entre-Ser, fundada no seio da Escola Linji do Budismo Chan pelo mestre Thich Nhat Hahn. É um movimento espiritual que está em consonância com o programa do sincretismo e ecumenismo religioso proposto por Agostinho da Silva, incluindo a corrente teosófica de autores como António Telmo, que tem agora em José Manuel Anacleto um dos seus principais impulsionadores.

Conclusão: entre a metafísica pantiteísta da união impessoal e a metafísica teísta da comunhão pessoal na comum procura de superação do panteísmo e do deísmo

A metafísica portuguesa contemporânea não tem um carácter monolítico, mas é uma filosofia plural, desenvolvendo-se em distintas correntes, de acordo com as tradições greco-romana, judaico-cristã e arábico-oriental, em sintonia com a sua diversidade de autores e temáticas. No entanto, as diferentes perspetivas contêm alguns traços comuns em termos epistemológicos, ontológicos, estéticos e teológicos que, no seu conjunto, permitem identificar

³¹ BORGES, PAULO, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas*, Lisboa: Âncora Editora, 2018, p. 12.

³² Cf. BORGES, PAULO, *Vazio...*, p. 13.

uma tonalidade identitária. Tal como identificamos o que há de comum no realismo grego, no empirismo inglês, no idealismo alemão, no espiritualismo francês e no racio-vitalismo espanhol, também podemos situar em Portugal uma pluralidade de metafísicas sob as formas comuns de um “ideo-realismo” ou de um “racio-experencialismo”. Sob o comum princípio de correlação entre filosofia e teologia, ciência e religião, inteligência e afetividade, razão e emoção, é recorrente em diferentes gerações e distintas sensibilidades o recurso a categorias operativas que procuram a superação das antinomias, como, por exemplo, as de “razão experimental”, “razão cordial”, “razão comovida”, “razão poética” ou “razão misteriosa”.

Desenvolve-se assim uma metafísica lusófona da saudade que constitui a sua unidade na diversidade dos contributos ontológicos, científicos, literários, teológicos e estéticos. A metafísica portuguesa contemporânea tem em comum a procura da superação da cisão clássica entre panteísmo e teísmo, e da cisão moderna deísta, agnóstica e fideísta, recorrendo para tal a configurações da relação entre o Ser e os seres, Deus e o mundo, que se podem classificar no âmbito daquilo que José Maria da Cunha Seixas classificou de “pantiteísmo”. Tendo em comum a centralidade ontológica e teológica nas noções de “Mistério” e “Excesso” e a centralidade epistemológica e gnosiológica nas noções de “inadequação entre o pensar e o ser” e de “pensamento aporético”, a especificidade da metafísica portuguesa contemporânea consiste em evitar o monismo panteísta e o dualismo deísta. É recorrente o recurso aos princípios do panenteísmo emanatista de Plotino, Espinosa e Krausse e aos princípios do teísmo criacionista de Orígenes, Santo Agostinho e Tomás de Aquino que de forma implícita ou explícita se traduzem em dois principais modelos: a) o pantiteísmo emanatista da união divina impessoal, que vem de Cunha Seixas, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa até José Marinho, Orlando Vitorino e Paulo Borges; o teísmo criacionista da união divina pessoal, que vem de Silvestre Pinheiro Ferreira, Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães e Afonso Botelho até Manuel Ferreira Patrício, António Braz Teixeira e Manuel Cândido Pimentel.

No sentido de se evitar o dualismo gnóstico que contaminou o teísmo na sua faceta pessimista da queda e redenção, este segundo modelo iniciou uma recente terceira via centrada nas metafísicas da manifestação e do desenvolvimento, com a noção de “criação sem queda ou pecado” e com a noção de salvação universal ou espiritualização cósmica sem inferno eterno que já estava presente no criacionismo leonardino. É nesta terceira via de uma metafísica da saudade futurante, que nos situamos, sob o magistério franciscano de Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves, na procura de superação de todos os resquícios de maniqueísmo e gnosticismo presentes ainda, quer no pantiteísmo da cisão e restauração, quer no criacionismo da

queda e redenção. Talvez o termo “pantiteísmo personalista” pudesse traduzir esta nova via, sem o monismo do panteísmo, sem a união impessoal do pantiteísmo, sem o dualismo moderno do deísmo e sem o dualismo gnóstico e maniqueísta do teísmo tradicional mazdeísta-judaico-cristão. Talvez o termo “teísmo da transcendência imanente” possa traduzir esta nova via de reconhecimento do carácter manifestativo e analógico da realidade na sua participação divina, no reconhecimento de que o termo latino teísmo já tem hoje o significado de superação do monismo panteísta ou panenteísta de Espinosa e o dualismo deísta e pietista de David Hume e de Kant. O corolário da metafísica portuguesa reside na teologia filosófica e na teologia espiritual sob as noções divinas de mistério infinito e amor universal.

Bibliografia

- AA.VV., *António Telmo e as Gerações Novas*, Lisboa, Hugin, 2003.
- ABRANCHES, CASSIANO DOS SANTOS, *Metafísica*, Braga: Livraria Cruz, 1956.
- ANTUNES, MANUEL, “Fé e Teologia”, in *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- ANTUNES, MANUEL, “O pensamento e o Reino”, in *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- BORGES, PAULO, Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas, Lisboa, Âncora Editora, 2018. Coimbra, Leonardo, “A saudade luso-galaica”, in *Obras Completas*, vol. VIII.
- COIMBRA, LEONARDO, “A saudade luso-galaica”, in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa: INCM, 2014.
- DIMAS, SAMUEL / EPIFÂNIO, RENATO / LÓIA, LUÍS (Coordenação), *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Contemporânea*, vol. III, tomo 1, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018.
- DIMAS, SAMUEL; EPIFÂNIO, RENATO; LÓIA, LUÍS (coordenação), *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Contemporânea*, vol. III, tomo 2, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.
- DIMAS, SAMUEL, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, carta-prefácio de Manuel Cândido Pimentel, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- DIMAS, SAMUEL, *A Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral*, prefácio de Maria Celeste Natário e Maria de Lourdes Sirgado Ganho e posfácio de António Braz Teixeira, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.
- FIGANIÈRE, VISCONDE DE, *Estudos Esotéricos – Submundo, Mundo, Supramundo*, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, Casa Editora Lugan & Genelioux, Porto, 1889.

- FREITAS, MANUEL BARBOSA DA COSTA, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa: Editorial Verbo, 2004.
- GOMES, JESUÉ PINHARANDA, “Aspectos da filosofia católica em Portugal na 2.ª metade do século XX”, in *Lusitana Sacra*, 2.ª série, 12, 2000, pp. 315-354.
- GOMES, PINHARANDA, “Teosofia”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1990.
- GONÇALVES, JOAQUIM CERQUEIRA, “Autonomia do curso universitário de filosofia (1957). A ação do prof. Francisco José da Gama Caeiro na Faculdade de Letras de Lisboa”, in CAEIRO, FRANCISCO DA GAMA, *A presença 20 anos depois* (Coord. de Maria Leonor Xavier), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.
- HUSSERL, EDMUND, *A crise das ciências europeia e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 34, trad. Diogo Falcão Ferrer, Lisboa: Edição Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- MAGALHÃES, ANTÓNIO DIAS DE, “Da História à Metafísica da Saudade”, in *Saudade e Ser*, in BOTELHO, AFONSO e TEIXEIRA, ANTÓNIO BRAZ (Organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa: INCM, 1986.
- MARTINS, MÁRIO, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga: Livraria Cruz, 1969.
- MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE, “O problema da História na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa: INCM, 2002.
- MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE, “Reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl”, in *Estudos Filosóficos*, vol. I, Lisboa: INCM, 2002.
- PATRÍCIO, MANUEL FERREIRA, “A filosofia da educação em Portugal no século XX”, in *História do Pensamento Filosófico Português – Tomo 2 – vol. V – O Século XX*. (Direção) Pedro Calafate, Lisboa: Caminho, 2000.
- PIMENTEL, MANUEL CÂNDIDO, “A Filosofia Criacionista de Leonardo Coimbra”, in AA.W., *História do Pensamento Português: O Século XX, direcção de Pedro Calafate*, V, 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 55-102.
- SEIXAS, JOSÉ MARIA DA CUNHA, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Pref. de Eduardo de Abranches de Soveral, Lisboa: INCM, 1995.
- TEIXEIRA, ANTÓNIO BRAZ, “A ‘Renascença Portuguesa’, Movimento plural”, BORGES, PAULO; BÉU DE CARVALHO, BRUNO (Org.), *A Renascença Portuguesa, Tensões e Divergências*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.
- TEIXEIRA, ANTÓNIO BRAZ, *A Filosofia da Escola Bracarense*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2010.
- TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, “Teologia Filosófica e experiência transcendental”, in REIMÃO, CASSIANO; PIMENTEL, MANUEL CÂNDIDO (Coordenação), *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Madrid: BAC, 2007.

La persona es estado embrionario. Una propuesta al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano desde el personalismo integral

The Person Is Embryonic State. A Proposal to the Debate on the Anthropological Status of the Human Embryo From the Integral Personalism

ELIAS BERMEO ANTURY¹
Universidad Surcolombiana, Colombia
eliasbermeo@gmail.com

RESUMEN

El debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano ha tenido dos corrientes contrapuestas: la teoría de la gradualidad y la personalista, que colisionan en la definición de persona y en la comprensión concedida al embrión humano. Ahora bien, aunque ambas teorías están yuxtapuestas comparten el que su centro de atención es definir qué es el embrión humano, desde sus posturas filosóficas. Y es ahí, en ese escenario de discusión, que propongo analizar al embrión humano desde el personalismo integral, y salir de una descripción focalizada en el qué es a una lectura que pone el acento en identificar el quién es, como una vía alterna que resalta lo irreductible de la persona desde el momento de la fecundación.

Palabras claves: El personalismo, embrión humano, la persona, gradualismo, dignidad humana.

ABSTRACT

The debate on the anthropological status of the human embryo has had two opposing currents: the theory of gradualism and the personalist. That collide in the definition of person and in the understanding granted to the human embryo. Now, although both theories are juxtaposed, they share that the center of attention has been focused on defining what the human embryo is, from their philosophical positions. And it is there, in this discussion scenario, that I propose to analyze the human embryo from integral personalism and leave a description focused on what it is, to a reading that emphasizes identifying who it

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0612-5918>

is, as an alternative path that highlights the irreducibility of the person from the moment of fertilization.

Keywords: Personalism, human embryo, the person, gradualism, human dignity.

El debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano ha tenido dos corrientes contrapuestas: la teoría de la gradualidad y la personalista, que colisionan en la definición de persona y en la comprensión concedida al embrión humano. Ahora bien, aunque ambas teorías están yuxtapuestas, comparten en que su centro de atención es definir qué es el embrión humano, desde sus posturas filosóficas. Y esa ahí, en ese escenario de discusión, que propongo analizar al embrión humano desde el personalismo integral, y salir de una descripción focalizada en el qué es a una lectura que pone el acento en identificar el quién es, como una vía alterna que resalta lo irreducible de la persona desde el momento de la fecundación.

En consonancia con lo anterior, el itinerario que propongo es: *primero*, contextualización del debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano, las dos caras de la moneda; *segundo*, el personalismo integral; *tercero*, del qué es a quién es el embrión humano, aportes del personalismo integral al dilema sobre el estatuto antropológico del embrión; *cuarto*, conclusiones.

1. Contextualización del debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano

El debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano se contextualiza en relación con algunos procedimientos científicos que provocan la pregunta sobre el valor de la persona humana en sus etapas iniciales de desarrollo, entre ellas: el aborto, los métodos de Fecundación In vitro, la clonación, los diagnósticos embrionarios y prenatales. Todo ello saca a la luz la comprensión filosófica sobre el concepto y el valor de la *persona*.

Este apartado reúne las posturas filosóficas en conflicto por el reconocimiento o no del embrión humano, como *persona*. Aquí se exponen las teorías, argumentos y algunos autores representativos de ambas corrientes, contextualizando las dos caras del debate bioético, como preámbulo para realizar el aporte del personalismo integral.

2. El embrión humano: un ser vivo, pero no persona

Entre los autores que sostienen que el cigoto humano es un ser vivo, pero no una persona, se encuentran: J. R. Lacadena², Norman Ford³, P. Singer⁴, J.C. Álvarez⁵, H.T. Engelhardt⁶, J. Harris⁷ y D. Gracia⁸. Sus posturas se han agrupado en la *teoría denominada gradualismo*, según la cual, para lograr ser persona es necesario superar la etapa de la fecundación y estar el cigoto en el útero, logrando así la individualidad y unicidad. De ahí se sostiene:

que antes de los primeros catorce días no existe individualidad, período de la fecundación del embrión hasta su implantación en el útero, porque existe la probabilidad de que el embrión se divida o fusione con otro, provocando, en el primer caso: la gemelaridad; en el segundo, la hibridación o quimerismo.⁹ A lo que, J. R. Lacadena, Norman Ford, P. Singer, J.C. Álvarez, H.T. Engelhardt, J. Harris, Gracia Guillem, Smith y Brogaard consideran que, en la primera etapa del embrión hasta antes de la anidación, no existiría un solo individuo sino la probabilidad de uno o varios.

Solo se considera persona a quien posee en acto la facultad para razonar o, por lo menos, que las condiciones biológicas manifiesten la estructura para el ejercicio racional, como lo sostuvieron Locke,¹⁰ Hume,¹¹ Penelhum,¹² Perry,¹³ Nozick.¹⁴ Por ende, se ha establecido que el momento biológico que determina que un embrión humano logra el grado de persona se da cuando desarrolla algunas funciones cerebrales que dan paso a los procesos de la

² LACADENA, J.R., *Genética y condición humana*, Madrid: Alhambra S.A, 1983.

³ FORD, N. M., "¿When did I Begin? Conception of the human individual", *History, philosophy and science*, Cambridge: University Press, 1989.

⁴ SINGER, P., *Ética práctica*, Barcelona: Ariel, 1984.

⁵ ÁLVAREZ, J.C., "Ser humano-persona: planteamiento del problema", en MASIÁ, J., *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao: Desclée de Brower, 2005.

⁶ ENGELHARDT, H.T., *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1996.

⁷ HARRIS, J., *Superman y la mujer maravillosa*, Madrid: Tecnos, 1998.

⁸ GRACIA, D., "El estatuto del embrión", en GRACIA, D., *Ética y vida: Estudios de bioética*, vol. 3. *Ética de los confines de la vida*, Santa Fe de Bogotá: El Búho, 1998, pp. 151-179.

⁹ CORONA-RIVERA, "Nosología actual de las duplicaciones embrionarias", *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, vol. 57, 2000, pp. 104-108; MILBY, T.H., "The new biology and the question of personhood: Implications for abortion", *American Journal of Law Medicine*, vol. 9, 1998, pp. 31-41.

¹⁰ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editorial Nacional, 1980.

¹¹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editorial Nacional, 1977.

¹² PENELHUM, T., *Personal identity: the encyclopedia of philosophy*, Nueva York: Macmillan Publishing Co., 1972, vol. VI.

¹³ PERRY, J., *The importance of being Identical, the Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 1976.

¹⁴ NOZICK, R., *Philosophical Explantions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

memoria e inteligencia. Maclaren,¹⁵ Donceel,¹⁶ y Grobstein¹⁷ establecen que el paso cualitativo de embrión a persona surge con la manifestación del sistema nervioso; que inicia con la estría primitiva, después de los catorce días de la fecundación; es decir, cuando está implantado el embrión en el útero y comienza el surgimiento del cerebro y el desarrollo de sus funciones. Así, la realidad anterior al feto es un estado de *pre-persona*, sin derechos, ni reconocimiento moral, ni jurídico. No es una persona, sino un proyecto que con el tiempo lograría llegar a ser.

Los argumentos anteriores plantean que el embrión humano es una persona en potencia, pero no en acto, con la posibilidad de que, en algún momento, cuando adquiriera el estado indicado, llegará a ser *persona*. Por ende, M. Warren¹⁸ ha denominado a los embriones humanos como aquellos que tienen la capacidad de ser *personas*, independientemente de que esto se realice. El ser *persona* en potencia provoca que sus derechos no sean reales, sino potenciales: el eliminar un embrión humano no es un homicidio porque no hay víctima real, sino potencial.

Al igual que las anteriores teorías, se han postulado otras que se integran al interior del *gradualismo* porque responden a la misma dinámica: ser persona se logra después de un tiempo, condiciones y estructuras determinadas.

3. El embrión humano, una persona

A diferencia de la *teoría de la gradualidad*, existe una línea que se contrapone a sus argumentos: se es *persona* desde el momento de la fecundación. El punto de partida es la estructura ontológica, no fenomenológica, que se expresa en la corporalidad desde su inicio. De ahí que toda su línea de argumentación se desarrolla desde la metafísica.

La filosofía personalista, como se ha denominado, establece como premisa fundamental que todo ser humano es persona y toda persona es un ser humano. De ahí que el surgimiento de la persona es el cigoto, expresión vital de su realidad personal, quien hereda de sus progenitores la pertenencia a

¹⁵ MACLAREN, A., "Prelude to embryogenesis" In *Human Embryo Research: yes or no?*, The Ciba Foundation, London. Tavistock Publishing, 1986.

¹⁶ DONCEEL, J.F., "Immediate animation and delayed hominization", *Theological Studies*, núm. 31, 1970.

¹⁷ GROBSTEIN, C., *Biological Characteristics of the pre-embryo*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1988, núm. 541.

¹⁸ WARREN, M. A., *Do Potential People Have Moral Rights, Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press, 1978.

la humanidad; él es un quien diferente a los demás, con unas características únicas que con el tiempo se van materializando.

La fecundación marca el inicio fundante de todo cigoto –sin el cual no existe una persona, lo que antes existe es el material biológico que posibilita la constitución de un ser humano– para desarrollar de manera coordinada y paulatina los diversos procesos y cambios fenotípicos que se van presentado en los estadios y tiempos biológicos, que vive toda persona, antes de su nacimiento. El cigoto, al pertenecer a la especie humana, posee el núcleo interno que lo hace ser una persona. Esta es la estructura propia de su ser, que hace que cada etapa vital no sea permanente sino dinámica.

Desde el inicio de la nueva vida humana, acontece la individualidad que posee todo embrión, la división del cigoto antes de la implantación en el útero; esto no altera la unidad armónica y teleológica de la persona en su singularidad, como lo ha desarrollado Fernández,¹⁹ quien, para abordar el problema de la individuación en el ser humano, se pregunta: ¿puede repetirse un ser humano?, ¿puede sustituirse un hombre por una copia suya, que sea exactamente igual al original, de modo que podamos afirmar con toda seriedad que nada ha cambiado?²⁰ En el mundo no humano, la repetición de individuos es posible. Muy al contrario pasa en la realidad humana, como devela la experiencia personal, principalmente cuando experimentamos la muerte de un ser querido. Esta pérdida resulta siempre irreparable. “Desde luego, al hombre se lo puede sustituir en ciertas funciones sociales, en algunas actividades, pero no en su ser, pues no hay dos seres humanos iguales que puedan reemplazarse sin que nada se altere en el cambio”.²¹

El desarrollo del cigoto humano se activa en el momento de la fecundación; es una acción continua que va actualizando y colocando en acto todas las potencialidades y capacidades que están en la estructura interna del ser humano. Desde este momento inicia la “mismidad” e identidad que habita

¹⁹ Fernández Beites construye su fundamentación filosófica con base en el pensamiento de E. Husserl, Scheler y X. Zubiri, para reflexionar sobre el problema filosófico de la dignidad de la persona en estado embrionario. Principalmente analiza la división celular del embrión humano, en los primeros catorce días desde la fecundación hasta la anidación en el útero; estudia los conceptos de individualidad, singularidad y persona para comprender la dignidad del embrión humano desde el momento de su fecundación. Encuentra en la filosofía de Zubiri, las bases conceptuales y epistemológicas para comprender la realidad vital de los embriones monocigóticos y explicar por qué, desde el momento de la fecundación, existe una individualidad en cada embrión, aunque se divida, y no después de la anidación. Pensamiento que complementa con la postura de Scheler, estudiando el principio de espíritu que él propone para comprender la individualidad humana. BEITES, F., *Embriones y una muerte cerebral*, Madrid: Cristiandad, 2007.

²⁰ BEITES, F., *Embriones...*, p. 33.

²¹ BEITES, F., *Embriones...*, p. 34.

en cada persona, que lo hace ser diferente y distinto a otro de su especie, pues los cambios fenomenológicos, como la estría primitiva, la forma de feto y el acto de usar la razón y la memoria, solo son manifestaciones biológicas que van expresando el ser que está en su código genético. Cada capacidad no surge si no existe el acto primero: el cigoto. El nacimiento de un ser humano es solo un suceso biográfico que pone de manifiesto la existencia. La persona existe antes del parto, ahí se afianza su existencia ante los otros que rodean su proyecto vital.

El argumento de continuidad y de unidad biológica entre cigoto, mórula, feto, neonato, niño, joven, anciano, pone de manifiesto que la corporalidad del ser humano se va expresando de diversas maneras y que, a pesar de los cambios biológicos que va presentando por su desarrollo, su estructura ontológica continúa a través del cambio para seguir existiendo. En palabras de A. Serra: "La continuidad implica y establece la unicidad del nuevo ser en su desarrollo: es ininterrumpidamente el mismo e idéntico ser que se está formando según su plan bien definido, aun pasando a través de estadios cualitativamente cada vez más complejos".²² Es contradictorio utilizar un calificativo o connotación para suprimir el valor ontológico que existe en los primeros días de la vida humana: de preembrión o de seres humanos con un grado ontológico, de menor valor. Lo que existe antes de la fecundación son dos gametos (óvulo y espermatozoide) que tienen la posibilidad de fecundarse, situación que es hipotética.

Se puede concluir que el cigoto es *persona*, aunque el reconocimiento del adjetivo de *persona* no corresponda a la disciplina biológica, sino filosófica, porque se encarga de reconocer los elementos ontológicos que hacen que el embrión sea una *persona*, a nivel diacrónico y sincrónico. La biología constata que la nueva célula, cigoto, expresa la corporalidad del nuevo proyecto existencial, elemento esencial de la persona. En otras palabras:

Será necesario concluir que el cigoto tiene verdadera dimensión humana. Según los descubrimientos de la antropología filosófica contemporánea, lo humano del hombre es inseparable de la corporeidad; en el *ser persona humano*, no es posible separar la vida biológica de la que es propiamente humana.²³

²² SERRA, A., "El estadio biológico del embrión humano, ¿cuándo comienza el ser humano?", en RAMÓN, L., *Comentario interdisciplinar a la evangelium vitae*, Madrid: BAC, Ed. Lucas, 1996, pp. 573-597.

²³ LUCAS, R., *Antropología y problemas bioéticos*, Madrid: BAC, p. 71.

4. El personalismo integral

El Personalismo integral es propuesto por Juan Manuel Burgos como una corriente alternativa del personalismo,²⁴ el cual tiene como fundamento la antropología de *Karol Wojtyła* y los aportes filosóficos de *Juan Manuel Burgos*. De *Wojtyła* se acoge la antropología, que nace fruto del diálogo entre una antropología objetivista y una que escudriña las vivencias subjetivas que conducen hacia el yo. Su propuesta antropológica se encuentra plasmada en su libro *Persona y acción*²⁵; su antropología no se reduce al Tomismo clásico y ortodoxo, ni a la fenomenología, antes bien, es una nueva antropología personalista de la segunda mitad del siglo XX.

Wojtyła, en su antropología, modifica “el planteamiento clásico que va de la *persona* al acto por otro, novedoso, que invierte la relación, del acto a la *persona*. Primero se examina el acto y, a su luz, se examina y se descubre (se revela) la *persona*”.²⁶ Para lograr este objetivo, utiliza los aportes de la fenomenología. Para ello, construye un método acorde con su proyecto filosófico,²⁷ que tiene como punto de partida la confrontación y sin intermediarios con la experiencia, tal como lo explica *Burgos*:

El método sirve para la comprensión trans-fenoménica de la realidad, este es el punto decisivo. Si el hombre es realmente más que un conjunto de fenómenos, la experiencia debe mostrarlo con claridad y el método más adecuado para desentrañar la riqueza de la experiencia es el fenomenológico. Lo que hay que hacer es empujar este método hasta el límite, hasta las últimas consecuencias, no quedarse en la *epoché* husserliana ni en el actualismo scheleriano, sino proceder desde la experiencia hasta la raíz más profunda que, si son reales, debe ser accesible y, por tanto, de un modo o de otro también visibles en la experiencia.²⁸

La antropología de *Wojtyła* se caracteriza por tener como punto de partida a la *persona* y desde ahí, construye toda su obra.

La segunda fuente de fundamentación del Personalismo integral es la propuesta de *Juan Manuel Burgos*, quien sistematiza y sintetiza las corrientes del personalismo –*comunitario, dialógico, fenomenológico y ontológico*– y decide proponer una variante específica al interior del personalismo. En sus palabras:

²⁴ BURGOS, J., El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *Quién: Revista de filosofía personalista*, núm. 1, 2015, pp. 9-27; BURGOS, J.M., “El personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, *Quién: Revista de filosofía personalista*, 2015, núm. 2, pp. 7-32.

²⁵ WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 3ª ed., 2017.

²⁶ WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, p. 119.

²⁷ BURGOS, J.M., *La experiencia integral*, Madrid: Palabra, 2015.

²⁸ BURGOS, J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Madrid: Palabra, 2007.

Ahora bien, ninguna de las corrientes principales de personalismo me parece completamente adecuada para esta tarea. El personalismo comunitario, con todo lo que ha aportado al personalismo, está demasiado ligado a la figura de Mounier, que considero teóricamente bastante agotada; el personalismo fenomenológico es muy rico, pero su perspectiva ontológica a veces es débil, lo mismo que le ocurre al personalismo dialógico. Y el personalismo ontológico resulta demasiado clásico, demasiado ligado al tomismo de modo estructural.²⁹

En concordancia con ello, Burgos propone construir una nueva corriente de reflexión al interior del personalismo, que ha denominado el personalismo integral. Ahí se acogen los conceptos clásicos y modernos sobre el ser humano; se busca una síntesis que articule ambas tradiciones y así superar los pormenores que cada tradición presenta por separado; se diferencia de las demás corrientes personalistas, corrigiendo las debilidades que tienen, pero utilizando los aportes pertinentes que ha desarrollado para comprender a la *persona*.

Para el Personalismo integral, la estructura antropológica es la *persona*, desde ahí se construye toda la reflexión sobre el ser humano; planea no utilizar categorías construidas para otras realidades e interpoladas a la realidad humana por analogía. Para ello, es fundamental salir del *lastre griego*.³⁰ En palabras de Burgos:

Pensar desde la *persona* y, en particular, desde un concepto moderno de *persona*, solo es posible si se realiza a través de categorías personalistas, es decir, de estructuras conceptuales específicas para la persona y que por eso mismo superan el grave problema antropológico constituido por el *lastre griego*.³¹

Para lograr este objetivo, se toma como punto de partida el método de la experiencia integral desarrollado por Wojtyła. Este método permite captar la dimensión objetiva y resaltar los elementos del *Yo*, que dan razón de la subjetividad de la persona y que son confrontados con la experiencia personal.

Wojtyła diseñó así los rudimentos de una metodología personalista (la propia del Personalismo integral) que pone su fundamento en la experiencia, entendida de un modo muy particular. Se trata, en concreto, de una experiencia integral que comprende, al mismo tiempo, elementos subjetivos (lo que Wojtyła denomina experiencia del yo, y que da razón de la subjetividad de la persona) y de elementos objetivos (lo que Wojtyła denomina experiencia del hombre y que dan razón del mundo externo a la subjetividad humana, lo que

²⁹ BURGOS, J.M., "El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica", *Revista Quién*, núm. 1, 2015, pp. 9-27.

³⁰ Para profundizar en la propuesta del lastre griego, recomiendo: BERMEJO, E., "Acercamiento al concepto de naturaleza humana en Juan Manuel Burgos", *Revista Quién*, núm. 1, 2015, pp. 97-115; BURGOS, J.M., *Repensar la naturaleza humana*, Madrid: Eiunsa, 2007, pp. 11-14.

³¹ BURGOS, J.M., "El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica", p. 20.

La persona es estado embrionario. Una propuesta al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano desde el personalismo integral

incluye la propia corporalidad). Con el añadido de que ambas dimensiones son solo dos aspectos de la misma y única experiencia; afirma Wojtyla: “la experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo”³².

El punto de partida del método de Wojtyla es la *experiencia*, en ella la persona descubre la vivencia subjetiva de su *yo* y la presencia del mundo externo que sale a su encuentro, le brinda información y lo conduce a tener una experiencia de sí mismo. Mediante la categoría *experiencia*, Wojtyla logra sintetizar las corrientes filosóficas que influyen en su formación (la formación *Tomista* y la propuesta de *Scheler*), y trasciende dos grandes tradiciones filosóficas en conflicto: el realismo objetivista y el idealismo subjetivista, la filosofía del ser y la conciencia, las cuales habían construido sus vías de reflexión por separado, planteando una objetividad sin subjetividad o viceversa; en sus palabras: “En lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación”.³³

5. Del qué es, a quién es el embrión humano. Aportes del personalismo integral a los debates ético sobre el embrión humano

El Personalismo integral promueve el reconocimiento del embrión humano como persona. El núcleo de la *persona* está en su estructura ontológica; ha sido dada por sus progenitores, quienes, perteneciendo a la humanidad, son los encargados de trasmitirla a su descendencia. Como lo asegura *R. Spaemann*:

Se puede y debe tenerse un único criterio para la condición de persona: la pertenencia biológica al género humano. Por eso también el comienzo y el fin de la existencia de la persona no pueden separarse del principio y del final de la vida humana. Si “alguien” existe, ha existido desde que existe este organismo humano individual, y existirá mientras este organismo viva. El ser de la persona es la vida de un hombre”.³⁴

Para el Personalismo integral no existe diferencia entre ser humano y *persona*, en contraste a la teoría del *gradualismo*, que reduce la *persona* a determi-

³² BURGOS, J.M., “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, 22.

³³ BURGOS, J.M., “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, 53.

³⁴ SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona: Eunsa, 2000, p. 241.

nadas cualidades en acto –racionalidad– del ser humano, provocando una división al interior de la humanidad, porque: “La persona no se confunde con sus propiedades, sino que está por encima de ellas; la persona es todo, las cualidades más el sujeto portador que les da unidad y continuidad”.³⁵

La persona, desde el inicio de su existencia, permanece siendo la misma en medio de los cambios psicorgánicos; su individualidad permanece hasta su muerte; su historia vital arranca con la fecundación, y su desarrollo se da hasta que llega la muerte. Ante ello, la tradición clásica construyó el concepto de subsistencia, indicando que la persona es capaz de permanecer a través de los cambios que surgen en el ciclo vital. En otras palabras: “Ese ser ella misma es algo profundo y decisivo porque la persona no es un mero flujo de vivencias ni una agrupación temporal de fenómenos que el tiempo disuelve y transforma, sino un ser consistente que resiste el paso de los años”³⁶.

Cada embrión humano inaugura el inicio de una nueva vida, que no es solo una realidad biológica, ni una cosa, sino un “alguien” distinto a sus progenitores, que va poniendo en acto sus facultades cuando las condiciones biológicas estén dadas. Que la persona inicie su existencia en forma celular, revela la primera expresión de su corporalidad, la cual va cambiando de manera paulatina con el transcurrir del tiempo. La persona se expresa mediante su cuerpo: es el lugar donde él existe; aunque cambie de figura –célula, mórula, feto, niño, joven, adulto, anciano– permanece ahí, sigue siendo él.

La corporalidad expresada en forma celular lo ubica en el mundo; lo hace permanecer en medio de las diferentes figuras que va tomando el ciclo vital. Por ello, afirmar que “el embrión, no es una persona en potencia, sino una persona en una fase determinada de desarrollo”,³⁷ es la expresión correcta para hacer referencia a la persona en su estado embrionario. Al afirmar que el embrión humano es una persona, se reconocer el valor ontológico que posee. Su dignidad está en su existencia y en las características de su ser, no en la posesión o capacidad de ejercitar algunas cualidades³⁸ –pensar, sentir, hablar–, ni en algún estado biológico de algún ciclo vital –feto, niño, adulto. De ahí que, para el Personalismo integral, la persona en estado embrionario no debe ser instrumentalizada, ni manipulada, ni destruida.

Hasta aquí el personalismo integral plantea una similitud con las demás corrientes del personalismo: ¿Dónde estará lo novedoso de esta propuesta? En la aplicación del giro personalista: el pasar del qué es el embrión humano,

³⁵ BURGOS, J. M., *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid: Palabra, p. 85.

³⁶ BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid: Palabra, 2013 (5ª ed.), p. 44.

³⁷ BURGOS, J., *Reconstruir la persona...*, p. 92.

³⁸ BURGOS, J. M., *Antropología...*, p. 43.

La persona es estado embrionario. Una propuesta al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano desde el personalismo integral

a quién es. Así se pueden captar algunas notas personales que reconozco en el ser humano y experimento en mi existencia.

Ahora bien, al momento de analizar los argumentos presentados en ambas posturas, presentadas en la primera parte de este texto, se puede observar que el embrión humano ha sido leído desde dos enfoques que ponen el acento en alguna facultad o cualidad del ser humano, destacando la mirada en alguna dimensión de la persona, pero omitiendo que la persona es un misterio imposible de codificar y determinar, como expresa Burgos: “la cuestión de definir a la persona, no es tan sencilla hasta el punto de que [...] tendremos que conformarnos con aproximaciones sucesivas”.³⁹

En las teorías del *gradualismo* y del *personalismo* se pone en evidencia que el criterio de *lectura* está ligado a una noción descriptiva del embrión humano desde dos enfoques diferentes. Al momento de responder: ¿Qué es un embrión humano?, para la corriente gradualista es un ser vivo de la especie humana, pero no una *persona*; para el personalismo, es una persona en su primera etapa vital: la embrionaria. Ahora bien, si revisamos estas teorías desde el planteamiento sobre el qué y el quién del embrión humano, encontramos lo siguiente:

En la visión del *gradualismo* se han integrado las posturas filosóficas que establecen que el criterio para poder ser persona está determinado en los datos biológicos posterior a la fecundación, proceso que se logra cuando el embrión manifiesta anatómicamente alguna parte determinada –la estría primitiva, la corteza cerebral–, dejando de “ser” una realidad viva para convertirse en una persona. Es decir, para esta corriente la persona está limitada por una *lectura biológica* y desde allí, se establecen los criterios para determinar en qué etapa del ciclo vital surge el salto cualitativo. Se ve claramente la separación entre la corporalidad y la dimensión subjetiva de la *persona*, desarrollada en la modernidad a la cabeza de *Descartes*, el cual fundamenta que lo propio de la persona no está en su base material, sino en la subjetividad que se une al cuerpo, pero que no hace parte de él.⁴⁰

La realidad embrionaria sería la base material y biológica que lo convierte en un ser vivo de la especie humana, aunque no en una *persona*. “Pero el constituirse plenamente como hombre es fruto de la actividad de su inteligencia y de su libertad que no conoce límites ni fronteras y que evoluciona continuamente y que está en continua construcción”.⁴¹

En estas posturas se observa que el embrión humano ha sido reducido a una comprensión biológica, omitiendo las otras dimensiones propias de la

³⁹ BURGOS, J. M., *Antropología...*, p. 38.

⁴⁰ BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, p. 35.

⁴¹ BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, p. 35.

persona, presente desde el momento de la fecundación, lo que para el personalismo es un error. ¿Dónde está el error? En que la teoría gradualista no reconozca que el embrión humano sea una *persona* al separar lo corporal y lo no-corporal, que finalmente hace parte de la integralidad de toda *persona*. Este fenómeno se ha conocido en la historia de la filosofía como dualista, y que ha explicado al ser humano a través de dos realidades separadas: la materia y el espíritu, como lo plantearon: Platón, Descartes, Leibniz, Malebranche.⁴² En efecto, aunque la persona en estado embrionario no ponga en acto todas las dimensiones subjetivas, en su estructura interna está presente lo propio que lo hace pertenecer a la humanidad. Y es la realidad embrionaria la manifestación física de la individualidad de un ser humano.

Por otro lado, la fundamentación ontológica pone como criterio para ser una persona la pertenencia a la especie humana, como lo explica *Spaemann*: “Se puede y debe tenerse un único criterio para la condición de *persona*: la pertenencia biológica al género humano”.⁴³ De ahí se puede deducir que todo ser humano es persona y toda persona es un ser humano.

Planteado el escenario anterior, surgen de nuevo las preguntas: ¿Cuál es la lectura correcta sobre el embrión humano? ¿Existe la posibilidad de mediar ambas posturas? ¿Se puede construir una visión integral sobre el embrión humano? Es precisamente ahí donde los aportes del Personalismo integral ofrecen una vía alterna a esta discusión sobre el estatuto antropológico del embrión humano, acercándonos a los elementos propios del ser humano, manifestados en cada persona desde su concepción hasta su muerte.

Para dar el giro de *qué* es un embrión humano, a *quién* es, es preciso salir del *Lastre griego*. Para ello, es necesario abandonar el conflicto que ha provocado la noción de *naturaleza humana*, que generó la discordia entre *la tradición clásica* y *el culturalismo*,⁴⁴ de tal forma, que promovió un conflicto que se puede resolver mediante una vía alternativa: usando la noción de *humanidad* en vez de *naturaleza humana*.

Al utilizar el concepto de *humanidad* se evita caer en una descripción detallada que da cuenta de *qué* es el hombre, para determinar sus rasgos propios, por-

⁴² Para Burgos, crear un dualismo, aunque es una teoría incorrecta, tiene una justificación aceptable y creíble: “La postura dualista [...] se trata, ciertamente, de una doctrina incorrecta, pero puede decirse que tiene una buena justificación porque resulta realmente sorprendente que en el hombre convivan de manera armoniosa dos realidades, el espíritu y la materia, que son, en principio, tan antitéticas que han permitido a Ortega, con hermosa expresión, definir al hombre como un centauro ontológico (ya que) media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella”. BURGOS, J. M., *Antropología...*, p. 73.

⁴³ SPAEMANN, R., *Personas*, p. 241.

⁴⁴ Recomiendo al lector ir al texto de BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*.

que puede existir la tentación de caer en una simple mención de características de comprensiones históricas, sobre lo que ha significado el hombre. En cambio, la noción de *humanidad* evita comprender lo propio de la persona, que aflora en cada uno y se recrea con el surgimiento de cada nueva vida humana.

Ahora bien, ¿cuáles son los aportes de la antropología del Personalismo integral al debate sobre el embrión humano? Para abordar esta pregunta, es pertinente leer al embrión humano desde categorías que no opaquen lo propio de su ser, sino que resalten lo irreductible, singular y único que habita en él. En otras palabras, *dar el giro del qué es embrión humano, a quién es*. Los aportes dados por Wojtyła⁴⁵ y Burgos⁴⁶ ofrecen claves antropológicas para salir del *Lastre griego* y poder dar el giro, pasando de un discurso que explique qué es el embrión humano, desde premisas arraigadas en analizar su *naturaleza*, al concepto de *persona* en su estado embrionario. Porque: “Transitar hacia la *persona* quiere decir fundamentalmente construir la antropología no a partir del concepto de naturaleza sino a partir del concepto de persona”.⁴⁷

En consonancia con lo anterior, el primer aporte del Personalismo integral al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano es pasar del “qué” al “quién es” el embrión humano. Este giro semántico nos conduce a renunciar a la noción *embrión humano* para hacer referencia a la *persona en estado embrionario*. Así, se recalca que, aunque el ser humano se encuentre en la primera manifestación existencial, ya posee, desde su fecundación, todas las cualidades que lo hacen ser una persona, desde su primera etapa de desarrollo hasta su muerte.

La expresión de embrión humano acarrea la tendencia a ubicar a la persona como un ser más del cosmos, sin ningún valor ontológico. En cambio, la expresión, *la persona en estado embrionario*, recuerda la dignidad que posee la persona, que lo pone en un plano diferente a las otras especies; cada persona, aunque esté en estado embrionario, es única, individual e irrepetible. En palabras de Burgos:

La persona no es sólo “humanidad individual”, es por el contrario, un modo de existencia individual exclusivo (entre los seres del mundo visible) de la humanidad. Este modo de existir deriva del hecho que la existencia individual propia de la humanidad es personal.⁴⁸

⁴⁵ WOJTYŁA, K., “La subjetividad y lo irreductible en el ser humano”, en *Person and Community, Selected Essays of Karol Wojtyła*, Ed. Peter Lang, Colección Pensamiento Católico de Polonia, 1993.

⁴⁶ BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*.

⁴⁷ BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, p. 103.

⁴⁸ BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, p. 66.

El argumento anterior no suprime que la *persona* inicie su existencia en la figura de un embrión, ni suprime su pertenencia a la humanidad. La persona inicia la vida en etapa embrionaria y, desde ahí, posee las características únicas, individuales e irrepetibles propias de su identidad personal; sus facultades se desarrollan con el tiempo, cuando las condiciones biológicas están desarrolladas. Estas, no solo revelan una figura humana, sino que manifiestan la presencia de alguien. Por ende, leer al embrión humano desde lectura biológica es caer en una descripción demasiado objetiva y materialista, que sacrifica al ser irreductible de la persona patente en el estado embrionario.

Todo lo contrario acontece cuando se reconoce que la realidad de la persona surge desde la etapa embrionaria, porque partir de esta realidad podemos captar lo que revela la experiencia personal, nos descubrimos en la vida estando en ella, como lo explica Marías:

La vida es una operación unitaria [...]. En ella nos sentimos siempre a una cierta altura, lo que se llama la altura de la vida; y esto nos remite, secundaria pero inexorablemente, al camino recorrido. Aquí interviene, junto a la futurización, inseparable en ella, el pasado: vivir es estar ya viviendo, encontrarse ya en la vida.⁴⁹

Al ahondar en lo que significa estar consciente, es necesario preguntar qué significa. Porque estado de consciencia no exime de algunos sucesos de dispersión, quedando a la merced de cualquier influencia externa o de la propia imaginación; por otro lado, la acción consciente se pierde por algún momento, como ocurre en el estado del sueño. Estas dos situaciones nos conducen a comprender que la persona no es solo consciencia en acto, la consciencia es una dimensión que hace parte de él, pero no la totalidad de la persona.

El mismo acto de conciencia nos conduce a deducir que, en la *persona*, en mi *persona*, existe algo que excede lo que subjetivamente experimento de mí mismo. San Agustín ha planteado este hecho con profundidad: “Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo (a saber, estas tres facultades). Esto puede decirlo cualquier persona que posea estas tres (facultades), pues ella (la persona) no es estas tres (facultades)”.⁵⁰ Aquí él plantea la diferencia entre lo que tengo y lo que soy yo. Lo que tengo es el conjunto de todas las facultades que coexisten en la realidad de la persona, que se diferencian, pero que están en ella; porque hacen parte de la estructura del ser de la persona.

⁴⁹ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid: Alianza, 1987, p. 224.

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, 1. XV, Cap. 22. En https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/trinita_15.htm. Fecha de consulta: 25 /01/22.

La persona es estado embrionario. Una propuesta al debate sobre el estatuto antropológico del embrión humano desde el personalismo integral

Ahora bien, si se reafirma que la persona es solo consciencia –Yo absoluto– al estilo de Descartes o Husserl, se vuelve a caer en el idealismo. De ahí la importancia de comprender al *yo* desde una estructura interna, introduciendo en él todas las facultades y considerando que posee una estructura corporal que instala en la realidad. Que la persona esté integrada por una subjetividad y una corporalidad, ponen de manifiesto que, en su ser, no existe una relación de acto y potencia, sino una relación de co-determinación mutua en unidad estructural, que le permite ser lo que es: una *persona*.

Establecida la relación entre la conciencia y el ser de la persona, a su vez se definen las dos realidades que se dan de forma unitaria y que establecen la identidad personal, las cuales se dan en la corporalidad. La experiencia personal nos revela que existe la persona antes del acto de estar consciente: primero se debe existir para luego ser, como lo explicó Tomás de Aquino con la frase: “*operari sequitur esse*”. Para afirmar que “la existencia es el primer acto de cada ente, esto es, el primer y fundamental factor de su dinamización”.⁵¹

La comprensión de la regla del Aquinate nos lleva a captar que la persona posee una unidad integrada por diferentes estructuras interrelacionadas entre sí; y aunque cada una posea independencia respecto de la otra, siempre está afectando a la estructura integral de la persona. Por lo tanto, no podemos dividir la existencia personal del surgimiento de la vida. Se crea una nueva persona cuando surge un nuevo embrión humano, quien, con el paso del ciclo vital, pone en acción las facultades que están inscritas en su estructura como persona. Cada día biológico que vive el embrión humano es un día biográfico.

Con el surgimiento del cigoto humano arranca la existencia de la *persona* en su primera forma de expresión vital: el estado embrionario. La *persona*, con el paso del tiempo y ciclo vital, irá actualizando en sí misma todas las facultades que vienen inscritas en su ser. Por lo tanto, el estado embrionario es la primera manifestación existencial de la persona, ese es el inicio fundamental que marca la diferencia entre existir y no existir. Las facultades que la persona, en su estado embrionario, vaya desarrollando, no son actos añadidos, sino revelaciones de lo que hay en su ser. En palabras de Crosby: “Siempre que decimos que un ser se actualiza, reconocemos que en él hay algo más que su condición fáctica actual y que su ser ya es, en algún sentido, aquello que, una vez actualizado, será en plenitud”.⁵²

Por lo cual, podemos deducir que la acción consciente de la persona nos conduce a reconocer que, en la persona, en mi persona, existe una realidad

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, p. 129.

⁵² CROSBY, J., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 171.

que supera mi estado de consciencia, una estructura interna de mi ser, que me permite seguir estando, aunque haya tenido momentos donde la consciencia está disminuida. El estar consciente de la vida, como lo revela la experiencia personal, consiste en la actualización del ser de la persona, quien está en acto ejercitando su facultad racional. Ante esto, Zubiri,⁵³ Marías⁵⁴ y Wojtyła⁵⁵ han recalcado con insistencia la importancia del “de”, para recalcar la relación de dependencia entre el sujeto y sus facultades. Es la consciencia “de” alguien, es el cuerpo “de” alguien, son los sentimientos “de” alguien. Entonces, el “de” pone en evidencia que la *persona* está por encima de la consciencia, su cuerpo, sus sentimientos.

Que la consciencia y las otras facultades estén ligadas a la estructura interna de la persona, pone en evidencia la integralidad del ser humano, que existe en su corporalidad. Por lo cual, es verídico afirmar que existe la persona cuando ha surgido la corporalidad –cigoto–, y deja de existir la persona cuando su corporalidad muere, en cualquiera de los estados vitales que se encuentre.

Conclusiones

El personalismo integral ofrece unas claves de lectura antropológica para resaltar lo propio de la persona, sin caer en categorías genéricas que han sido pensadas para otras realidades, y que por interpolación se han aplicado al ser humano; que han diluido lo propio de la persona y han hecho caer en conceptos que hacen fuerte énfasis en el qué, con la tentación de reducir la realidad humana, principalmente, en sus primeros días de existencia, a una simple realidad objetiva que se podría manipular, modificar o destruir. Por ende, transitar hacia la comprensión de la persona en estado embrionario es reconocer que desde el momento de la fecundación existe alguien, con unas notas personales que develan su realidad personal irreductible, quien reclama un trato adecuado, de cuidado, que respete su dignidad y promueva su desarrollo vital.

⁵³ ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza, 1994, pp. 257-258.

⁵⁴ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*.

⁵⁵ El hombre, en cuanto persona, en cuanto alguien, se puede identificar con el *suppositum*. El *suppositum* es sujeto, es decir, al mismo tiempo fuente y fundamento de estos dos modos diversos de dinamismo. En él se enraíza y tiene su origen en el último término la totalidad del dinamismo de lo que sucede en el hombre, y también el conjunto del dinamismo de la actividad con la operatividad consciente que la constituye. Cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, p. 131.

Bibliografía

- Álvarez, J.C., Ser humano-persona: planteamiento del problema, en MASIÁ, J., *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao: Desclée de Brower, 2005.
- BEITES, F., *Embriones y una muerte cerebral*, Madrid: Cristiandad, 2007.
- BERMEO, E., "Acercamiento al concepto de naturaleza humana", en BURGOS, J.M., *Revista Quién*, 2015.
- BURGOS, J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Madrid: Palabra, 2007.
- BURGOS, J.M., *Repensar la naturaleza humana*, Madrid: Eiunsa, 2007.
- BURGOS, J. M., *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid: Palabra, 2009.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia* (5ª ed.), Madrid: Palabra, 2013.
- BURGOS, J.M., *La experiencia integral*, Madrid: Palabra, 2015.
- BURGOS, J.M., "El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica", *Quién: Revista de filosofía personalista*, núm. 1, 2015, pp. 9-27.
- BURGOS, J.M., "El personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas", *Quién: Revista de filosofía personalista*, 2015, núm. 2, pp. 7-32.
- CORONA-RIVERA, "Nosología actual de las duplicaciones embrionarias", *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, vol. 57, 2000.
- CROSBY, J., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Madrid: Encuentro, 2007.
- DONCEEL, J.F., "Immediate animation and delayed hominization", *Theological Studies*, núm. 31, 1970.
- ENGELHARDT, H.T., *The Foundations of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 1996.
- FORD, N. M., "¿When did I Begin? Conception of the human individual", *History, philosophy and science*, Cambridge: University Press, 1989.
- GRACIA, D., "El estatuto del embrión", en GRACIA, D., *Ética y vida: Estudios de bioética*, vol. 3 *Ética de los confines de la vida*, Santa Fe de Bogotá: El Búho, 1998, pp. 151-179.
- GROBSTEIN, C., *Biological Characteristics of the pre-embryo. Annals of the New York Academy of Sciences*, 1988, núm. 541.
- HARRIS, J., *Superman y la mujer maravillosa*, Madrid: Tecnos, 1998.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editorial Nacional, 1977.
- LACADENA, J.R., *Genética y condición humana*, Madrid: Alhambra S.A, 1983.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editorial Nacional, 1980.
- LUCAS, R., *Antropología y problemas bioéticos*, Madrid: BAC, p. 71.
- MCLAREN, A., "Prelude to Embryogenesis", en *The CIBA Foundation. Human embryo research, yes or no?*, London/New Cork: Tavistock, , 1986, pp. 5-23.
- MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Madrid: Alianza, 2007.

- MILBY, T.H., "The new biology and the question of personhood: Implications for abortion", *American Journal of Law Medicine*, vol. 9, 1998, pp. 31-41.
- NOZICK, R., *Philosophical Explantions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- PENELHUM, T., *Personal identity: the enciclopedia of philosophy*, Nueva York: Macmillan Publishing Co., 1972, vol. VI.
- PERRY, J., *The importance of being Identical, the Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, en https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/trinita_15.htm. Fecha de consulta: 25/01/22.
- SERRA, A., "El estadio biológico del embrión humano, ¿cuándo comienza el ser humano?", en RAMÓN, L., *Comentario interdisciplinar a la evangelium vitae*, Madrid: BAC, Ed. Lucas, 1996, pp. 573-597.
- SINGER, P., *Ética práctica*, Barcelona: Ariel, 1984.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Pamplona: Eunsa, 2000.
- WARREN, M. A., *Do Potential People Have Moral Rights, Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press, 1978.
- WOJTYLA, K., "La subjetividad y lo irreductible en el ser humano", en *Person and Community, Selected Essays of Karol Wojtyla*, Ed. Peter Lang, Colección Pensamiento Católico de Polonia, 1993.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 3ª ed., 2017.
- ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza, 1994.

Sutil cotejo categorial del idealismo *teórico* de Schelling (1800) respecto del de Fichte (1794/5)

Subtle Categorical Collation of Schelling's Theoretical Idealism (1800) With Respect to Fichte's (1794/5)

NAZAHED FRANCO BONIFAZ¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
nazahed@hotmail.com

RESUMEN

La naturaleza *sistemática* de la filosofía idealista de Schelling (1800) y la de Fichte (1794/5) justifica la pregunta por la *sutil* comparación, proposición por proposición, entre ambas filosofías, dedicada a exhibir con máxima *exactitud* las categorías distribuidas desde el primer principio hasta el término de sus sistemas. Para acotar el asunto, la comparativa entre ambos se dará en dirección de Schelling a Fichte, desde el principio hasta finalizar la parte teórica de su pensamiento. Se analizará lo convenido en el primero, y se le comparará hasta donde sea permitido con el segundo: I) se contrastarán los primeros principios, II) deducciones intermedias de los principios, III) el cuadro de la cualidad, IV) cantidad, V) relación, VI) modalidad, tanto de la *intuición* como de la *reflexión*.

Palabras clave: yo absoluto, categorías matemáticas, categorías dinámicas, materia, *factum*.

ABSTRACT

The *systematic* nature of Schelling's (1800) and Fichte's (1794/5) idealistic philosophy justifies the question of the *subtle* comparison, proposition by proposition, between both philosophies, dedicated to exhibit with maximum *accuracy* the categories distributed from the first principle to the end of their systems. To narrow down the subject, the comparison between the two will be given in the direction of Schelling to Fichte from the beginning to the end of the theoretical part of his thought. What has been agreed in the first will be analyzed and compared to the extent permitted with the second: I) the first principles will be contrasted, II) intermediate deductions from the principles, III) the quality table, IV) quantity, V) relation, VI) modality, both of *intuition* and of *reflection*.

Keywords: absolute ego, mathematical categories, dynamic categories, matter, *factum*.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4089-7030>

I

La finalidad de este trabajo es simple –aunque su contenido no disfruta de esta fortuna–: proponer una serie de cotejos sutiles y puntuales con los que puedan analizarse funcionalmente las categorías fundamentales de la filosofía teórica de Schelling a partir de la de Fichte, y por los que puedan localizarse con exactitud todas estas en la filosofía de aquél. Explicar la función y localización de las categorías teóricas en cotejo es el objetivo perseguido. Se demostrará que la serie de todo lo teóricamente deducible en el SIT es comparable con el FDC en ciertas características y únicamente en contados elementos. Este es el orden:

1. A partir de la deducción de los *miembros intermedios* de la *intuición intelectual* expresada en los puntos II al IV, se muestra en los puntos V al XV que el SIT deduce primeramente la *cualidad* [realidad, negación, limitación].

2. Después se expone en los puntos XVI-XVII la deducción de la *cantidad* [unidad, pluralidad, totalidad].

3. Posteriormente, en el punto XVIII se analiza la deducción de la acción de *relación* [sólo la reciprocidad] de función *indirecta* respecto a la constitución de los objetos empíricos, y dispersa entre otras acciones.

4. La deducción de la materia a partir de la intuición productiva se expone en el XIX.

5. En el punto XX se muestran algunas acciones de la *modalidad* [sólo la posibilidad y necesidad], igualmente *indirecta* respecto al objeto empírico, y dispersa entre otras acciones. Hasta aquí, y a partir del yo=yo, se tratan de modos de la intuición en la *Inteligencia eterna*.

6. En el punto XXI se afirma que se deduce la categoría de *relación* [sustancia-accidente, causa-efecto y reciprocidad] propia y *directa* por la que nacen los objetos en la *Conciencia empírica*.

7. Más tarde, en la *Reflexión libre* [ya no en la inteligencia eterna, ni en la conciencia empírica] se expone la analítica de la *relación*, después la *cantidad*, *cualidad* y por último la *modalidad*, en el punto XXII.

8. Por 1-7 se pretende mostrar que el método del SIT es la *deducción* sintética [dos primeras épocas] y la *analítica* trascendental [tercera época] cuyo objetivo es explicar cómo la inteligencia absoluta es consciente y hace posible el objeto externo para la conciencia empírica que capta los fenómenos del mundo de la vida.

Tesis:

Por, y a través del desarrollo de 1-7, se argumentará que el único cuadro teórico efectivamente comparable del SIT respecto al FDC, además de su principio $yo=yo$, es el de sus "*categorías indirectas de la inteligencia*", pero un cuadro no completamente cotejable, sino *dado en ciertos límites y sólo en determinados aspectos de la cualidad, la cantidad, y la relación* [1, 2, y 3].

Demostración:

II

Es cierto que Fichte (1794-95) y Schelling (1800) parten de un postulado absoluto, resultado de una intuición intelectual absoluta $yo=yo$. Aunque también es cierto que la intuición intelectual en ambos difiere, pues mientras para el primero la intuición es absoluta y resultado de la actividad *yoica*, para el segundo cabe la posibilidad de una intuición objetiva o de la naturaleza por la que habría entonces dos sistemas fundamentales bajo dos miradas trascendentales distintas. Aquí se atenderá solamente la parte del *yo* trascendental de Schelling y se evocará una lícita abstracción del sistema de la naturaleza.

III

Ambos idealistas *dicen* $yo=yo$, y en este sentido postulan algo semejante. Fichte sentencia, por medio de lo que llama "*reflexión abstracta*" que conduce a la intuición intelectual: *yo soy absolutamente lo que soy, "el yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad"*.² Schelling afirma de igual manera mediante intuición intelectual que: *sólo surge en nosotros "el Yo, en cuanto es su propio producto, productor y a la vez producido"*.³ La identidad absoluta del *yo* con el *yo* en ambos idealistas es expresada en la proposición "*yo soy yo*".

² FDC, 46, FSW I, 97.

³ SIT, 180, SW III, 372.

IV

Pero el *decir* de ambos se diferencia por cuanto se *realizan* acciones distintas en la aparente igualdad postulada de las *Grundsätze* [proposición(es) o principio(s) fundamental(es)]. Fichte realiza lo absoluto [intuición intelectual] como puro Ser absoluto, o sea, no habiendo sino un solo Ser sin duplicación, ni siquiera en la facticidad del ser [lo Uno]: “el puro carácter de la actividad en sí: prescindiendo de sus condiciones empíricas particulares”,⁴ el yo se pone porque es, y es porque se pone, y en este nivel *no es ni analítico ni sintético*. Ponerse y Ser es lo absoluto. Schelling realiza lo absoluto, en cambio, en clave panteísta, o sea, *hen kai pan*, lo uno en, por, desde y mediante el todo y todo en, por, desde y mediante lo uno, pues su principio *es a la vez analítico y sintético*:⁵ sí, un absoluto como pura actividad sin rastro empírico: “subjetivamente como el infinito producir”⁶ o un yo que produce absolutamente su objeto yo, una analítica; pero también compuesto “objetivamente como eterno devenir”⁷ o un yo que se contrapone a sí mismo, una síntesis; ambos, la síntesis [ser] y la analítica [representar] constituyen la autoconciencia pura como “identidad en la duplicidad” [lo Uno-Todo].

V

A la intuición de lo absoluto de ambos –en su decir y realizar– corresponde también lo que podría llamarse *deducciones intermedias* [entre la intuición intelectual y el inicio de la filosofía teórica]. En el caso del FDC tres principios en parte incondicionados, y tres en parte condicionados, todos aceptados problemáticamente hasta su evidencia categórica en el final de la ciencia: 1) principio lógico de identidad, 2) de contradicción, 3) divisibilidad [condicionados], 4) categoría de realidad, 5) de negación, 6) y ley que pone *quantum* [semi incondicionados]. Para el SIT dos sub principios rectores igualmente problemáticos: 1) “el yo sólo es objeto para sí mismo”, y 2) “el yo se hace objeto, luego, no lo es originariamente”.⁸

⁴ FDC, 46, FSW I, 97.

⁵ Ver LAUTH, R., *Schelling ante la Doctrina de la ciencia*, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. Sobre todo, primer capítulo.

⁶ SIT, 183, SW III, 376.

⁷ SIT, 183, SW III, 376.

⁸ SIT, 188, SW III, 380.

VI

El FDC es en su intuición de lo absoluto doble ponibilidad: el ponerse a sí mismo como ser = yo=yo absoluto [el *numen*],⁹ y la ponibilidad de las deducciones intermedias; ambas son bien distintas por cuanto aquélla como *Thathandlung* [acción y hecho en el sentido de acción productiva] no es sino lo absoluto = lo absoluto, y las otras, igualmente como *Thathandlung*, se constituyen por abstracciones intuitivas de aquello primero [lo *trascendental* o la *ciencia*]. En el SIT no hay *numen*, pues la autoconciencia pura no es infinito producir si no es infinito devenir, es duplicidad subjetivo-objetiva en la identidad del yo. Para Fichte, un *numen* cual inconcebible, impenetrable, incomprendible no podría comunicar ser en la objetividad ni aún a título de infinito devenir, como hace Schelling.

Por otra parte, la *deducción intermedia* de tal intuición absoluta del SIT indica que el yo es tanto sujeto como objeto, pero cuyo objeto no se funde inconcebiblemente en el sujeto sino un objeto que ha de llegar a conciliarse con el sujeto; o sea, si el yo es subjetivamente infinito producir entonces el yo no es originariamente objeto, y si el yo es objetivamente eterno devenir entonces el yo sólo es objeto para sí mismo. El yo es puramente *ilimitable* en el primer caso, y es *limitado* en la serie del devenir en el segundo caso, ambos deben llegar a conciliarse. De aquí surge la proposición “el yo en cuanto yo puede ser ilimitado sólo en la medida en que es limitado, y a la inversa, puede ser limitado en cuanto yo sólo en la medida en que es ilimitado”.¹⁰ El yo es ilimitado cuando es limitado quiere decir que: el yo es infinito para sí mismo [yo ideal], y está limitado en cuanto intuye el límite *independiente* que por su ampliación infinita en el devenir mediante su supresión y no supresión es que el yo en cuanto yo puede ser infinito [yo real]. El yo es limitado cuando es ilimitado significa que: el yo actúa sobre o contra el límite independiente [yo real] si éste existe con *dependencia* del actuar [yo ideal], de modo que la ampliación del límite en el devenir depende de ello. Por lo que Schelling concluye que el límite es ideal [dependiente del yo ideal] y real [independiente del yo real], y así en la autoconciencia pura [yo=yo] el yo es limitado para sí mismo en *dos actividades*, la ideal intuyente o ilimitable en sí [por la que la limitación es dependiente del yo], y la real dirigida al infinito devenir, en este sentido, una actividad infinita que se limita [por lo que la limitación es independiente del yo]. “Si reflexiono sobre los dos a la vez, entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar ideal-realismo, o lo que hasta ahora

⁹ FICHTE, J. G., *Reseña de Enesidemo*, edición de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.

¹⁰ SIT, 190, SW III, 383.

hemos designado con nombre de idealismo trascendental”.¹¹ En suma: la autoconciencia pura es actividad ideal y real; la actividad ideal es lo ilimitable que causa la limitación de la actividad real que tiende al devenir infinito, la actividad real es limitada e intuita como limitada.

VII

En el FDC sucede que lo ilimitable es por lo ilimitable, lo absoluto por lo absoluto, por lo que no habiendo serie *objetiva* de este no hay sino sólo una serie *formal*. A saber: por un lado, la *Thathandlung* yo=yo inconcebible, por otra parte, las 6 deducciones intermedias que finalizan en la divisibilidad *formal* por la que es posible la *ciencia* toda y los juicios sintéticos *a priori*.¹² El FDC no explica el mundo objetivo fáctico a partir, directa o como parte del *ser* del yo puro como el SIT, sino que refiere al mundo objetivo una *forma del Ser* absoluto yo=yo: la divisibilidad que además no es en modo alguno, ni ésta ni sus divisibles, conforme a lo absoluto, tal como en el SIT sí es la limitación una parte esencial de la actividad real de la autoconciencia pura, pues aún la actividad ideal puramente absoluta es nada sin la real. La divisibilidad en el FDC sintetiza las proposiciones contrarias [provenientes del primer y segundo principio condicionados e incondicionados en parte]: “el yo no es puesto en el yo, en tanto que el no-yo es puesto en él” y “el yo es puesto en el yo en tanto que debe ser puesto el no-yo”.¹³ La divisibilidad es forma *condicionada* que unifica ambas proposiciones [yo y no-yo pueden pensarse juntos en la identidad del yo por medio de la mutua limitación] y la ley particular del espíritu capaz de *quantum* es su contenido en parte *incondicionado*.

VIII

La proposición de la deducción intermedia de los principios en el FDC “el yo es puesto en el yo en tanto que es puesto el no-yo”, equivale a la anterior proposición del SIT “el yo es ilimitado cuando es limitado”: en ambos, el yo [limitado] es puesto en el yo [ilimitado] cuando es puesto el no-yo [límite]; y a su vez, también es equivalente la proposición del FDC “el yo no es puesto en el yo cuando el no-yo es puesto en él”, con la del SIT “el yo es limitado cuando es ilimitado”, en donde para ambos por el no-yo [límite] puesto en el yo [limitado] no es puesto el yo [ilimitado].

¹¹ SIT, 194, SW III, 386.

¹² Ver FDC, 62, FSW I, 115.

¹³ FDC, 55-56, FSW I, 107.

IX

Pero ambas proposiciones son al mismo tiempo bien distintas. En la proposición del FDC “el yo es puesto en el yo cuando es puesto el no-yo” se dice que yo y no-yo son puestos en un idéntico yo, el cual puede considerarse o bien formalmente [divisibilidad condicionada] o bien materialmente [ley de capacidad de *quantum* semi incondicionada], haciendo de la posición del yo y no-yo en el yo idéntico el ámbito de lo *real*, pues todo lo que es puesto en el yo tiene realidad. La proposición equivalente a ésta por parte del SIT es la del “yo ilimitado en tanto limitado”, que alude al yo *ideal* ilimitable que al autointuirse en el yo *real ilimitado* es este limitado y aparece objetivamente y nuevamente como infinito, pero en el devenir del límite. Por esta razón, el yo del SIT *involucrado* con el límite corresponde aquí a una de las actividades de la *autoconciencia pura* como identidad en la duplicidad, mientras el yo del FDC *involucrado* en el no-yo es el de la conciencia idéntica o *divisibilidad* y su parte semi absoluta la ley que pone *quantum*, nunca el *yo soy absoluto*. Y así también en las proposiciones contrapuestas. En la proposición del FDC “el yo no es puesto en el yo cuando es puesto el no-yo”, se otorga el campo de la *negación* desde el mismo no-yo *independiente* del yo y por ello no siendo puesto este. En el SIT la proposición “el yo es limitado cuando es ilimitado”, indica desde la base de su predecesora que el límite es límite si es dependiente del *yo ideal*, y así, una *negación independiente* que limita al yo *real* ilimitado en la serie del devenir donde de nuevo es infinito, mientras el yo ideal queda como ilimitable. De este modo, Schelling se refiere a la limitación a partir de una de las actividades de la autoconciencia pura, mientras que el FDC se mantiene, como en su proposición contraria, en el yo idéntico formal [divisibilidad] o material [ley-*quantum*], no en el yo absoluto. Por tanto, el yo=yo del SIT se encuentra al nivel del tercer principio formal y material del FDC. Y destáquese, por último, esta otra diferencia abismal que se asoma: pues mientras ambas proposiciones del FDC mientan un no-yo dependiente del yo, o bien uno independiente, en cambio, las proposiciones del SIT mientan a la vez en la *misma* proposición un límite tanto independiente como dependiente.

X

Es por lo anterior que Hegel se equivoca, y con él gran parte de la tradición interpretativa al poner el principio del FDC bajo la fórmula “sujeto-objeto subjetivo”, principio falaz generador de la mala difusión idealista trascen-

dental que mienta así:¹⁴ “el puro pensar de sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, en la forma de yo=yo, es el principio del sistema de Fichte”;¹⁵ mismo que, tal como se aprecia, sería, debería, y podría –porque bien se justificaría– ser mejor aplicado al SIT.¹⁶ Por eso no existe el “idealismo alemán”, sino “idealismos”, no es lo mismo “idealismo trascendental” [Fichte] que “idealismo absoluto” [Hegel], más bien hasta son *contrarios*.¹⁷ E igualmente contrarios –a partir de 1795/6– los idealismos nacientes de Fichte y el [segundo] de Schelling.¹⁸

XI

Se ha obtenido un dato preciosamente preciso: el nivel del yo=yo del SIT corresponde en el FDC al tercer principio formal-material. No sólo es necesario para el fin propuesto, sino posible por la precisión del cotejo, seguir y profundizar en este dato.

A partir del yo=yo del SIT como acto único de la duplicidad originaria y las primeras deducciones intermedias, puede deducirse una *síntesis absoluta*. Para tal efecto, Schelling redonda en que el límite de las dos proposiciones anteriores, la *ideal* [“el yo es limitado cuando es ilimitado”], y la *real* [“el yo es ilimitado cuando es limitado”], configuran, como se dijo, al límite tanto *dependiente* [del yo ideal] como *independiente* [del yo real], aunque *también* a la síntesis absoluta. La deducción de la síntesis absoluta es dada a partir de la actividad del yo real y el yo ideal: en efecto, por una parte, la actividad ilimitable [yo ideal], por otra parte, la actividad ilimitada-limitada [yo real], y una “tercera actividad que oscila entre la limitada y la limitante, sólo por

¹⁴ LAUTH, R., tesis sostenida a lo largo de *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Mainz: Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH und Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1987.

¹⁵ HEGEL, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, edición de Ma. Del Carmen Paredes Martín, Madrid: Editorial Tecnos, 1990, p. 6.

¹⁶ “El sujeto-objeto subjetivo es el único testimonio concreto de la identidad del sujeto y el objeto [...] el *Sistema del idealismo trascendental* tiene que partir necesariamente de él [...] esta autoconciencia no es más que una potencia superior del sujeto objeto objetivo que, a su vez, proporciona el principio de toda producción real y, por tanto, la ‘prueba material’ del idealismo”. SCHNELL, *Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings*, vol. 1, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 8. DOI: 10.4000/books.europhilosophie.265.

¹⁷ LAUTH, R., *Philosophie transcendente et idéalisme absolu*, Archives de Philosophie, vol. 48, núm. 3, 1985, p. 375.

¹⁸ Por “segundo” sistema me refiero a las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. En La primera introducción a la Doctrina de la ciencia, “Fichte tiene que vérselas en lo esencial con otros adversarios distintos de Schelling, pero en dos ocasiones se refiere de modo inequívoco a las *Cartas de Schelling*”. LAUTH, R., *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 21, H. 3, 1967.

la cual surge el yo [...] el yo de la autoconciencia misma, porque producir [yo ideal] y ser [yo real] del yo [yo sintético] son una misma cosa”,¹⁹ tal yo es la síntesis absoluta. El sentido de esta síntesis es contraponer las dos “*direcciones*” del yo sintético, la del yo-ideal [tesis] dirigida hacia adentro, y la del yo-real [oposición] dirigida hacia afuera, por lo que el yo es una constante oposición que no es resuelta en una sola acción, “sino sólo en una serie infinita de acciones”.²⁰ La contención de infinitas acciones de la autoconciencia es la síntesis absoluta.

Fichte no habla explícitamente de una síntesis absoluta, pero es posible, en estos términos, preguntarse por lo que pueda ser y por aquello que pueda conformarla en su propio sistema. Una serie infinita de acciones no puede corresponderse con la acción del yo=yo en el sentido de lo absoluto = absoluto [*numen*], el yo absoluto no es idéntico ni opuesto a nada. Fichte dice que, en todo caso, los juicios téticos son fundados en el yo absoluto, y en cuanto tal, el yo=yo [*trascendental*] queda abierto para infinitos predicados en los que, no obstante, no llega nunca a resolverse su identidad con el yo absoluto del que provienen y de donde brota el sentido del objeto de una idea como aproximación a lo absoluto en la filosofía práctica: “el hombre debe cada vez más acercarse indefinidamente a la libertad, en sí misma inalcanzable”.²¹ Es decir, la infinitud de predicados en el juicio tético infinito no puede ser igual a la síntesis absoluta porque el yo absoluto [*numen*] no es compuesto ni sintético, pues nada se le opone ni nada relaciona, sino que hace posible un postulado práctico [*trascendental*]. No puede corresponderse tampoco con una síntesis absoluta el principio incondicionado en contenido, ni el segundo principio incondicionado en forma, porque el primero es posición y no síntesis, mientras el segundo es oposición. Luego, sólo en el tercer principio incondicionado en contenido o ley de capacidad de *quantum* puede darse el sentido de una síntesis absoluta: primero porque es, en efecto, síntesis semi incondicionada de sus precedentes principios, y segundo, porque al poner por legalidad a la divisibilidad contiene ésta y a todas las demás síntesis finitas.

Se muestra así que mientras el FDC pone la síntesis absoluta en su tercer principio semi incondicionado, el SIT lo pone a partir de la conciliación de las dos actividades originariamente contrapuestas [ideal-real] de la autoconciencia absoluta.

¹⁹ SIT, 198, SW III, 391. Corchetes míos.

²⁰ SIT, 200, SW III, 393.

²¹ FDC, 65, FSW I, 118.

XII

El FDC no habla propiamente de una síntesis absoluta como el SIT, no obstante, se encuentra implícita y es perfectamente identificable; pero el FDC sí habla de una *síntesis suprema*, síntesis que el SIT no nombra, aunque bien se le encuentra implícita siendo perfectamente identificable. La distinción entre la síntesis suprema y la síntesis absoluta es que mientras *ambas* contienen todas las demás síntesis en las que, además, reposan, y mediante y por la que son, *sólo la segunda* tiene el elemento de la absolutidad que, en el FDC es semi absoluto, y en el del SIT cierra sintéticamente la autoconciencia pura; entretanto, *sólo la primera* es una síntesis finita o limitada.

“Todas las síntesis establecidas deben fundarse en la síntesis suprema que precisamente hemos admitido [divisibilidad], y deben poder derivarse de ella”,²² todas las síntesis están contenidas en esta y en ella reposan, dice Fichte refiriéndose al tercer principio condicionado en su forma.²³ Para Schelling, la síntesis suprema podría identificarse con lo que llama el acto de limitación originaria, el cual es deducido a partir de las proposiciones contrarias “el yo es infinito producir” y “el yo es eterno devenir”, en donde el yo ideal limita el yo real, y dado que esta limitación no es aún puesta para el yo ideal, se dice que es una “limitación objetiva” y originaria.

Testimoniada y demostrada está la jugarreta apresurada panteísticamente elucubrada por Schelling, persistente en expresar una y otra vez dos proposiciones originarias por las que se obtienen diversos elementos: desde la autoconciencia pura hasta la síntesis absoluta, así como una síntesis suprema. Fichte, paciente, templado y mejor versado en el arado del campo especulado, distingue clara y perfectamente todos estos elementos.

²² FDC, 63, FSW I, 115. Corchetes míos.

²³ Si se hace abstracción del contenido determinado o los divisibles yo y no-yo para considerar la sola *forma de conciliación* de los contrarios por el concepto de divisibilidad, se obtiene el *principio lógico de fundamento* tanto de relación como de distinción; si además se hace abstracción de la forma determinada del principio de fundamento, o sea, del principio de relación y el de distinción, “y si sólo consideramos lo general del modo de acción –limitar uno de los términos por el otro–” (FDC, 70, FSW I, 123) o la posición de cantidad en general de realidad o de negación, se obtiene la *categoría de determinación*.

XIII

En el FDC y en el SIT la forma de la ciencia se funda en la síntesis suprema, el que deba haber sistema en el yo absoluto. En ambos, la síntesis suprema abre la ciencia por la que se plantea y encomienda la tarea de la *filosofía teórica*.

En el SIT la tarea es explicar “cómo la actividad ideal [ilimitable o infinito producir] puede ser limitada”,²⁴ dado que sólo el yo real ilimitado es el único limitado hasta ahora, o cómo lo que es sólo para el yo real es también para el yo ideal hasta ahora ilimitable, cómo el yo ideal intuye para sí mismo el límite originario u objetivo volviéndose este subjetivo.

El FDC anuncia la filosofía teórica a partir de la proposición sintética anterior –la del tercer principio formal–, el “yo y no-yo [divisibles] son puestos por el yo [absoluto] y en el yo [unidad del yo formal de la divisibilidad], como limitables recíprocamente uno por otro”, que contiene, a su vez, a estas dos proposiciones contrarias: “el yo pone al no-yo como limitado por el yo” que hace posible la filosofía práctica, y “el yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo”²⁵ que hace posible la filosofía teórica. “Sólo la facultad práctica hace posible a la facultad teórica (que la razón es en sí meramente práctica y sólo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un no-yo que la limita)”,²⁶ y por ello la *pensabilidad* de lo práctico está condicionado por la *pensabilidad* de lo teórico. El “yo limitado por el no-yo” es, pues, teorema y apertura de la deducción teórica, proposición contraria de la proposición práctica contenida y deducida de la proposición sintética del tercer principio formal.

Es patente lo que estaba latente: la proposición inaugural de la filosofía teórica del SIT continúa siendo parte de la composición de las actividades de la autoconciencia, y queda fundada en la limitación –de la síntesis suprema– del yo real encomendada ahora al yo ideal; en cambio, para el FDC es proposición contraria de una proposición sintética o de la síntesis suprema.

XIV

Aunque en ambos bien se aprecia el esfuerzo inaudito por explicar la limitación del yo en la filosofía teórica, es preciso especificar, una vez más, que no se trata del mismo yo: en el SIT es el *Uno-ideal ilimitable* que ha de ser

²⁴ SIT, 204, SW III, 398. Corchetes míos.

²⁵ FDC, 74-75, FSW I, 126-127. Corchetes míos.

²⁶ FDC, 75, FSW I, 127.

limitado como limitado es originariamente el Todo-real ilimitado; en el FDC el yo limitado es el *yo empírico* contrapuesto al no-yo cuya identidad es el yo formal de la divisibilidad. La proposición inaugural de la filosofía teórica explica la *distribución diferente de realidad y negación* que realizan en el yo ambos idealistas. El yo y el no-yo son algo por el principio de divisibilidad formal, el yo es aquello que no es el no-yo y el no-yo lo que no es el yo, “gracias a este concepto, toda la realidad está en la conciencia; y la parte de realidad que no pertenece al yo se hace pertenencia del no-yo”,²⁷ pues si bien por el primer principio semi incondicionado en contenido todo lo que es puesto en el yo tiene realidad, no se encuentra ésta todavía en la conciencia pues no ha encontrado su unidad, acción sucedida hasta el yo de la divisibilidad garante de esta identidad. En el SIT, por otro lado, el sujeto [yo real] es opuesto al objeto [límite], y “ninguno de los dos puede llegar a ser real sin aniquilar al otro”,²⁸ pero como ambos sólo son lo que son por su oposición, deben conciliarse, de modo que siendo el sujeto o yo real infinito devenir, debe ser su límite oposición infinita y, por tanto, su conciliación el yo mismo de estas dos oposiciones la síntesis absoluta. Por lo que, si el yo real se hace a sí mismo objeto para ser, debe dejar de ser realidad absoluta, lo mismo que lo contrapuesto deja de ser negación absoluta para ser algo, sólo que esta divisibilidad del yo-real limitado y el no-yo limitado es únicamente posible por aquella actividad sintética del yo que media en ambos, y viceversa; por eso la tarea de su filosofía teórica es la intuición del límite por parte del yo ideal.

Tan pronto se presta la debida atención, claras y por sí mismas las diferencias analizadas se dejan anunciar: en el FDC el yo y no-yo son algo en la conciencia idéntica o tienen realidad por el tercer principio formal o síntesis suprema, en el SIT el yo y no-yo son algo por la síntesis absoluta.

XV

El FDC nombra al proceder de los tres principios [en parte incondicionados] *intuiciones*, los principios lógicos abstraídos de estos son presupuestos *problemáticos* en el inicio, y la deducción a partir del principio de divisibilidad que inaugura las proposiciones que abren la ciencia teórica es una *reflexión de acciones [intuyentes y reflexivas] a priori* igualmente problemática o, como más tarde Fichte lo seguirá anunciando, el *pensamiento*:²⁹ su proceder es, en esencia, la intuición y el pensamiento problemático. El *primer cuadro* de los modos

²⁷ FDC, 58, FSW I, 111

²⁸ SIT, 200, SW III, 393-394

²⁹ Ver DC1811, 112, hoja 18B

de la *intuición* está configurado por la *cualidad*: realidad [primer principio en parte incondicionado], negación [segundo principio en parte incondicionado] y limitación [principio condicionado por el que hay realidad en la conciencia y por el que el yo y no-yo empíricos son algo o síntesis suprema].³⁰

El SIT también trata de acciones *a priori* que consisten en una imitación de acciones originarias: “la filosofía no es en absoluto otra cosa que libre imitación, repetición libre de la serie originaria de acciones en las cuales se desarrolla el acto único de la autoconciencia”.³¹ Pero Schelling no distingue, como Fichte, entre intuiciones y pensamiento del filósofo, pues en él, al inicio, la única *intuición* es la intelectual, y *pensamiento* es todo lo demás.

Pese a esta y todas las precedentes desemejanzas del SIT respecto del FDC, aquel mantiene el mismo cuadro de acciones *a priori* configurado por la *cualidad* -aunque no *intuitivo* como en este, sino sólo para el *pensamiento* [trascendental]-: realidad [sujeto o yo real como infinita realidad], negación [objeto u oposición infinita] y limitación objetiva [síntesis suprema], y se agrega, por cierto, división limitante hecha posible por el yo de la síntesis absoluta.

XVI

El teorema teórico del FDC “el no-yo limita al yo” da lugar a dos proposiciones contrarias: “el yo se pone como determinado por el no-yo”, y “el yo se determina a sí mismo (por actividad absoluta)”.³² Por la segunda proposición [el yo se determina] se pone la *totalidad* absoluta de realidad [no sólo ya la realidad] en el yo, y la *totalidad* absoluta de negación [no sólo ya la negación] en el no-yo, ambas *totalidades* para ser conciliadas [a partir de su concepto genérico: la divisibilidad y la determinación que fija una parte de la cantidad

³⁰ Se está de acuerdo con todos aquellos que han afirmado que el FDC inicia con la deducción de la cualidad (JANKE, *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín: De Gruyter, 1970, p. 13). Mas absolutamente se está en desacuerdo, al contrario, si alguien llegase a afirmar que podría ser cualquier otra, pues esto indicaría solamente que tal individuo no ha logrado diferenciar aún entre lo que es en la ciencia del saber una *intuición* de lo que se dice propiamente *pensamiento*, por lo que cualquier otra categoría que no fuese la cualidad [dada primitivamente en la intuición] vendría a ser posterior, luego, dada en el pensamiento no originariamente. No se trata en la intuición de una *deducción categorial del pensamiento* sino de una *deducción categorial abstractiva* que fundará la totalidad de las deducciones científicas; diferenciando ambos procederes deductivos se resolverían en esta problemática muchos malentendidos entre los estudiosos, y se vería que la relación no es la categoría primera (ACOSTA, *La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95*, Rev. Filos., Aurora, Curitiba, 42, p. 691), sino que más bien queda fundada sobre un proceder categorial intuitivo, aunque ciertamente es la esencial para el pensamiento.

³¹ SIT, 203, SW III, 397.

³² FDC, 76, FSW I, 128.

de realidad o negación] exigen que el yo se determine en parte y en parte sea determinado. Entre tanto, y por tanto, mediante la primera proposición [el yo es determinado por el no-yo] la realidad se anula en el yo, y por la exigencia de ser determinado y determinante en parte, pone tantas partes de realidad como partes de negación en él: “el yo pone negación en sí, en la misma medida en que pone realidad en el no-yo, y pone realidad en sí en la misma medida en que pone negación en el no-yo; se pone, pues, determinándose, en tanto que es determinado; y viniendo a ser determinado, en tanto que se determina”.³³ Por *determinación recíproca* [síntesis] la cantidad de realidad o negación del yo es puesta o determinada por la realidad o negación del no-yo, y la del no-yo por el yo.

En el SIT el límite originario de la síntesis suprema es el que inaugura lo teórico. Si su fin es explicar cómo el límite limita al yo ideal ilimitable, entonces la proposición de la que se deducen los siguientes miembros es la ideal “el yo es limitado cuando es ilimitado”, cuyo sentido –como ya se anunció– es que del yo ideal *depende* el límite, mas como este debe intuirlo, ha de hacerlo como algo ajeno e *independiente*. De este modo, el límite es ilimitado cuando el yo ideal intuye el límite [pues el límite común de la síntesis suprema entre el yo ideal y el yo real como actividades contrapuestas no perdura, y el yo ideal seguirá ilimitable en la acción intuitiva de otros límites], pero sin que sea consciente de su actuar y, por tanto, de que el límite es su *dependiente* o de que *intuir* y *limitar* son lo mismo. La primera acción teórica consiste en la *intuición* del límite del yo real por parte del yo ideal [tal límite Schelling también lo llama real inactivo o mera materia / *Stoff*], de modo que así llega la primera “auto objetivación del yo”; el yo ideal intuye el límite al ser afectado por el no-yo, surge la *sensación* y con ella las *determinaciones* en las representaciones: “auto intuición [yo ideal] en la limitación [yo real limitado / límite = no-yo = actividad suprimida / el padecer = realidad de la sensación]”.³⁴ De esta síntesis surgen los contrarios “el límite” que ha de tener que “caer más allá del límite”,³⁵ si es que es cierto que el límite ha de caer en el yo ideal ilimitable. Dado que el límite no puede ser producido [o se repetiría el acto originario del yo] ni suprimido [pues debe ser acogido] la síntesis es la *acción del determinar*: lo que debe ser determinado es el límite *Stoff*, una *pasividad*, de modo que “la pasividad se determinaría si el yo le diera una esfera determinada, un círculo determinado de acción [...] esa acción de determinar sería, pues, un producir”,³⁶ [cuyo contenido / materia vendría a ser el mismo *Stoff* pasivo]. El yo ideal se limita cuando *determina* la limitación y se convierte para sí

³³ FDC, 78, FSW I, 131.

³⁴ SIT, 210, SW III, 404. Corchetes míos.

³⁵ SIT, 220, SW III, 414-415.

³⁶ SIT, 221, SW III, 416.

mismo en *sintiente* [deja de ser meramente sensación / lo sentido]: “se objetiva [el yo ideal] en cuanto activo (en cuanto sintiente) porque sólo al limitar es limitado [...] se hace objeto en cuanto limitado en su actividad”,³⁷ o sea, el yo ideal es activo [de modo determinado] porque es pasivo y es pasivo porque es activo; una actividad del *determinar* ideal [actividad] –real [pasividad].

Avanzamos y nos sorprendemos, coloreado el cielo del pasado nuevamente es con el brillo de sus estrellas, y despejado se abre con máxima complacencia por estas sutiles identidades y diferencias. El contenido analítico [contradictorio] de la proposición inaugural de la filosofía teórica del FDC [primer teorema] encuentra identidad o síntesis en la determinación recíproca. Pero en el SIT, la proposición inaugural de lo teórico da lugar a dos contrarios que se sintetizan primero en el acto de sensación, y después otros dos contrarios [oposición semejante, por cierto, a las proposiciones contradictorias deducidas del primer teorema del FDC, pues: “el límite debe caer más allá del límite” del SIT significa análogamente al FDC “el yo es determinado por el no-yo”, en el sentido en que el SIT dice que el límite que *determina objetivamente* o limita al yo *real* ha de poder caer o tiene que acogerse en el yo ideal, y “el yo se determina a sí mismo” es análoga en el sentido en que el SIT afirma que el yo ideal se determina a sí mismo como *intuición* infinita] unidos ahora en la acción del determinar. La *primera* síntesis teórica en el SIT lleva la determinación a la representación, la *segunda* síntesis es la acción del determinar, mientras la *primera* síntesis del FDC es la acción del reciprocarse que supone *ya* al determinar; en aquél se trata de limitar el yo ideal *ilimitable* o intuitivo, en ésta se recíproca el yo y el no-yo *limitados* puestos en el yo [síntesis suprema y absoluta] y por el yo [absoluto].

XVII

Por lo anterior, puede igualmente verificarse con toda consistencia, prudencia y contundencia un *segundo cuadro* de los modos del pensamiento para el SIT y el FDC –recuérdese la diferencia establecida entre pensar e intuir en ambos, ahora el FDC entra, por el primer teorema, en el ámbito del pensamiento y de la ciencia, emparejándose en este sentido con el SIT.

Puede comprenderse que a partir de la limitación [SIT] o la divisibilidad [FDC] hay *cantidad*. Es claro en el SIT que: el intuir y el limitar son en un mismo yo, pues lo único que diferencia la actividad ideal de la real es el límite, despojado de éste ambas son una sola actividad, el yo es originariamente

³⁷ SIT, 223, SW III, 419. Corchetes míos.

Uno [unidad]. Por la repartición de realidad y negación limitadas originariamente en el yo real que es posible por el acto de la síntesis absoluta es puesta una infinitud de conflictos [pluralidad] que inician en la síntesis suprema de las dos actividades contrarias originarias, o sea, en la limitación que contiene el todo de realidad y de negación en el yo real por el yo ideal [totalidad].

Por otra parte, no es menos evidente de suyo que en el FDC puedan encontrarse los mismos elementos respecto al SIT, pero también con muchas restricciones desemejantes en relación a él: se pregunta, ¿la unidad del yo proviene del yo absoluto [*numen*] o de otra clase de yo [trascendental]? En el SIT, las actividades [ideal-real] ausentes de limitación son un mismo yo, de manera que de él proviene la unidad, pues él es uno que no puede ser sin *ser* múltiple o real, por tanto, en y por lo uno es exigida la unidad de las series sucesivas del yo, o sea, la unidad del yo le viene *exigida* del yo absoluto [sólo resuelta al final], lo *uno* llega a ser *unidad*.

Ya puede adivinarse la respuesta por parte del FDC: si el yo absoluto [*numen*] no penetra ni aparece en ninguna finitud, es lo Uno = Uno [una acción incondicionada e incomprensible]. No se da, como en el SIT, la unidad exigida por el sujeto “absoluto” uno, sino más bien, dado que en el yo es puesta toda la realidad [yo de la categoría de realidad] consiguiendo con ello que todo lo que no sea puesto en el yo sea no-yo [acción de negación], es en el yo donde ambos divisibles adquieren unidad, es decir, sólo en *el yo formal de la divisibilidad* se da la *unidad exigida* por el yo o acción de la realidad, siendo muy distinto, lejano pero condicionado por el yo absoluto. En suma, por una parte, lo Uno, por otra parte, el yo [categoría de realidad] que *exige* unidad en el yo [divisibilidad] en virtud de la partición con el no-yo [negación]. Por otro lado, mediante la divisibilidad, la determinación, y el principio de fundamento se hace posible lo plural de los opuestos y los idénticos, por la forma conciliadora de los opuestos en el concepto de la divisibilidad [con el contenido de sus divisibles yo – no-yo], y justamente en la medida en que es puesto cada opuesto como idéntico a su opuesto por el fundamento de relación o un identificar opuestos, y al ponerse cada idéntico como opuesto a su idéntico por el fundamento de distinción o un oponer idénticos [pluralidad del yo y no-yo]. Por último, en una de las proposiciones contrarias contenidas en la proposición del primer teorema se deduce la totalidad: “diciendo: ‘el yo se determina a sí mismo’, se atribuye al yo la totalidad absoluta de la realidad [...] él pone toda realidad como un *quantum* absoluto. No hay otra realidad fuera de ésta”.³⁸ Es decir, primero el yo determina la realidad, y luego se determina a sí mismo como *quantum* [o pone la realidad como divisibilidad], de modo que así el todo de realidad puede contraponerse al todo

³⁸ FDC, 77, FSW I, 130.

de la negación, pero estando en éste [totalidad]. De aquí que este yo que se determina en parte y en parte es determinado encuentre identidad en la determinación recíproca, como se anunció en el punto anterior.

XVIII

El SIT divide la filosofía teórica en tres “épocas”: 1) un dirigirse de la sensación originaria a la *intuición* productiva, 2) otro de la *intuición* productiva a la reflexión, 3) y por fin de la *reflexión* al acto absoluto de voluntad. Las tareas epocales son: cómo el yo se intuye como limitado y cómo el yo se intuye como sintiente [primera época], cómo el yo se intuye como productivo [segunda época], y cómo por fin surge el objeto externo fuera de la conciencia [tercera época]. Se ha analizado y cotejado el cuadro categorial de la *cualidad* y la *cantidad*; la última exposición del SIT explicaba y cotejaba con el FDC las primeras dos síntesis [contenidas en la primera época], la de la sensación –sentido, y la del yo sintiente; este es el camino que han seguido los últimos puntos. Ahora se continúa con la exposición del SIT y el cotejo con el FDC.

El yo sintiente ideal se limita porque determina la limitación [activo], o sea, porque limita es limitado [pasivo] y viceversa: una actividad del determinar ideal real a la vez. La cuestión es saber cómo el yo se intuye a sí mismo como sintiente [drama de la primera época y principio de la segunda], pues con la acción sintética del determinar es sólo *sintiente todavía sin intuirse* como tal. La acción del determinar da lugar a los contrarios actividad y pasividad [fue lo último que se afirmó]. La actividad del determinar ideal superadora del límite se hace ahora objeto [pues se ha limitado] en cuanto opuesta a la actividad real que no va más allá del límite, o sea, hay una tercera actividad del yo por la que se intuye a sí mismo como ideal y real, esta tercera actividad en cuanto es ideal es sintiente, en cuanto es real es sentida, y la tarea queda mejor especificada: “cómo el yo se intuye en cuanto sintiente podría expresarse también así: cómo el yo llega a ser ideal y real en una y la misma actividad”.³⁹ El tercer yo es actividad productora de pasividad y actividad fijada por determinación recíproca: las determinaciones se invierten, la pasividad (actividad real o lo sentido) en actividad (actividad ideal o sintiente), y la actividad en pasividad. El yo es ahora límite y el límite real es ahora yo, el yo ideal ahora trasmutado en límite real es por ello fundamento de la limitación, es la cosa en-sí, mientras que el límite real es converso en yo y por tanto en yo en-sí. La cosa en-sí [sintiente] y el yo en-sí [sentido] son productos de aquél tercer yo productor ideal-real intuyente de ello o de sí.

³⁹ SIT, 225, SW III, 420.

Se ha dicho que la determinación recíproca es, en el FDC, la cantidad de negación o realidad del yo determinada por la cantidad de negación o realidad del no-yo, y viceversa. De esta síntesis surgen las proposiciones contradictorias: para la *primera* recíprocante “el yo es determinado por el no-yo”, las proposiciones el no-yo anula realidad en el yo, y por ley de reciprocación, el no-yo ha de tener la misma parte de realidad que el yo, mas el no-yo es opuesto al yo, y por tanto, “todo no-yo es negación, no tiene ninguna realidad en sí”,⁴⁰ de modo que presuntamente el no-yo tiene y no tiene realidad. Ambos contrarios encuentran unidad en la síntesis de *causalidad*: el no-yo tiene y no tiene realidad, o bien, el hacer [hacer / *Thätigkeit* = actividad opuesta a *Leiden* / padecer] debe ser anulado en el yo y ser puesto un padecer. Para preservar la totalidad de realidad en el yo que padece se le transfiere al no-yo un igual grado o cantidad de hacer, el no-yo tiene realidad cuando el yo padece [pero en sí no tiene realidad]. “El término al que se atribuye el hacer y no, en esta misma medida, el padecer, se llama la causa”,⁴¹ mientras el elemento del padecer es el efecto [vinculación de ambos es efectuación]. Para la *segunda* recíprocante “el yo se determina a sí mismo” surgen los siguientes contrarios: si es determinante el yo es activo, si es determinado es pasivo, el yo es agente y paciente a la vez, el yo debe determinar por el hacer [realidad] su padecer [negación] si acaso es determinante por sí y también determinado. En el yo es puesto el padecer porque este es sólo un mínimo *quantum* del hacer en general o totalidad absoluta de realidad, la posición de un *quantum* determinado de hacer es una disminución del *quantum* total, de modo que hacer y padecer son una misma cosa:

el yo es sustancia en tanto que es considerado como el ámbito total, absolutamente determinado, que abarca toda realidad [hacer en general o reciprocación universal]. El yo es accidental en tanto que es puesto dentro de este ámbito en una esfera que no es absolutamente determinada [reciprocación hacer-padecer].⁴²

La *relación* como *tercer cuadro* de las acciones *intuyentes a priori* llevadas a cabo por Schelling en su *pensamiento* trascendental brota por sí. En el SIT: determinación recíproca sin causalidad ni sustancialidad sino ejecutada sobre una actividad y una pasividad, posteriormente, en el yo en-sí y la cosa en-sí. En el FDC muy distinto: primero causalidad, luego sustancialidad, ambas a las que son aplicadas la determinación recíproca [relación]. En este punto, Schelling aplica la reciprocación a 2 proposiciones y más tarde a otras 2, Fichte a 4 proposiciones a la vez.

⁴⁰ FDC, 80, FSW I, 133.

⁴¹ FDC, 84, FSW I, 137.

⁴² FDC, 89, FSW I, 143. Corchetes míos.

XIX

No es posible seguir cotejando la exposición del SIT *a la par* con el FDC. Lo que en el SIT continúa es la deducción de la intuición productiva encargada de la deducción de la *materia*, lo que en el FDC continúa y con el fin de limitar la cuestión no será expuesto.

En la actividad productora e intuyente están los opuestos yo en-sí [actividad real] y la cosa en-sí [actividad ideal] reciprocadas. El yo se intuye a sí en esta oposición; la cosa en-sí, dado que es el yo ideal, es actividad, y el yo en sí es igual actividad, ambas unificadas en el fenómeno de la cosa, producto en el que más tarde se muestra la huella de ambos contrarios, pues aunque no se aniquilan tampoco se unifican del todo, sino que se equilibran ahora como dos actividades infinitas contrapuestas, una positiva [la del yo en-sí] y otra negativa [la de la cosa en-sí] en un mismo sujeto-yo intuyente; mismas que más tarde y como condición de la intuición aparecen equilibradamente bajo un común producto finito en reposo sin que ambas actividades dejen de ser actividades, o sea, sólo apareciendo en un reposo equilibrado ahora como fuerzas, una infinita de expansión concentrada en el producto finito y una infinita de atracción que retiene a la expansiva en cuyo encuentro será constituida la *materia*.⁴³

Podría cotejarse la *intuición productiva* del SIT con la *imaginación productora* del FDC [ubicada en la última parte del teorema teórico], ¿y en qué medida? Únicamente en esta: en el SIT la intuición productiva produce no-yo, en el FDC la imaginación productora produce igualmente no-yo. Esta simplísima identidad en ambos sólo es cumplida bajo la debida comprensión de que la imaginación productora del FDC se diferencia esencialmente de la intuición productora del SIT en lo siguiente: 1) en el FDC se *supone* ya la materia, en el SIT la productividad de la intuición es la materia. 2) La deducción de la materia en el SIT se encuentra ligada y ensamblada con su filosofía de la naturaleza, pues los momentos y direcciones de las fuerzas de la construcción de la materia se corresponden con la expansión de sus tres dimensiones indicadoras de un proceso *a priori* natural: longitud = magnetismo, anchura = electricidad, grosor = proceso químico, el proceso *a priori* de la naturaleza en la que se reconoce esta triplicidad de fuerzas es el galvanismo;⁴⁴ por otro lado el FDC deduce materia a partir de las proposiciones contenidas en la síntesis de la actividad independiente como síntesis recíproca de la causalidad y la sustancialidad cuya fijación queda resuelta al final del teorema

⁴³ Ver SIT, 236-247, SW III, 432-444

⁴⁴ Ver SIT, 247-252, SW III, 444-450

teórico, una materia para el yo, del yo y por el yo. 3) Por lo tanto, las determinaciones recíprocas teóricas del FDC como las de sustancia, accidente, causa y efecto, son aplicadas en el SIT no antes ni durante la deducción de la materia [no así en el FDC], sino después [como igualmente sucede en el FDC, pues la materia se realiza en diversos modos de acciones recíprocantes]. 4) La actividad productiva del SIT trata de un intuyente, y comienza con uno, pero la imaginación productora en el FDC inicia [la tesis de la síntesis de la imaginación] con una actividad del yo que pone un miembro subjetivo y lo opone a uno objetivo,⁴⁵ y que sólo más tarde y mediante su síntesis completa dará lugar al intuyente y lo intuido en la representación como tal.⁴⁶ 5) Para el SIT, la intuición productiva trata sobre cómo llega la pasividad a la inteligencia del yo como producto intuido de este sin ser consciente de tal, sin que esto quiera decir, además, que se ha logrado deducir el objeto para las representaciones ni a estas mismas [conciencia empírica], pues precisamente la síntesis de esta intuición debe dar cuenta todavía en la siguiente época de su propia deducción; sin embargo, en el FDC la deducción de la síntesis de la imaginación debe dar lugar inmediatamente, por medio de una nueva evaluación y transformación de sus contrarios, a la deducción de las representaciones y a la vida de la conciencia en general.⁴⁷ 6) Pregúntese, por último: si la intuición con realidad en el FDC ocurre con posteridad a la síntesis de la imaginación ¿es de este modo tal intuición asimilable con la intuición productiva del SIT? Evidentemente no, pues lo que deduce la imaginación en tanto intuición en el FDC es el entendimiento, el cual sólo es deducido en el SIT una vez deducida la conciencia empírica que es posterior a la intuición productiva. Todo intento de análisis sobre las identidades entre la intuición productiva del SIT con la imaginación productora del FDC ha de tener que descansar en algunas de las precedentes precisiones volviéndose así él mismo impreciso.⁴⁸

XX

Después de la intuición productiva [fin de la primera época], la tarea del SIT es la pregunta de cómo el yo se intuye a sí mismo ahora como productivo [segunda época], y al finalizar esta, cómo surge fuera de la conciencia el

⁴⁵ Ver FDC, 137, FSW I, 210

⁴⁶ Ver FDC, 148-149, FSW I, 226-227

⁴⁷ Ver FDC, 148, FSW I, 226.

⁴⁸ Para una excelente comparación de la acción de la imaginación en *todo* el sistema trascendental de Schelling respecto del de Fichte: FINDLER, *A Sketch of Schelling's Appropriation of the Kantian Imagination in the System of Transcendental Idealism: Schelling's Divergence from Fichte*, in ASMUTH, C.; DENKER, A.; VATER, M. (Comps.), *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel / Between Fichte and Hegel*, Bd 32, B. R. Grüner, 2000, pp. 41-54.

objeto externo [tercera época]. Pierde aquí el SIT relevancia y potencia comparable respecto al FDC.

Schelling habla de tres potencias en la intuición: “la simple, sustrato material (*Stoff*), que es puesta en ella [en la intuición] por la sensación, en segunda, la materia (*Materie*), que es puesta por la intuición productiva, (y) finalmente la tercera, que está señalada por la organización”.⁴⁹ En el paso de las dos primeras potencias a la tercera el SIT deduce propia y *directamente* la primera categoría, la de *relación*. No quiere esto decir que lo anteriormente cotejado [los cuadros de la cualidad, cantidad y relación] no sean categorías, o que la relación se repita dos veces, etc. Schelling llama categoría a los “modos de acción [o de la inteligencia absoluta] por los que nacen los objetos mismos”;⁵⁰ si, pues, los tres primeros cuadros de las acciones del yo no dan lugar a objetos empíricos –no todavía–, entonces no son categorías; pero si, no obstante, se consideran tales cuadros de acciones como condicionantes *indirectos* para aquellas categorías por las que nacen *directamente* los objetos empíricos, como en efecto lo son, entonces son categorías, y así se han considerado. Aquella categoría *directa* –no *indirecta*– por la que nacen los objetos fuera de la Inteligencia (sin ser consciente de ello aún) es la de relación como paso a la tercera potencia de la intuición [organismo]. Mas no solamente precede a la categoría *directa* de relación las tres categorías *indirectas*, sino que a estas se le agrega una cuarta, la de *modalidad*. En efecto, de la síntesis sujeto [intuición productiva] y de la síntesis objeto [materia y sus dimensiones] surgen distintas y variadas acciones contrarias por las que se deduce la intuición externa [espacio] y la intuición interna [tiempo], por las que son además dadas categorías como “contingencia / posibilidad” y “necesidad” [empero, sin la de “existencia”] para la posterior deducción del objeto sensible, como se dijo, por medio de la relación.⁵¹ Esta categoría de relación [directa] configura el objeto externo [el *factum*]: mediante la relación de la sustancia y el accidente se determina un único objeto, por la de causa y efecto se determina la pluralidad de objetos, y por la determinación recíproca la pluralidad adquiere unidad en un único objeto, y así el objeto es para el yo sustancia, accidente, causa y efecto [fijación de la sucesión].⁵² Esta síntesis, pues, abre la acción orgánica como tercera potencia [resto de la segunda época] en donde el yo se intuirá a sí mismo como productivo.

⁴⁹ SIT 296, SW III, 496. Corchetes míos.

⁵⁰ SIT, 273, SW III, 471.

⁵¹ SIT, 258-268, SW III, 456-466.

⁵² SIT, 279, SW III, 477-478.

XXI

En el SIT la categoría de *relación* como modo de acción de la intuición de la inteligencia absoluta produce *factum*, y en cuanto producido deja de ser inteligencia absoluta para ser inteligencia o yo empírico. El punto límite que diferencia la productividad inconsciente [*inteligencia absoluta sin tiempo o eterna*] de la que ha de llegar a ser consciente es el tiempo, *conciencia empírica* en la que las sustancias y la sucesión son fijadas en un único objeto, en la que todas las sucesiones de las representaciones quedan fijas.⁵³ Considérese primero al *objeto empírico fijado y externo* [coexistencia y simultaneidad] por la acción de relación del SIT. Considérese ahora al FDC en la solución de esta misma tarea como *fijación* de la sustancia, causa, efecto y accidente: lo cierto es que esta fijación no se da *en el objeto* como en el SIT, sino entre algo subjetivo y objetivo recíprocados, el sujeto puesto por el yo contrapuesto al objeto son fijados por la sustancia haciendo por ello a todo lo finito idéntico a sí mismo en *la mera determinabilidad* [sustancia] opuesto a lo infinito objetivo y cuya “oscilación pendular” es la síntesis de la imaginación,⁵⁴ tampoco la fijación se da en el tiempo sino antes de su deducción y de cualquier nombramiento suyo como parte más bien de la vida de la conciencia [representaciones], ni se fija un objeto externo, sino que se deduce la exterioridad misma. La sustancia es en Fichte absolutamente una relación [reciprocación] y una relación es absolutamente la sustancia,⁵⁵ mientras en Schelling la sustancia es primero espacio o intuición externa para ser aplicada al objeto en la fijación de las sucesiones de la representación mediante la acción de relación. El hecho de que en Schelling la sustancia sea *objeto* mediante *relación*, y en Fichte absoluta *reciprocación*, hace de la posición de aquél según la de éste un *realismo* con un sustrato especial de realidad [justamente lo que evitaba el segundo], este sustrato real no es otro sino el de la organicidad del yo intuyente de su productividad [la inteligencia productora – producto como causa y efecto de sí],⁵⁶ la naturaleza que al suponer *un soporte fijo y objetivado* en las sustancias y los accidentes es

⁵³ SIT, 285, SW III, 484. El tiempo es deducido en proposiciones *anteriores* como el “sentimiento del presente” o el “sentimiento de sí mismo” (SIT, 267, SW III, 466), y con él el yo comienza a ser una conciencia empírica contrapuesta a un objeto, aunque todavía un objeto no determinado por la relación como aquí [un *factum*]. Para un análisis comparativo entre Schelling y Fichte sobre la acción del tiempo consúltese SCHNELL, A., *La déduction du temps chez Fichte et Schelling*, Bd 17, Ergon Verlag, 2010, pp. 107-118.

⁵⁴ Ver FDC, 141, FSW I, 216.

⁵⁵ “Conciliados sintéticamente, los accidentes dan la sustancia; y lo que únicamente hay contenido en ella son los accidentes; analizada la sustancia, da los accidentes; y al término de un análisis completo no queda de la sustancia nada más que los accidentes. No hay que pensar en un sustrato permanente” (FDC, 134, FSW I, 205). La sustancia es la totalidad de una *relación* y no una *realidad*, por eso no hay sino reciprocación, jamás un soporte o sustrato especial y fijo como realidad.

⁵⁶ Ver SIT, 291, SW III, 490.

asimilable en un “pasado trascendental” de sus productos tiéndola por eso de dogmática; pero en el FDC lo finito [sujeto-objeto sustancia] es opuesto a lo infinito [objetivo], sintetizados por la imaginación y vueltos a deducir por ella con *nuevos* elementos en la deducción de las representaciones como lo *real efectivo*. Por ello, lo que es *factum* es absolutamente distinto en ambos: en el SIT es aquello deducido por la determinación del objeto mediante la categoría de relación [directa], en el FDC es *todo* el pensamiento del primer teorema hasta *antes* de la deducción de las representaciones.⁵⁷

De aquí una séptima razón para no cotejar la intuición productiva del SIT con la imaginación del FDC: pues mientras en el FDC *factum* es toda pensabilidad de lo teórico hasta la síntesis de la imaginación [después de esta no se trata más de un *factum* sino de un *datum*], la intuición productiva es en el SIT deducida antes de todo *factum* y en la inteligencia eterna.

XXII

Una vez establecido cómo el yo se intuye como productivo en la organización, el SIT se encuentra autorizado para deducir la reflexión. Las 3 potencias anteriores aún no se diferencian con conciencia, aunque ya se haya deducido la conciencia empírica no es todavía consciente de sí, es una con su producto, o sea, la intuición y su producto deben ahora separarse, lo que antes era un producir *necesario* [sin ser consciente] ahora debe ser un producir *libre*. La conciencia de las representaciones externas se condiciona por la afección orgánica, y el intuyente del organismo logra *separarse* de su producto mediante una abstracción por la que surge el objeto opuesto al concepto y por la que, mediante otra serie de acciones, se da lugar al esquema trascendental que intuye el concepto como regla para producir el objeto trascendental o general que es, a su vez, intuido externamente en el espacio por efecto de una mediación entre el sentido interno y externo. El esquema trascendental es tiempo o línea en magnitud extensiva mediador del concepto y la intuición, y así, por medio del esquema y su relación con el concepto y la intuición se deducen las categorías para el objeto, primero relación [no una relación *directa* para la deducción del objeto empírico, ni *indirecta* en la deducción antes de tal objeto, sino *en* el objeto], luego cantidad, cualidad y por último modalidad.⁵⁸

Por eso, es un flagrante error afirmar que en el FDC no hay categorías de modalidad sino solamente como modos de la representación: “las categorías

⁵⁷ Ver FDC, 146, FSW I, 223.

⁵⁸ Ver SIT, 315-326, SW III, 516-527.

modales son deducidas como modos en que el objeto se presenta al sujeto en la representación. De allí que su lugar en el sistema sea el de la Deducción de la representación".⁵⁹ En realidad, la modalidad comienza cuando Fichte deduce la divisibilidad del tercer principio condicionado como necesidad [necesidad de la forma de la ciencia y unidad suprema necesaria de la totalidad de los hechos del yo], la contingencia o posibilidad [en la exclusión del objeto para la deducción de la antítesis de la imaginación productora, antes, pues, de su misma síntesis y por tanto mucho antes de las representaciones],⁶⁰ y la existencia o lo real efectivo de las determinaciones de la vida de la conciencia representacional *a partir de* la función de la imaginación reproductora [*modalidad*]. Sin estas acciones categoriales modales del *pensamiento* el FDC no hubiera podido jamás deducir en la representación este mismo y propio cuadro en el *entendimiento*, por lo que deben de separarse rigurosamente y con cautela las categorías de la intuición, del pensamiento y del entendimiento.

XXIII

Corolarios:

1. El yo=yo del FDC es Ser absoluto, lo Uno puro; mientras que el yo=yo absoluto del SIT es panteísmo, lo uno en todo y todo en lo uno [II-IV].

2. Las primeras proposiciones de las deducciones intermedias del SIT y el FDC [lo dado entre el yo=yo y el inicio teórico] son equivalentes en lo que respecta a su formulación y función, pero no en cuanto al contenido ni en cuanto a su jerarquización conceptual [V-X].

3. Por las primeras proposiciones de las deducciones intermedias ambos obtienen una síntesis absoluta. Pero en el FDC, la síntesis absoluta se posiciona en el tercer principio incondicionado en contenido, en el SIT a partir de las direcciones contrapuestas del yo=yo y su limitación [XI].

4. Por las primeras proposiciones de las deducciones intermedias ambos obtienen una síntesis suprema. En el FDC la forma de la ciencia se funda en la síntesis suprema, y el sistema teórico es abierto por una proposición contraria [primer teorema] contenida en la síntesis suprema. La síntesis suprema del SIT también funda la forma de la ciencia, pero su sistema teórico es abierto por esta misma síntesis. Para ambos la ciencia teórica consiste en explicar la

⁵⁹ ACOSTA, E., "La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95", *Revista de Filosofía: Aurora*, 2015, p. 706.

⁶⁰ Ver FDC, 133, FSW I, 203-204.

limitación en el yo, aunque sobre distintas acciones y direcciones yoicas, y distintas distribuciones de realidad [XII-XIV].

5. Las categorías de la cualidad [realidad, negación, limitación] dadas en las deducciones intermedias son en el FDC de carácter intuitivo, en el SIT son dadas por el pensamiento, ambos con la misma función, pero distinto contenido y distribución categorial [XV].

6. La primera síntesis de la proposición inaugural de la filosofía teórica del FDC es la determinación recíproca. La del SIT, en cambio, es la síntesis suprema que abre dos contrarios –equivalentes en su función a los teoremas del FDC–, y cuya primera síntesis es la sensación, que luego da lugar a dos contrarios más, sintetizados en la acción del determinar. Por lo que la categoría o acción de determinación es deducida en la segunda síntesis teórica del SIT, mientras en el FDC se deduce antes del inicio teórico [XVI].

7. Las categorías de la cantidad [unidad, pluralidad, totalidad] del FDC son dadas por el pensamiento [ya no por la intuición], así como en el SIT, pero en aquél se encuentran en el inicio de la filosofía teórica, mientras que en éste todavía en las deducciones intermedias [XVII].

8. La acción de relación del SIT implica la reciprocación de los contrarios la actividad-ideal en pasividad-real, y viceversa, productos de la acción del determinar, y unificados en una actividad productora ideal-real. De aquí que la acción de relación en el SIT es sólo la determinación recíproca, mientras en el FDC, de la síntesis de determinación recíproca surgen dos contrarios recíprocados, el primero con dos proposiciones contradictorias se unifica en la casualidad, y el segundo con dos contrarios más, en la sustancialidad [XVIII].

9. La intuición productiva del SIT no es en modo alguno comparable con la imaginación productora del FDC, con excepción de la simplísima, vacía y nula semejanza de que en ambas se *produce* no-yo [XIX].

10. Las categorías del SIT pueden considerarse según su relación indirecta [inteligencia eterna], directa [conciencia empírica] y esquemática trascendental [reflexión libre] respecto de la constitución del objeto empírico. Según la época del SIT pueden considerarse acciones dinámicas [relación-modalidad] y matemáticas [cualidad-cantidad]. Únicamente las categorías de cualidad, cantidad y relación como modos de la intuición de la inteligencia eterna son comparables con el FDC [XX].

11. Para el SIT, la sustancia recíprocada con los accidentes son fijación que constituyen la posición de un *único objeto* bajo un sustrato [organicidad y pasado trascendental / naturaleza]; para el FDC, la sustancia es *pura reciprocación* sin un sustrato permanente de los accidentes, es completitud de *rel-*

ación y no de *realidad* u objetividad [tensión sujeto-objeto (finito) objetiva (infinita), resuelta en la imaginación]. En el SIT la sustancia y los accidentes son objetivados mediante la relación, en el FDC meramente recíprocos [XXI].

12. En el FDC las acciones *a priori* son de la intuición, pensamiento y entendimiento, en el SIT son sólo del pensamiento y el entendimiento [XXII].

Lemas:

1. El SIT y el FDC son cotejables por la intuición intelectual [corolario 1], por sus deducciones intermedias [corolarios 2 al 5], y por el inicio de la filosofía teórica [corolarios 6 al 8], no obstante, sólo *nominalmente y funcionalmente*, regulado según un *orden vacío*, pues nunca cotejables, en cambio, por el *contenido*, ni por la *forma*, ni por su *distribución jerárquica categorial* [corolarios 1 al 8].

2. Más allá del inicio teórico y hasta el final de este, el FDC no puede ser cotejable, y esto según diversas acciones del SIT, entre ellas la intuición productiva, el concepto de sustancia, y el orden, forma y contenido del proceder trascendental [corolarios 9 al 12].

3. Aunque la tarea y principio de ambos sistemas se anuncie como lo mismo, o su desarrollo y acciones funcionen de manera semejante, en estricto sentido, es decir, *científicamente* en cuanto a la *articulación y contenido performativo del sistema*, no se realiza nunca lo mismo en ninguno de los dos y, por tanto, rigurosamente no se *dice* nada igual. Se trata de dos sistemas radicalmente distintos e inconciliables [corolarios 1 al 12].

4. El sistema de Schelling de 1800 no es, desde el punto de vista del FDC, una filosofía trascendental, pero aquél tampoco necesita serlo pues sus principios, aunque autonombrados como trascendentales, no pretenden ser cerrados en esa esfera tal y como lo constata su *contraparte* la elaboración de la filosofía de la naturaleza. La filosofía trascendental de Schelling no es trascendental en el sentido empleado por Fichte, sino una filosofía dogmática, y desde el propio punto de vista del SIT, se trata de una trascendentalidad que permite el rebasamiento del horizonte formal a partir del idealismo material de la naturaleza –jamás autorizado por la DC–. Ambos idealismos, cuya ígnea luminosidad capta, abrasa y consume la atención en nuestra mirada, se revelan cual dos inéditos gigantes astros con propia trayectoria, divinos clamores en regiones altísimas distintas de dos visiones incompatibles de absoluto y teoría pura de la conciencia [lemas 1 al 3].

Referencias bibliográficas

- FICHTE, J., [GA] J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth, E. Fuchs y H. Gliwitzky (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964-2012.
- FICHTE, J., [FSW] *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, I. H. Fichte (ed.), Berlín: De Gruyter, 1971.
- Traducciones y abreviaturas:
- FICHTE, J. G., *Reseña de Enesidemo*, edición de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Ediciones Hiperión, 1982.
- FICHTE, J., [FDC] *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794), traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- FICHTE, J., [DC1811] *Doctrina de la ciencia de 1811*, traducción de Alberto Ciria, Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- SHELLING, [SW] *Schellings Werke*, ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965.
- Traducciones y abreviaturas:
- SHELLING, [SIT] *Sistema del idealismo trascendental*, edición de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Anthropos Editorial, 2005.
- ACOSTA E., "La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95", *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, vol. 27, núm. 42, pp. 689-709, 2015, DOI: 10.7213/aurora.27.042.DS03.
- FINDLER, R., *A Sketch of Schelling's Appropriation of the Kantian Imagination in the System of Transcendental Idealism: Schelling's Divergence from Fichte*, in ASMUTH, C.; DENKER, A.; VATER, M. (Comps.), *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel / Between Fichte and Hegel*, Bd 32, B. R. Grüner, 2000, pp. 41-54.
- HEGEL, G., *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, edición de Ma. Del Carmen Paredes Martín, Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- JANKE, W., *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín: De Gruyter, 1970.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de José del Perojo y José Rovira Armengol, Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- LAUTH, R., *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 21, H. 3, 1967, pp. 341-367.
- LAUTH, R., "Philosophie transcendente et idéalisme absolu", *Archives de Philosophie*, vol. 48, núm. 3, 1985, pp. 371-384.
- LAUTH, R., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH und Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1987.
- LAUTH, R., *Schelling ante la Doctrina de la ciencia*, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008.
- SCHNELL, A., *La déduction du temps chez Fichte et Schelling*, Bd 17, Ergon Verlag, 2010, pp. 107-118.
- SCHNELL, A., *Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings*, EuroPhilosophie Éditions, vol. 1, 2017, pp. 1-9.

La reivindicación de una ética existencial desde la perspectiva filosófica de Benjamin Fondane

The Revindication of an Existential Ethics From the Philosophical Perspective of Benjamin Fondane

CATALINA ELENA DOBRE¹
Universidad Iberoamericana
katalina.elena@yahoo.com.mx

RESUMEN

La filosofía existencial de Benjamin Fondane gira alrededor del concepto de “conciencia infeliz”, a través de la cual el filósofo trató de recuperar las lágrimas ante la tiranía de la razón; el sufrimiento ante las certezas, la fe ante la ciencia; dando continuidad a las ideas de Kierkegaard, de Shestov o de Nietzsche, a los que consideraba sus maestros espirituales. Partiendo de los rasgos de esta filosofía existencial, caracterizada por la vivencia de un hiatus interior de la conciencia subjetiva, nos proponemos plantear la posibilidad de una ética existencial. Fondane nunca escribió una ética, pero detrás de su obra existe una profunda inquietud en este sentido que la expresa en diálogo con Kierkegaard, Shestov o Nietzsche, filósofos que se atrevieron crear una “transvaloración de los valores”; es decir, pensadores que se atrevieron cuestionar el significado profundo y verdadero de una vida ética.

Palabras clave: filosofía existencial, conciencia infeliz, desesperación, ley, razón, fe, ética existencial.

ABSTRACT

Benjamin Fondane's existential philosophy turns around the concept of “unhappy consciousness” through which the philosopher tried to recover the tears before the tyranny of reason; the suffering before certainties, the faith before science; giving continuity to the ideas of Kierkegaard, Shestov or Nietzsche, whom they considered to be his spiritual teachers. Starting from the features of this existential philosophy characterized by the experience of an interior hiatus of subjective consciousness, we propose to raise the possibility of an existential ethic. Fondane never wrote an ethics, but behind his work there is a deep concern in this sense that he expresses in dialogue with Kierkegaard, Shestov or

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7929-8572>

Nietzsche, philosophers who dared to create a “transvaluation of values”; that is to say, thinkers who dared to question the deep and true meaning of an ethical life.

Keywords: existential philosophy, unhappy consciousness, despair, law, reason, faith, existential ethics.

Introducción

Benjamin Fondane poeta, ensayista, filósofo crítico de teatro y cine; en otras palabras, uno de los pensadores de las vanguardias del inicio de siglo XX, prácticamente olvidado, crea un pensamiento que gira en torno a la idea de conciencia infeliz debido a una ruptura que los filósofos trataron de ignorar.

Animado por la lectura de sus maestros espirituales como Kierkegaard, Nietzsche y Shestov, quiere derrumbar muros, quiere liberar al hombre de las cadenas de la necesidad y también quiere recuperar lo sagrado y la libertad. Aunque continúa de alguna manera la labor de Shestov, en cuya presencia se inició en filosofía, Fondane tiene un alma de poeta, y desde esta perspectiva mira la existencia, creando una filosofía que quiere dar una esperanza a esta conciencia moderna e infeliz.

Si su mentor, el filósofo Lev Shestov, fue el creador de una filosofía de la tragedia, Fondane nos comparte en su escritura qué significa y por qué es importante la filosofía existencial. Para responder a estas preguntas, Fondane parte de la premisa que muchos otros ignoraron, de que en su vivencia el ser humano se tropieza realmente con resistencias internas y espirituales; es decir, se enfrenta con una realidad que muchas veces es sumamente adversa. Estaba convencido de que en cada ser humano se da así una batalla profunda entre las inquietudes racionales y las vivencias irracionales (por ejemplo, la fe) y esto hace que la existencia sea muchas veces conflictiva y dolorosa; y, por lo mismo, no entendía por qué durante siglos las funciones vitales de nuestra existencia siempre han sido consideradas como negativas, o como antivales.

Se propone, por lo mismo, recuperar con mucha fuerza el sentido de esta filosofía existencial, en la cual la primacía la tienen las lágrimas antes que la razón; el sufrimiento antes que las certezas, la fe antes que la ciencia; en otras palabras, una filosofía en contra de los modernos procesos de masificación e institucionalización. Afirmaba, en uno de sus ensayos, que precisamente, la “ausencia de un pensamiento existencial en los programas éticos, sociales y

políticos han contribuido a la corrupción de la libertad y a una enorme mascarada de hombres”.²

Benjamin Fondane nunca escribió una ética, pero tenía profundas inquietudes y preocupaciones ante el peligro que ignoramos de la nivelación y el peligro de la fe ciega en la ley. Por lo mismo, el *objetivo* de este artículo es presentar la posibilidad de reivindicar una ética existencial entendida por nosotros como una tensión interior de la vivencia de la persona desde la lectura de Benjamin Fondane y desde el diálogo que tiene principalmente con Kierkegaard, pero que resuena entre varios pensadores del ámbito del pensamiento existencial, como son Shestov, Nietzsche o Dostoievski.

Para plantear la posibilidad de una ética existencial, primero analizaremos el significado de la filosofía existencial desde la postura de Fondane y de su lectura de Kierkegaard, y segundo, proponemos cómo se podría entender y cuáles son los rasgos de una ética existencial que parte del sufrimiento, de la agonía y de la desesperación.

1. La propuesta de la filosofía existencial de Benjamin Fondane

Fondane nace en Rumanía en 1898 en una familia judía con mucho renombre en el ámbito cultural de su ciudad natal, Iasi. En esta ciudad empieza su carrera de poeta y ensayista. En 1923 emigra a París donde, poco a poco, se va a integrar en los movimientos de la vanguardia francesa de tal modo que llegará a ser uno de los más importantes intelectuales con contribuciones en el ámbito del cine (arte), poesía y filosofía. Se comenta que fue un surrealista renegado por el Surrealismo, porque tuvo la valentía de criticar este movimiento tan famoso en la época; así como fue un admirador del Dadaísmo y de su representante más importante, Tristan Tzara. Es también el primero en celebrar la genialidad de Proust y de los pocos que lograron entender la esencia del arte de Constantin Brâncusi, el creador del arte moderno.

Durante su vida fue elogiado por figuras muy importantes de la cultura francesa y europea, como Jean Cocteau, Lev Shestov, Andre Gide, Cioran, y fotografiado por Man Ray (el fotógrafo más famoso de la *avant-garde* francesa). El pensamiento de Fondane se caracteriza por un tipo de diversidad intelectual manifestada en el ámbito de la filosofía, el teatro, el cine, la literatura. Julia David habla de un Fondane que se desdobra en múltiples facetas, a pe-

² FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: Hermida Ed, 2019, p. 228.

sar de guardar su identidad: “Debajo de las intermitencias del ego, aquí hay una y la misma cara; bajo la polifonía de talentos –poeta, filósofo, traductor, talmudista, historiador de las ideas...– aquí hay una y la misma voz; bajo las máscaras de múltiples identidades, aquí hay una y la misma historia”³.

Debido a estas identidades, Fondane crea una obra única en la cual no hay una continuidad lineal, un desarrollo lógico, sino que se trata de un ir y venir, un pensar de tensión, de suspiros y vacilaciones; pero siempre se regresa a “su casa” –a la *poesía*– como Ulyses que regresa a su Ítaca. Nunca abandonó su alma de poeta, al contrario, hará de la poesía el punto clave del pensar existencial, así como se ve reflejado en su *Falso tratado de estética*. En su alma siempre han cohabitado el poeta/artista y el filósofo con un espíritu muy crítico, incisivo contra todo lo establecido.

No estudió filosofía, pero sí fue un autodidacta y fue precisamente el encuentro con el filósofo ruso Lev Shestov,⁴ en 1924, en París, que le abrió la puerta en el mundo de la filosofía. Estuvo en su compañía durante quince años, hecho que dio lugar a una peculiar relación intelectual y una estrecha amistad. Toda la vida, Fondane tuvo un gran aprecio para su amigo y maestro y como homenaje escribirá el libro llamado *Rencontres avec Lev Shestov* (*Encuentros con Lev Shestov*). A recomendación de Shestov, el poeta empieza leer a Nietzsche, a Schopenhauer, después a Husserl y a Heidegger. Con-

³ DAVID, J., “Benjamin Fondane et le paradoxe: une dissonance juive, en *L’Exode. Super flumina Babylonis en La Conscience malheureuse*”, *Cahiers*, núm. 13, 2010 en https://www.benjaminfondane.com/un_cahier-L_Exode%3Cbr%3ESuper_flumina_Babylonis%3Cbr%3ELa_Conscience_malheureuse-25-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).

⁴ Admirado por Martin Buber, Camus, Berdyaev o Cioran, Lev Shestov ha sido uno de los filósofos más importantes de la primera mitad del siglo XX. Desafortunadamente, la elite de la filosofía le ha hecho la injusticia de dejarlo olvidado, su pensamiento ha sido ignorado y hasta la fecha casi no es leído. Esto se debe, seguramente, por un lado, a que Shestov es un filósofo crítico, *a-sistemático*, que deconstruye la razón y el cientificismo y, por otro, a que su pensamiento es profundo, surgido de una experiencia íntima y personal que muy pocos tienen la paciencia de entender (recordar algunos datos biográficos). A Shestov no le interesaron ni el progreso ni las verdades racionales, sino el destino trágico del hombre. Shestov es el filósofo del despertar de la conciencia, de la lucha contra las evidencias, de la “revolución del corazón”. Y fue un visionario, ya que el abismo entre la ciencia y el alma humana se vuelve en nuestros días cada vez más profundo.

En la época de Shestov y Fondane, el positivismo, la ciencia eran lo que llamaba la atención de los filósofos e intelectuales. Es decir, representaban la cima de todo conocimiento, pero ambos deciden no dejarse engañar por su gran fuerza seductora. Sabían que la ciencia, con su pretensión de agrupar fenómenos y crear un sin fin de métodos, no ayuda con nada la existencia humana. La ciencia sólo necesita de una teoría y un juicio. Pero esto no significa poseer la verdad. La razón es la que apoya la ciencia para emitir juicios y pretende tener el control de la realidad. Se dan cuenta de que inclusive la filosofía, embriagada por este sueño, ha adiestrado a los hombres a someterse alegremente a la necesidad, volviéndose ella misma una empresa de seguros. Este deseo de “estar contentos, tranquilos”, es lo que preocupa a Shestov. Por lo mismo, para él, la filosofía será auténtica en el momento en que los filósofos se den cuenta de que hay preguntas imposibles de ser respondidas.

fesaba: “Shestov me obligó a leer a los filósofos de los que todos hablaban en aquellos tiempos, Husserl y Heidegger”.⁵ A través de Shestov, descubrirá también la filosofía de Kierkegaard y se adentrará más en la literatura rusa.

Su importancia radica en ser, junto con Nietzsche y Shestov, uno de los autores realmente atormentados por la ausencia de Dios en la cultura racionalista moderna, marcada por el positivismo. Fondane se destaca por su labor de deconstruir la cultura fundamentada en el *Lôgos* de los griegos, cuyas derivaciones –como el racionalismo moderno, la epistemología, la psicología, el conocimiento científico, el positivismo– han determinado la pérdida de una conexión original y sagrada con Dios. Fondane, igual que sus antecesores, apuesta por una lucha contra la racionalidad, contra el tiempo, contra la irreversibilidad, contra el progreso y la historia. Ya no se trata en su caso de la perspectiva de una tragedia moral o ética, sino, propiamente hablando, de una tragedia metafísica que tiene que ver con la lucha contra la finitud, como sostiene Olivier Salazar Ferrer.⁶

Considerando a Kierkegaard como el iniciador de esta filosofía existencial, que reivindica la existencia de un ser singular que vive en la finitud y grita por el dolor de saberse vulnerable, de vivir la angustia, esta filosofía implica la vivencia subjetiva de un ser humano que necesita el apoyo ante todo aquello que le ha sido hostil.

Aunque muchas veces la filosofía existencial se confunde con el existencialismo. Para Fondane, la “filosofía de la existencia” se forjó con ideas de pensadores como Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Shestov; autores que veían al ser humano como una criatura desdichada y confusa, tambaleándose al borde del abismo. A ellos se unen Shakespeare, Kafka y Dostoievski, que lograron ver en el fondo del alma humana: sus tensiones y sus lágrimas. La diferencia fundamental entre la filosofía existencial y el existencialismo es que la primera se fundamenta en la fe, mientras el existencialismo, en su estructura; así como lo pensó Sartre, era una filosofía sin Dios.

Para defender la idea de una filosofía existencial, Fondane divide entre dos vertientes este pensamiento: Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski y Shestov, creadores de un profundo filosofar que nace en el grito y en el sufrimiento; y la filosofía que “se llama a sí misma existencial” pero sigue siendo un pensar especulativo: Sartre, Heidegger, Jaspers. Dice Fondane:

⁵ FONDANE, B., *Rencontres avec Léon Chestov*, París: Ed. Plasma, 1982, p. 22.

⁶ Cf. SALAZAR FERRER, O., “Avant-propos”, en FONDANE B., *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013, p. 8.

Si nos fijamos en Kierkegaard, debemos reconocer que le costó cien años obtener el reconocimiento de los lectores, nadie reconoce todavía a Dostoievski como filósofo; a Nietzsche todos prefieren verle como un poeta o profeta, y a Shestov nunca han dejado de parecerse a aquella voz de la que se dice que clama en el desierto. Por otro lado, el siglo XX parece preparadísimo y muy bien dispuesto para recibir con los brazos abiertos a la nueva generación de filósofos existencialistas, que en su mayor parte han ido surgiendo de la escuela fenomenológica de Husserl [...]. Lo que explica el éxito inapelable de esta segunda generación de existencialistas es precisamente su retorno al orden impuesto por la filosofía especulativa.⁷

Es de apreciar la valentía de criticar a esta “segunda generación” porque siguen haciendo de la existencia un mero objeto del conocimiento, cayendo en el mismo círculo vicioso del pensar especulativo.

Fondane entendió que la polémica filosófica entre Søren Kierkegaard y Hegel –que gira en torno al tema de lo singular *versus* lo general, del movimiento lógico *versus* el movimiento real, de la historia y la fe –, había heredado al pensamiento filosófico una serie de inquietudes reales sobre el modo de actuar, pensar y ser del hombre. Desde Kierkegaard, el creador de una filosofía existencial, en adelante, los filósofos no pudieron ya ignorar la angustia, la repetición, la desesperación, la fe, el absurdo, categorías que harán una diferencia cuando se trata de comprender el sentido de la existencia. Al inicio del siglo XX, después también del remolino que representó el pensamiento intempestivo de Friedrich Nietzsche, se presentaba la necesidad de un nuevo modo de filosofar, de una reevaluación de la filosofía misma y de una transvaloración, como decía el mismo filósofo alemán.

Dada la crisis por la cual pasaba la filosofía, se hablaba de “un nuevo pensamiento” –como de hecho es el título de un escrito de Franz Rosenzweig–; se entreveía la necesidad de pensar la persona humana desde una nueva mirada: es decir, como un ser singular, “arrojado” en el mundo, que tiene que luchar desde la libertad para dignificarse, que tiene que gritar para ser escuchado, que tiene que enfrentar el absurdo y, a pesar de todo, tener fe y amar. Hay una revalorización de este ser singular y diferente que es el ser humano, cuya vida es una tensión interna de donde nace el dolor y el sufrimiento, pero también la alegría y la gratitud.

Kierkegaard fue para Fondane el primero en intentar cambiar el rumbo del pensamiento filosófico al someterlo al torbellino de la angustia. Por eso se identifica con el filósofo danés que tuvo la valentía de enfrentarse con el gigante Hegel. Desde la perspectiva de Kierkegaard, la existencia de uno mismo, de un

⁷ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, pp. 55-57.

ser singular que vive en la finitud y grita por el dolor de saberse vulnerable, de vivir la angustia, se transforma en el punto de partida del pensamiento. Y esto es el inicio de una filosofía realmente existencial: el grito, la angustia, la desesperación. La filosofía tiene que enfrentarse también al sufrimiento humano, no solamente andar especulando entre un concepto y otro. Afirma Fondane:

Se trata de un mundo sin Dios, un mundo donde hemos matado a Dios sin darnos cuenta, como señala Nietzsche; y sin darnos cuenta tampoco que durante este proceso ha nacido una nueva filosofía: la filosofía existencial. [...] La filosofía existencial no equivale a un abandono del conocimiento, y en ningún momento nos ha pedido que sacrifiquemos el intelecto. Lo que caracteriza esta filosofía es la búsqueda sin descanso de un conocimiento auténtico, que no quiere dar la espalda a nada de lo que descubre.⁸

Y ¿qué es lo que descubre? Que hay algo más allá de la razón, que hay un conocimiento que causa desesperación, que “el hombre no fue hecho para la verdad, sino que la verdad para el hombre”; que para Dios todo es posible, que la metafísica también es ruptura, que la verdadera filosofía empieza cuando el conocimiento se muestra incapaz a responder a nuestras inquietudes. En la filosofía existencial se entiende al ser humano no como una mera abstracción, sino en la complejidad de sus experiencias vividas que coexisten en el alma humana y son múltiples, de aquí la condición trágica que el hombre tiene que enfrentar. La vida de un ser humano no es una línea recta; sino que es un carrusel de vivencia y experiencia que lo sitúa ante momentos de terrible desesperación, de agonía, pero también lo lleva a las más altas cimas de realización y alegría. Entonces la filosofía existencial parte de esta paradoja que es la existencia misma.

¿Qué hay en Kierkegaard de trágico? Su batalla contra el orden establecido de la razón, su Abraham que vive una terrible angustia, su Job que grita en el desierto, su desesperación ante un amor irrealizable en esta vida. ¿Qué hay de trágico en Nietzsche? Su denuncia contra el bien, contra el mal, contra todo aquello que constriñe. Y Dostoievski nos advierte que al aceptar que dos más dos son cuatro, significa agotar la vida misma, es el inicio de la muerte.

Partiendo de la afirmación de Cristo en *Marcos 2, 27*: “la ley ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la ley”,⁹ la filosofía existencial se apoya en esta idea y se atreve transgredir la ley para ver por el sufrimiento de un ser humano en particular. La transgresión de la ley produce una diferencia; hace que

⁸ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 78.

⁹ El autor hace referencia *Marcos 2.27*, que alude a la ley talmúdica de que en el sábado el descanso es obligatorio. En el Evangelio de Marcos se menciona: “*Sabbatum propter hominem factum est et non homo propter Sabbatum*” (“El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado”).

lo único, lo particular, no puede ser codificado y no puede ser parte de un todo. Para Fondane, la filosofía debería mirar por esta *diferencia* (como afirmará también Gilles Deleuze), por la especificidad de cada ser humano, y no solamente debe andar especulando entre un concepto y otro; debe mirar por aquello que un ser humano necesita realmente al enfrentarse con la finitud.

El primer artículo filosófico de Fondane, “*Un pensador trágico: Lev Shestov*”, será publicado en 1929, en la revista *Europe*. En el mismo año, en un viaje a Argentina, ofrece una conferencia llamada “Un nuevo rostro de Dios. Lev Shestov místico ruso”. Esto muestra que Fondane fue un lector atento de la obra de Shestov y que este último fue un maestro ejemplar. Preguntado en una entrevista ¿con qué empezar cuando hablamos sobre Benjamin Fondane?, Cioran respondió: “con Shestov”.

Fondane aprendió del filósofo ruso este espíritu crítico en contra de la especulación y de la abstracción, como se verá reflejado en su obra más importante, *La conciencia infeliz*, publicada en París en 1936, en la cual se expresa la idea de encontrar un nuevo camino de pensamiento. Michael Finkenthal afirmaba que, en esta obra, “es esencial la deconstrucción del pensamiento filosófico en el camino hacia un pensamiento religioso. [...] La conciencia humana infeliz debe enfrentar las fuerzas hostiles de la contradicción”.¹⁰ Se menciona en este escrito la idea de que una filosofía auténtica se mantiene alejada de la construcción sistemática del pensamiento.

Margaret Teboul sostiene que “Fondane toma de Hegel la noción de conciencia infeliz, en *La fenomenología del espíritu* en el que la conciencia se divide consigo misma. Pero para Fondane, la existencia separada del pensamiento no supera la lágrima que la toca. La conciencia infeliz sufre la alienación total de los poderes del hombre. Es también una conciencia religiosa desgarrada entre la fe y el conocimiento, humillada por el poder coercitivo de la Razón”.¹¹

Recordamos en breve que para Hegel hay una profunda contradicción y ruptura, que recuerda un poco la postura schopenhaueriana de que la conciencia es sufrimiento. Según el filósofo de Stuttgart: “El yo se capta como finito y solamente como finito, pero como al mismo tiempo, es un yo infinito, aspira a superar su límite”.¹² Esto significa que Hegel reconoce la existencia histórica de un *hiatus irrationalis*. Mientras que para el filósofo alemán esta ruptura en la conciencia representa la infelicidad, para nuestro autor, al con-

¹⁰ FINKENTHAL, M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*, New-York: Peter Lang, 2013, p. 146.

¹¹ TEBOUL, M., “De la naissance de Dieux à la mort de Dieu”, en *La Conscience malheureuse. Lectures de Titanic, Cahier*, núm. 12, 2009, p. 12. https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-De_la_naissance_des_Dieux_à_la_mort_de_Dieu-372-1-1-0-1.html (consultado 5 de mayo 2021).

¹² HEGEL, F. W., *La fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 179.

trario, la infelicidad se debe a que los hombres encadenan sus vidas a un deber ajeno. Y, al contrario que Hegel, Fondane quiere explorar este *hiatus*, esta ruptura que la racionalidad trata desesperadamente llenar.

Kierkegaard entendía esta ruptura como la conciencia de la angustia y de la desesperación (que en el fondo es la conciencia de la caída), fundamentales para lograr vivir una vida auténtica. El problema de Hegel, como decía Kierkegaard, era que quería explicar de manera lógica, racional, la caída, el pecado o la angustia. No lo logra, y llama a esto: “conciencia infeliz”. Margaret Teboul tiene razón cuando dice que Fondane participa en el nacimiento de un nuevo “momento filosófico” marcado por la recepción cruzada de Hegel y Kierkegaard en torno a la noción de conciencia infeliz”.¹³

Los filósofos intentaron desesperadamente resolver este problema, llenar esta ruptura con ideas, pero lo único que hicieron fue quedarse en el ámbito de la especulación. El único que entendió profundamente el problema fue Kierkegaard, cuando nos decía que ante este *hiatus* lo único que uno siente es *temor y temblor*. Sí hay una ruptura que sentimos y, por lo mismo, el hombre huye desesperadamente aferrándose a los valores universales. Como dice Fondane: “en el nombre de estos valores (o ideas) el hombre descuida el aire que respira, pero tiene un culto a la idea que lo destruye”.¹⁴

Las leyes de un pensamiento abstracto se ocupan con mantener al ser humano en un estado de “beatitud intelectual”, para mantenerlo alejado de aquello que realmente es importante. En el prefacio de este escrito afirmaba:

Lo que debería haberse mantenido, sobre todo, en silencio –el secreto aterrador del *homo philosophicus*– lo hemos explicado detalladamente, pero con mucha pasión, en lo más profundo de nuestro ser. ¿Es posible que esta pura sabiduría, este aprendizaje acumulado desde tiempos antiguos, que llamamos conocimiento, fuera una mentira? Surgió una mentira para olvidar precisamente sus propias preguntas primitivas, las primeras preguntas de todas: ¿Qué es el conocimiento para el bien? ¿Cuál es el significado de las verdades profundas y absolutas? ¿Por qué necesitamos estos pilares inquebrantables sobre los que se construye el conocimiento? ¿Y qué debemos hacer con esos postulados que se supone que sostienen el edificio pero que resultan no ser capaces de realizar la tarea? ¿De qué sirve un conocimiento basado en el sacrificio? ¿La vida lo necesita para sobrevivir? ¿Es este conocimiento realmente necesario o más bien, sólo lo contrario, representa una negación de la vida, un suicidio, una salida de una situación que la vida se niega a aceptar?¹⁵

¹³ TEBOUL, M., “De la naissance de Dieu à la mort de Dieu”, p. 13.

¹⁴ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 34.

¹⁵ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 19.

Fondane evoca con nostalgia los tiempos cuando, antes del surgimiento del concepto racional con Sócrates, había un pensar de *participación*¹⁶ (que recuerda de la relación originaria y de la idea de *encuentro* de Martin Buber), un pensar en la que la realidad era parte y presencia del hombre y este último participaba a ella. En otras palabras, no había ruptura entre la conciencia y el mundo. Cuando la filosofía empezó a poner toda su fe en la razón, el *pensamiento de participación* empezó retirarse, hasta desaparecer completamente. Igual que a su maestro, Fondane no rechaza la lógica en un discurso filosófico, más bien, como afirma Michael Finkenthal: “niega el derecho absoluto de un pensamiento basado exclusivamente en conceptos y las inferencias lógicas basadas en ellos, para hacerse cargo de nuestras vidas en todas sus manifestaciones, intelectuales, religiosas, morales o estéticas”.¹⁷

La filosofía se tiene que ocupar de los individuos reales y de su existencia. El discurso de la “realidad objetiva” no funciona más cuando el ser humano vive una circunstancia singular en la cual necesita una real orientación en su ámbito de desesperación. En su modo de entender, para Fondane, el ser humano tiene que desarrollar lo que llama una “pensamiento-participativo”; es decir, un pensamiento que no está separado de la realidad, sino que participa de la realidad y a la vez la va creando.¹⁸

Según Fondane, no el conocimiento abstracto, sino sólo una filosofía íntimamente relacionada con la existencia humana debería representar nuestra prioridad. El conocimiento en sí siempre es frío, distante. Afirma:

¿Qué sabe el conocimiento acerca de la existencia? ¿Será de verdad el único en saber algo? ¿La locura no sabe nada? ¿La muerte no tiene nada que decirnos? Sin duda hay algo de belleza en los logaritmos, pero ¿no habrá ni una mínima verdad en los juegos de azar? [...] Kierkegaard tenía razón: los hombres temen especialmente a los locos y a los moribundos [...]. La filosofía es el acto mediante el cual lo existente plantea la cuestión de su existencia; el acto que define al ser vivo a través de una búsqueda interior y exterior, con o sin evidencias, y establece la posibilidad de seguir viviendo.¹⁹

Igual que Shestov o Nietzsche, Fondane denuncia esta labor filosófica de construir certezas absolutas. Para él, la verdad bien entendida debe empezar

¹⁶ Esta idea es, sin duda, de inspiración platónica, en el sentido de que Platón hablaba de una nostalgia del alma para el mundo de las ideas, y la única forma de conocer era mediante la participación.

¹⁷ FINKENTHAL, M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*, p. 147.

¹⁸ Cf. FINKENTHAL, M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*, p. 147.

¹⁹ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 44.

por uno mismo, y denuncia a este *homo philosophicus* que, a través de la especulación, trata de construir edificios sólidos del pensamiento. Este hombre es un decadente que ha abandonado los valores nobles de la vida a favor de unas ideas positivistas y utilitarias de gloria y poder que los llama “valores absolutos y universales”. Mientras la filosofía actuará como un profesor de la moral, dice Fondane, estamos acabados, no hay esperanza; se trata de un pensamiento azotado por sus propias ideas, sofocante, empolvado y arrogante.

La filosofía debe ser es el mero acto de vivir en el mundo, por eso critica la filosofía hegeliana o el materialismo dialéctico (Marx), porque no hace una diferencia entre el ámbito de lo social (*le social*) y el de lo individual, de la genuina realidad. Haciendo esta diferenciación, Fondane llega a la idea de que las “revoluciones sociales” no cambiarán la estructura profunda de la realidad, aunque la modernidad había condenado al hombre a un exilio fuera de su centro.

Nunca fue partidario de una ideología porque sabía que ésta acabaría reemplazando la verdad con estrategias, que en el fondo son mentiras e hipocresías. Esto pasa cuando, como dice, el ser humano es un extraño megalómano, un idealista salvaje que ama aquello que lo alza y odia lo que hace pequeño. Fondane condenaba la dictadura del racionalismo culpándola del malestar de su tiempo: las doctrinas racistas, el nazismo, ya que lo común de las dictaduras de cualquier tipo es olvidarse de lo singular, de la persona en sus necesidades únicas. Así es como en una dictadura el individuo es sacrificado en el nombre de una *idea*. Afirma: “la razón nos ha hecho creer que surgió como el fruto supremo del árbol histórico. Ni los Evangelios escapan a la purificación de nuestra razón, presente en los pliegues de las revelaciones más secretas”.²⁰

Pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski y Shestov, fueron proféticos en este sentido, advirtiendo sobre el peligro al cual íbamos a estar inmersos. En este afán de construir “su mundo perfecto”, la racionalidad acabará con la vida misma. Es en este punto en que surgen las lágrimas y nace de ellas el pensar existencial. El filósofo existencial, que ya no cree en los milagros de la razón pura es el que llega a la verdad no mediante el conocimiento abstracto, sino mediante la experiencia vivida, mediante fracasos, lágrimas, gritos. Hay un drama en nuestro pensamiento –como dice Fondane–,²¹ lo real afirma que todo es racional; y el pensamiento existencial afirma que vivimos desde la conciencia caída.

²⁰ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 37.

²¹ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 42.

2. La posibilidad de una ética existencial como tensión interna de la conciencia singular

En el escrito *El lunes existencial y el domingo de la historia*, cuyo título fue inspirado en los *Diarios* de Kafka, Fondane defiende su postura con relación a la filosofía y a esta diferencia heredada de su maestro: entre la existencia y el conocimiento, criticando totalmente la tiranía de la razón y el modo en el cual hemos abrasado, acertado y aceptado esta tiranía sin cuestionar. Kierkegaard aparece como un *leitmotiv*; representa su hilo conductor, además de que su filosofía es un pensamiento participativo. Según Fondane, el pensamiento de Kierkegaard nace del insomnio, y porque es el resultado de una agonía interior, la voz del filósofo danés ha sido entendida como una voz aislada, a la cual no hay que prestarle mucha atención. Los que han tratado de ignorar la filosofía existencial, no han tomado en cuenta que a esta “voz aislada” se le unirán otras tantas (las de Nietzsche, Dostoievski, Shestov) que por lo menos han logrado producir un ruido difícil ya de ignorar. “Se trata de pensadores sollozantes que se caen, se levantan y empiezan de nuevo, y que están dispuestos a hacerlo tantas veces como sea necesario”.²²

Cada uno de estos pensadores fueron “pensadores privados”. Y, para Fondane, el hecho de que Kierkegaard es un pensador privado, y no “un funcionario de la razón”, se muestra en el modo en el cual entendió la tragedia de Job y la angustia de Abraham. Al pensar en ellos, Kierkegaard no pudo descansar jamás. A través de las vivencias de Abraham y Job, la ética sufre un terrible fracaso, una derrota total. Y Kierkegaard entiende que en momentos así el pensamiento se bloquea, y que las justificaciones son ya sin sentido. Llega a una conclusión temible para la filosofía especulativa, considerada peligrosa: “Si reconocemos la ética como instancia suprema, entonces Abraham está perdido”.²³

A continuación, presentaremos algunas ideas con relación al pensamiento de Kierkegaard, que dan sustento a la comprensión de por qué Fondane lo entiende como pensador que abre un nuevo camino para comprender la filosofía, pero también la ética.

Søren Kierkegaard fue un pensador cuya vida fue marcada por “un aguijón en la carne”, al darse cuenta de que hay una profunda injusticia al juzgar la vida de un hombre singular en función de normas universalmente establecidas. La existencia como abstracción y la ética como coherencia con unos principios universales y trascendentes que den identidad y seguridad, y la

²² FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 179.

²³ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 166.

falta de autenticidad es lo que Kierkegaard criticaba. Por ejemplo, en su escrito *El concepto de la angustia*, llamaba “la ética primera” a la ética que abstrae el movimiento, el devenir, la vivencia misma y presupone que todos pueden llevar a cabo “el bien” o las máximas morales. Por eso propone una “segunda ética”, posible sólo para los que están, como diría Lev Shestov, en “una segunda dimensión de pensamiento” o, en palabras de Gilles Deleuze, “en una segunda potencia de la conciencia”.²⁴

Para estos pensadores, el problema era que hemos sido acostumbrados a pensar que la ética es una ciencia normativa y que todo lo que no entre dentro de una supuesta normatividad, no es ético. En ciertos ámbitos, la normatividad encuentra su sentido cuando hablamos de éticas sociales, jurídicas, económicas o políticas; pero cuando se trata de la vida de un ser humano, la normatividad no sirve de fundamento.

Después de Kierkegaard, muchos filósofos del siglo XX entendieron que, en el ámbito existencial de la vivencia personal y singular, las decisiones éticas se complican, la ética como normatividad pierde su validez, y el ser humano se siente arrojado, desamparado, desesperado, por no encontrar consuelo, comprensión o compasión por parte de las instancias racionales y morales.

Para el filósofo danés, la ética nace en el momento en que participamos activamente de la realidad; es decir, cuando la conciencia está inmersa en la realidad y, como resultado de esto, hay una tensión existencial que no se resuelve con la mera aplicación de una norma o de una ley. Desde esta perspectiva, la ética se vuelve un problema interior, una experiencia subjetiva que implica agonía, sufrimiento, dolor. Como decía el filósofo ruso Lev Shestov, recordando a Job, que su sufrimiento pesa más que la arena del mar.²⁵ Es decir, hay vivencias tan peculiares que la ética como racionalidad es incapaz de comprender y tolerar.

Ante una ética de la generalidad, Kierkegaard tuvo el valor de llevar a cabo una transformación de los valores, un giro inesperado: “la suspensión teleológica de la ética”. El filósofo danés se dio cuenta, en un momento de terrible insomnio, de que si la ética sigue siendo la instancia suprema; es decir, si la ética sigue ocupando el espacio que antes ocupaba Dios, entonces Dios se diluye en un pensamiento sin fuerza, pierde densidad y se transforma en un fantasma.²⁶

²⁴ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009, p. 30.

²⁵ Cf. SHESTOV, L., *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*, Madrid: Hermida Ed., 2020, p. 510.

²⁶ Cf. FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 167.

En el escrito *El concepto de angustia*, Kierkegaard (a través del seudónimo Vigilio Haufniensis) enfatizaba que mientras la ética seguirá siendo “una ciencia ideal” (como en Kant y Hegel), “mientras será un maestro de disciplina cuya exigencia condena, pero no da vida”,²⁷ estaremos, desde esta perspectiva, construyendo castillos en el aire. Es fácil proyectar un ideal y pensar que será todavía más fácil aplicarlo, sin ningún problema, a la realidad, con la intención de hacer del hombre un hombre por excelencia.²⁸ Sin embargo, lo que no pensaron ni Hegel ni Kant es que a la hora de introducir un ideal en la realidad se produce un choque, una ruptura, tremendamente dolorosa. Lo que olvida esta ética idealista (la “primera ética”, como la llama Kierkegaard) es precisamente el pecado original (la caída). Por eso Kierkegaard propone una “nueva ética”, que no viene de arriba (del ideal) hacia abajo (a lo real), sino al revés: va de abajo (del grito, de la desesperación, de la caída) hacia arriba (la fe). La verdadera ética da lugar a la contradicción (es el *inter-esse*), estar en el *entre de la existencia*; en este punto en el cual hay una ruptura entre la singularidad y la idealidad, ruptura que duele, que es trágica en el fondo, y de esta ruptura nace nuestra angustia.

Kierkegaard se atreve hablar de una grieta entre la existencia concreta del ser humano y sus sufrimientos y las categorías abstractas de la especulación. Es el primero que, ante el optimismo de Hegel, opone las lamentaciones de Job. Por atreverse a revolver un terreno considerado ya firme, y por atreverse a cuestionar, como bien dice Fondane, transfigurando todos nuestros valores, Kierkegaard es un pensador que siempre levantará la sospecha, y más en el ámbito de la ética.

En el escrito *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard decía que “el que desespera encontrará el hombre eterno. [...] Cuando todo parece sin resolución elige la desesperación [...]. Cuando uno desespera, a la vez elige, y ¿qué elige? Se elige a sí mismo, no es su inmediatez, no como este individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en su valor eterno”.²⁹ Y será el mismo Kierkegaard quien, en *La enfermedad mortal*, hará una verdadera fenomenología de la desesperación, que tiene que ver con este *hiatus* del cual hablamos anteriormente: el hombre tiene que enfrentar la ruptura que carga consigo mismo. Por eso, para el danés lo más difícil es la tarea de devenir, de ser un yo, porque esto implicaba elegirse a sí mismo a pesar de esta ruptura. Consideraba la desesperación benéfica porque puede llevar al hombre a dar este salto decisivo de su existencia. Por eso la ética no tiene nada que ver con lo que existe

²⁷ KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Ed., 2012, p. 48 (SKS 4, 28).

²⁸ Cf. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, p. 52 (SKS 4, 30).

²⁹ KIERKEGAARD, S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, en *O lo uno o lo otro*, vol. II, Madrid: Trotta, 2007, p. 192 (SKS 3, 50).

fuera del hombre, sino con su interioridad. Y aquí es donde Kierkegaard da un *giro radical* que abrirá un nuevo camino del pensar filosófico.

Tuvo la valentía de decir que la ética idealista acaba con la fe, con su singularidad. Tuvo el valor de mirar la ética de frente, sin temblar: para él, el criterio de valoración debe ser otro, no un juicio racional, sino “el hombre al que se le pide que sacrifique a su Isaac, el hombre que abandona la ética y con el ojo seco de tanto llorar contempla esperanzado el absurdo”.³⁰ A través del escrito *Temor y temblor* expresa la tensión entre la ley y la fe, dos mundos incompatibles; una ruptura que pondrá a Abraham en contra de su gente, porque como individuo está por encima de la ley (de lo universal).

Ante el acto de Abraham la ética sufre un terrible fracaso, la más fuerte derrota, porque no puede aguantar que la fe vaya contra sus principios. Y no se trata de que la fe de Abraham es una obediencia ciega; al contrario, es el símbolo de la dignidad humana, de la responsabilidad y de la rebeldía, como afirma Michaela Willeke.³¹ Abraham está movido por la fe de que para Dios todo es posible, y tiene fe en virtud del absurdo, crea una posibilidad de la nada, crea una alternativa y no se resigna. La verdadera vida ética no es obediencia y sumisión a las normas, sino un acto de creatividad de alternativas, de posibilidades; es una lucha apasionada, es vivencia de una contradicción interna pero que siempre nos abre una posibilidad que nos ayuda a preservar la fe en la dignidad humana.

Benjamin Fondane descubre a Kierkegaard a través de su maestro Shestov. Este último, animado por Edmund Husserl, empieza a leer la obra de Kierkegaard y se dedica durante años a asimilar sus ideas, culminando con la publicación de su obra *Kierkegaard y la filosofía existencial*, en 1936. Fondane reconoce en Kierkegaard un pensador que abre un camino nada fácil pero que nos enseña que la verdadera vida ética tiene que ver con una transformación del corazón, con una batalla interna y decisiva. Y, a la vez, lo considera el primer filósofo que revirtió el pensamiento hacia el ámbito existencial, abriendo así un nuevo camino hacia lo que llama *filosofía existencial*, que “es aquella que admite que el único punto de vista privilegiado (o posible) del conocimiento es el ser existente, que sólo puede informarnos de lo que es posible o imposible”.³²

³⁰ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 177.

³¹ WILLEKE, M., “The Existential Dimension in the Religious Thought of Lev Shestov”, en FORTIADE, R., *The Tragic Discourse: Shestov and Fondane Existential Thought*, New York: Ed. Peter Lang, 2006, p. 60.

³² FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 63.

Para Fondane, el filósofo danés es el primero que se atreve hacer una “*transmutación de los valores*” antes de Nietzsche, creando así un pensamiento único que se encuentra en “una segunda dimensión”, como diría Shestov; es decir, allí donde el hombre ya no es sólo su intelecto, sino que es un hombre de carne y huesos, un ser que sufre, padece, se angustia, desespera y grita en el desierto. Kierkegaard somete el pensar filosófico al torbellino de la angustia. Para el filósofo danés, la existencia de uno mismo –de un ser singular que vive en la finitud y grita por el dolor de saberse vulnerable, de vivir la angustia–, se vuelve en el punto de partida de todo pensamiento auténtico.

¿Cómo ayudar a un hombre que llora, que grita, que desespera? ¿Qué le podemos decir? ¿Qué consuelo le podemos ofrecer? Todas las abstracciones se rompen en pedazos ante la presencia de una lágrima. Y esto es lo que Kierkegaard, Shestov y Fondane nos quisieron ayudar a entender; nos abren los ojos hacia una nueva dimensión en la cual solamente la fe y el amor pueden ser un real sustento y pueden ayudar a aquel que grita, llora, desespera. En una carta a un amigo suyo, Fondane contestaba:

Perdóname por no intentar apartarte de tu desesperación, porque considero que esta desesperación es saludable; pero te estaría mintiendo si te dejo creer que lo tomo por como un resultado de algo cuando, por el contrario, lo veo como un punto de partida. En efecto, aferrarse a la desesperación es aferrarse a las verdades que nos han llevado a la desesperación, cuando su virtud es, precisamente, llevarnos a un barrido total y curativo. Hay algo positivo en la desesperación, y lo has visto; es el grito. Gritar, confiar en los valores de nuestra existencia, de nuestra absurda existencia, me parece que debemos intentarlo. ¡Oh! Lo sé, no es fácil; y es todavía con desesperación que debemos expulsar la desesperación; no tengo este coraje todos los días; a menudo me rindo; pero vuelvo a la tarea.³³

Preguntas existenciales como ¿qué significa el bien?, ¿qué significa el mal? y ¿qué es la conciencia moral?, surgen en momentos de tormenta interior, de desesperación, cuando entre lo que uno vive internamente y lo que tiene que vivir exteriormente –al enfrentarse a las limitaciones injustificadas en el nombre de una supuesta moral, una supuesta idea, una supuesta razón, o una supuesta ley– hay una ruptura total. Kierkegaard entendió que en el momento en que se vive con seriedad, es decir, con autenticidad, hay una total inadecuación entre la idea del bien sostenida por una necesidad racional y la condición trágica de la existencia humana, hecho que los determinaron 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, idea que tan genialmente plasmó Dostoievski en su famosa *Leyenda del Gran Inquisidor*.

³³ Carta de Benjamin Fondane a David Gascoyne (julio, 1937), en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado en 3 de mayo 2021).

¿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 que, al querer el bien moral, no cometemos en el fondo un mal? ¿Cuántos crímenes e injusticias se han cometido para el “bien”?

Kierkegaard se dio cuenta que la ética como normatividad jamás entenderá la angustia de Abraham o el sufrimiento de Job. Nietzsche, igualmente, entendió que la ética como abstracción no es más que una moral de esclavos. Dostoievski fue también arrojado en las manos de la injusticia humana y tuvo que luchar toda la vida con entender el significado del mal y del bien. Con razón decía Shestov que “la teoría del conocimiento, la ontología y la ética se muestran totalmente diferentes para los que recibieron la iniciación de Dostoievski”.³⁴ 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.

Kierkegaard, Shestov, Nietzsche Dostoievski, e inclusive Fondane, nos quieren decir que en cada ser humano surgen, en un momento dado, vivencias profundas que rompen con los juicios morales y con todas las posibles leyes. Se preguntaba: “¿Qué clase de lección hay que aprender de una vida así? ¿Que uno no debe rebelarse, maldecir o sumergirse “voluntariamente” en la desgracia? ¿Que, para el hombre en rebelión, para el que sufre, ni los dioses ni los hombres serán indulgentes? ¿Que debemos someternos a la Necesidad, a la Autoridad, a la Ley y tomarlos como una conclusión inevitable?”³⁵

Ante estas preguntas, estos pensadores nos muestran una sola dirección: es decir, que el pensar verdaderamente filosófico empieza cuando nos topamos con las grandes contradicciones; esta es la esencia de la filosofía existencial; cuando tomamos conciencia de que hay dos mundos irreconciliables: el mundo de las evidencias lógicas y el mundo la “lógica del corazón”, como diría Pascal. La consecuencia de esto es que se abre una dimensión como una tensión interna que determina situaciones cuando la moral se voltea contra el hombre y cuando “el bien” se vuelve incapaz de resolver un problema existencial y de ayudar realmente al ser humano.³⁶ Esto es lo que yo llamo “ética de la tensión” (ética del *inter-esse*), ya que la verdadera decisión surge sólo cuando el ser humano pasa por una encrucijada, como antes mencionaba, por una contradicción, por una tensión interna mediante la cual vive la total ruptura entre lo

³⁴ SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi (Rumanía): Ed. Institutul European, 1993, p. 86.

³⁵ FONDANE, B., *Rimbaud le voyou*, en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado 12 de mayo de 2021).

³⁶ Cf. SCHLOEZER, B., “Un pensador ruso”, en *Notas Críticas a Lev Shestov, Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi: Ed. Institutul European, 1993, p. 224.

singular y lo universal; ruptura que hace que la conciencia misma pase por una tormenta para renacer de nuevo y para estar en paz consigo misma.

Shestov, por su parte, entiende que la ética no puede ser la derivación de una garantía racional. Era demasiado inteligente para no darse cuenta de que las leyes, racionales y necesarias por definición, son totalmente ajenas, indiferentes y crueles en muchos casos. Nadie niega que de esta necesidad racional no puede surgir algo bueno, pero, de igual modo y más seguido, se ha demostrado que de allí deriva el peor mal. Y Shestov nos quiere hacer entender que, aunque son generales y tiene un carácter de objetividad, estas leyes racionales no definen toda la realidad. Al pensar que la realidad se reduce sólo a leyes necesarias y racionales, hemos acabado con todo aquello que importa, transformando inclusive la ética en una mera evidencia, en un seguro. Afirmaba Shestov con espíritu crítico:

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 modo que ninguna amenaza directa se cierne sobre ellos, es posible filosofar con toda calma.³⁷

Recordamos aquel punto de partida de la filosofía existencial que es la frase que Cristo les dijo a sus discípulos: “la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley” (Marcos 2, 27), cuando decide en un día de Sábado sanar a un hombre cojo. Cristo transgrede la ley. Y afirma Fondane:

La ley sigue siendo sagrada, pero si fue hecha por y para el hombre, puede suspenderse cuando su aplicación práctica pone en peligro los intereses del hombre. *Si la aplicación de la ley, en un caso concreto, amenaza con lastimar a un hombre tenemos no sólo el derecho, sino también el deber de omitirla*³⁸.

Fondane no escribió una ética, pero esta idea hace más que todos los tratados de ética juntos. La ley es una creación humana, pero, en algún momento, surgió una mutación maligna en la comprensión de la relación del ser humano con la normatividad: el ser humano se ha convertido en un capricho, un instrumento para la ley; y esta mutación le ha quitado toda dignidad. Y peor aún, la ética normativista defiende ciegamente esta ley e ignora el sufrimiento producido a las personas en su singularidad. El filósofo levanta la voz no contra la ética en sí, sino contra la ética que ha olvidado la esfera de la singularidad. “A esta moral bastarda hemos cometido el tremendo error de considerarla el tribunal que debe decidir qué es posible

³⁷ SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, Madrid: Hermida Editores, 2018, p. 205.

³⁸ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 50.

qué es imposible, qué es superior qué es inferior, qué es la verdad y qué es el error, qué es la guerra y qué es la paz...".³⁹

Nietzsche tenía razón: la ética debe ir más allá del bien y del mal –y no de lo bueno y lo malo–, donde “bien” y “mal” son codificaciones racionales, lógico jurídicas o moralizantes de la vida moral en sí; mientras que *lo bueno* es la generosidad de lo singular, la relación, el amor del cual es capaz de ofrecer; y *el mal* es la tristeza, la privación, la clausura.

En el ensayo *Martín Heidegger ante la sombra de Dostoievski*, Fondane especificaba que estos “bien” y “mal” se habían instituido en jueces únicos del conocimiento de toda cuestión planteada, “abrogándose los privilegios de una especie de censura ‘preventiva’ que eludía mecánicamente toda cuestión incorrecta, inconveniente, insólita o simplemente mal planteada”,⁴⁰ advirtiendo que estos jueces se posicionaron contra la libertad humana misma.

La lectura de Nietzsche inicia para Fondane en 1924. Entiende que la muerte de Dios no es más que una terrible advertencia que el filósofo alemán lanzó con gritos que no fueron escuchados. En el escrito *La conciencia infeliz*, Fondane tiene un capítulo llamado “*Nietzsche et la surpême crauté*” (Nietzsche y la crueldad suprema). Apuntaba Fondane:

He aquí un enfermo que profesaba buena salud, un hombre frágil que enseñaba sobre el superhombre; un individuo sumamente delicado y nervioso que escribió “sé duro”. Un nórdico que predicaba al mediodía, un ateo que luchaba constantemente con Dios; un indefenso que alababa el poder; [...]. ¿Falta de sinceridad? ¡Oh, eso no! ¿Ignorancia de uno mismo? Esto, menos. ¿Miedo a la verdad? Pocos hombres han tenido tanto coraje. [...] Nietzsche sabía más de la verdad que la mayoría de los filósofos.⁴¹

Fondane entiende a Nietzsche como el filósofo de la contradicción (afirmaciones, negaciones, saltos, caídas...); por lo mismo, muchos no lo entendieron y lo etiquetaron de mero relativista; y como dice, más bien no leerlo que leerlo al revés. Al contrario, la verdad de Nietzsche está en no querer resignarse ante la ruptura, ante la contradicción. “Nietzsche ama la verdad y no las verdades [...] por eso cada línea está repleta hasta el borde, llena de sangre, de verdad”,⁴² y la verdad para el filósofo alemán está en la contradicción, en la tensión. Estaba poseído por la verdad.

³⁹ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 138.

⁴⁰ FONDANE, B., *Martín Heidegger ante la sombra de Dostoievski*, en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sur--1/html/027eaac8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html (consultado en 3 de mayo 2021).

⁴¹ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 87.

⁴² FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, pp. 88-89.

Dios está muerto es en esta frase donde debemos buscar la clave de su filosofía, de su vida, de sus contradicciones, de su impotencia, de su locura. Este grito le da a su obra un sentido que en vano buscaríamos en otros lugares. [...]. Si Dios está muerto, todo está permitido, dijo el viejo Karamazov y sólo Nietzsche comprendió el terrible significado de este pensamiento de Dostoievski.⁴³

Y el hecho de que todo está permitido, ha dado al hombre la posibilidad de crear una moral autónoma en la cual él mismo es dios: así se crearon las *leyes*, la necesidad, el deber, que encadenan al hombre. Y aun así “¡nunca serán como dioses!”. Nietzsche llevó una verdadera cruzada contra la moral y entendió que no nos hemos transformado en dioses, sino en locos.

Para Nietzsche, el problema de la moral fue una real obsesión; aunque hay quien considera que su preocupación fue una de índole estética. Desde mi punto de vista, Nietzsche se acerca más a Kierkegaard a través de esta crítica al formalismo en la ética o el formalismo en la moral; es decir, una ética dogmática, construida a base de principios ideales, abstractos. Para ambos pensadores, el discurso de la “realidad objetiva” no funciona cuando el ser humano vive una circunstancia singular en la cual necesita una real orientación en su ámbito de desesperación. La preocupación de Nietzsche sobre todo era: ¿qué pasa si en lo que consideramos bueno, reside un síntoma de retroceso y un peligro, un veneno, un narcótico? ¿Qué pasa cuando la moral que se rige bajo el cumplimiento de unos dogmas y se vuelve el peligro de los peligros? Como Kierkegaard se preguntaba: ¿qué hacer como individuo que sufre con una ética ya establecida universalmente? Para estos pensadores, la ética, la moral e inclusive la fe, tienen que venir de la fuerza del hombre de la elección, es decir, de la libertad.

Nietzsche no desvaloriza la moral, pero habla de una transvaloración de los valores que no implica que lo que fue bueno antes, ahora es malo y viceversa; sino que implica un repensar de nuestros ideales morales, ya que el peligro de las mismas es acabar en nihilismo. Ante esta moral nihilista, propone valores afirmativos: la valentía, la libertad, el respeto, la generosidad, el refinamiento, el amor, valores que sólo nacen de una riqueza interior y que muestra una real transformación del corazón. Para Nietzsche la moral vigente la consideraba llena de resentimientos, de ansiedad y de obediencia. No basta cumplir con normas, hay que elegir comprometiéndonos con la existencia; es decir, no se puede ser moral, ético, sin elegir los valores. En otras palabras, los valores no se heredan, se eligen por cada ser humano en su singularidad. Por eso para Nietzsche, igual que para Kierkegaard, la ética no es un saber abstracto sino un modo de vida. Fondane recuerda la frase de Nietzsche:

⁴³ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 91.

“Tú, ¿pretendiente de la Verdad? ¡No, loco solamente, poeta solamente!” diciendo que después de esto Nietzsche enloqueció. Igual afirma que Kierkegaard fue a la edad de cuarenta años enterrado para no resucitar sino un siglo después. Y Dostoievski habría sido el primero en reírse burlescamente si le hubiesen dicho que Shestov iba a atreverse a afirmar un día que fue él, el autor de *Apuntes del subsuelo*, el que escribió la verdadera *Crítica de la razón pura*. La causa de la metafísica parecía abandonada para siempre en las manos de aventureros, de locos... y de poetas...⁴⁴

Al seguir el camino de sus maestros espirituales, la preocupación de Fondane fue sobre todo el tema del origen de mal, de la crueldad humana que se despliega del aburrimiento y del vacío afectivo. Decía que “las masas recurren, cuando el aburrimiento se vuelve insoportable, a la crueldad extrema: inquisiciones, máscaras de herejes, cruzadas, hogueras”.⁴⁵ El aburrimiento es exactamente falta de espíritu y falta de espiritualidad y esto desemboca en crueldad. Como bien dice nuestro autor, llegamos a tal grado que lo único que tenemos son ideas fijas, irreductibles a la de nuestros vecinos. Y asistimos a este hundimiento, viendo como la naturaleza humana se entrega a lo inhumano. En el nombre de la idea, hemos renunciado al mundo.

Como sus predecesores –desde Kierkegaard hasta Shestov–, Fondane “culpa” a la racionalidad, el formalismo que llevó a la decadencia de la vida ética y a la total falta de moral. La fe que hemos entregado a la razón, a las verdades absolutas, se mostró ser, en el fondo, una terrible trampa. Al creer que todo lo soluciona la *ley* (racional por definición), hemos aniquilado la responsabilidad personal; dejamos que la ley toma decisiones por nosotros, y nos deshumanizamos, nos vemos indiferentes, sin una implicación personal en la vida misma. Afirma Fondane:

Está claro que se está excusando al mundo de cualquier responsabilidad por el sufrimiento humano. Las leyes sólo deben preocuparse de que el baile se ejecute a la perfección, ni el descanso de los bailarines, ni la suerte de las tortugas es asunto suyo; esa multitud anónima de criaturas muertas es algo sin importancia, de los que la razón puede desprenderse sin mayor preocupación.⁴⁶

Recordamos que la intención de este artículo era analizar la posibilidad de una reivindicación de una ética existencial como una continuidad necesaria de la filosofía existencial. Partiendo de la postura de Kierkegaard de una

⁴⁴ FONDANE, B., *Martín Heidegger ante la sombra de Dostoievski*, en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sur--1/html/027eaac8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html (consultado en 3 de mayo 2021).

⁴⁵ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 224.

⁴⁶ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 202.

“suspensión teleológica de la ética”, pasando por la propuesta de “Nietzsche de un más allá del bien y del mal” y de la falta de confianza de Shestov y Fondane en las leyes racionales, entendemos que hay unos puntos a considerar. Es decir, la ética existencial surge en un mundo en que la ley no puede ayudar al hombre que vive un real desgarramiento interior, que no encuentra apoyo pero que todavía tiene la dignidad de defender sus lágrimas. Si debemos enumerar algunos puntos de esta ética existencial, serían los siguientes: La ética existencial:

1. Parte de lo singular y no de lo general;
2. Admite una ruptura interna de la conciencia (la caída);
3. Detecta una inadecuación entre lo real y lo racional;
4. Desconfía del bien como norma y busca lo bueno como generosidad;
5. La ética no es una ontología,⁴⁷ sino que refleja la condición trágica y finita del ser humano; es un problema metafísico.
6. Es un ámbito de libertad y creatividad;
7. Sitúa la persona por encima de la norma;
8. Mira por la verdad y no por las certezas;
9. Es una ética de las lágrimas,⁴⁸ del dolor y del sufrimiento singular.

Conclusiones

Después de esta incursión, entendemos que para Fondane la conciencia no será liberada de su división interna, de su angustia. Por más que han intentado las filosofías sociales, o las éticas, resolver esta ruptura, no lo han logrado. Lo más que el hombre ha buscado es justificar racionalmente su existencia; sin embargo, en su foro más profundo siempre vivió con el miedo de que estas verdades, leyes, certezas no son ni tan absolutas ni tan seguras. Y es aquí donde entra en colapso nuestra conciencia. Afirma: “nuestra confianza en la razón se ha visto sacudida no tanto por una persuasión ni por argumentos, sino más bien como si un lento y mudo terremoto hubiese desbaratado la conciencia, alterando nuestro mapa mental de arriba abajo”.⁴⁹

⁴⁷ Me refiero aquí a la idea de que la ética existencial no se fundamenta en un principio racional que es idéntico a lo real (como en el caso de Platón, Hegel entre otros).

⁴⁸ La expresión que me pertenece es una metáfora, reiterando un poco la idea de Cioran de una hermenéutica de las lágrimas. En *grosso modo* me refiero a una ética cuya raíz es el sufrimiento. No es una ética pasiva, sino una ética que invita a un acto de valentía acompañado por la fe; como es el ejemplo de Abraham de Kierkegaard, que llora, desespera, se angustia, pero al final actúa con valentía.

⁴⁹ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 188.

Hegel vio que la conciencia era un detonante de la angustia, y después de un largo paseo por la historia, concluye que en la existencia histórica hay “un paréntesis irracional” que en términos de conciencia es desgracia, división, tragedia; una ruptura que decide ignorar. Y si Hegel quiso borrar todas las contradicciones, Kierkegaard quiso explorar y no sólo descubre esta grieta profunda, sino que decide transformar la interioridad agrietada (el yo, el espíritu) en el problema filosófico más importante y profundo. A partir de allí, los filósofos empezaron a padecer insomnio, porque entendieron que “sólo hay un acto humano para resolver esta ruptura y este acto es puramente individual; es decir, debe empezar de nuevo con cada individuo; es un acto que trasciende la ética, lo general, y sólo procede en virtud del absurdo”.⁵⁰

Esta es la lección de ética más profunda que aprendió Fondane. Por lo mismo, para él la filosofía existencial inicia allí donde empieza la vida y donde termina el pensamiento racional; es decir, es una filosofía que nace de la terrible desesperación ante el mal, que nos acostumbramos, desafortunadamente, a aceptar como una necesidad. El hombre seguirá construyendo edificios fuertes de certezas inexpugnables, sin embargo, en su foro más profundo siempre vivirá con el miedo de que estas certezas no son ni tan absolutas ni tan seguras. “La obra de Fondane puede ser leída como un criticismo hacia las pretenciosas ideologías del pensamiento filosófico racionalista, como una emergente reevaluación de aquello que es continuamente reprimido por la razón”,⁵¹ afirma Ann Van Sevenant.

Fondane no fue un “filósofo de profesión”, pero sí un poeta, un espíritu filosófico por naturaleza, un hombre sumamente intuitivo y profundo. Sus advertencias son dignas de considerarse, sobre todo por la crítica que lanza la ausencia de unas inquietudes existenciales en el ámbito filosófico. Desconfiaba de la racionalización de la existencia, entendiendo que todo esto no hizo más que llevarnos a una vida en la cual estamos dispuestos sacrificar lo que amamos en el nombre de una idea. Sin decir que la muerte misma de Fondane, en un campo de concentración de Auschwitz⁵² es el testimonio vivo

⁵⁰ FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, p. 76.

⁵¹ SEVENANT, A. V., “Disjointedness at work”, en *Relecture du Faux Traité d'esthétique*, Cahiers núm. 10, 2007, p. 10; en: https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-Disjointedness_at_work-300-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).

⁵² El día 7 de marzo de 1944, Fondane será preso por la policía francesa junto con su hermana Lina. Fue denunciado por un vecino. Junto con su hermana, serán internados en Dracy y después deportados a Auschwitz el 30 de mayo. Allí muere el 3 de octubre, de modo paradójico como dueño de su destino, pues habiéndose podido salvar de la deportación gracias a la intervención de algunos de sus amigos (entre ellos, el filósofo Cioran) y de su esposa, de religión católica, prefirió permanecer junto a su hermana, presa por la Gestapo, y morir con ella. Estaba convencido que hay cosas que no se pueden cambiar en nuestro destino, así como confesaba en una carta enviada desde el campo de Drancy donde estuvo preso antes de ser enviado a Auschwitz.

de cómo la razón instrumental, la maquinaria, aniquila completamente cualquier rastro de dignidad de la vida humana. Hoy ya no tenemos los campos de concentración, pero tenemos sistemas e instituciones igual de crueles.

Como al inicio de este artículo mencionamos, Fondane no escribe un tratado de ética como tal. Probablemente, si hubiera sobrevivido a Auschwitz, lo habría hecho. Aun así, desde sus primeros ensayos filosóficos deja explícita la necesidad de un cuestionamiento profundo en cuanto a la moral, y reivindica a Kierkegaard, sobre todo, como uno de los primeros filósofos que entendieron que la verdadera vida ética nace en la tensión de la interioridad. Ante esta tensión, ante esta ruptura, no hay ley que nos puede salvar. Queda la conciencia singular, “una experiencia interna, única, secreta, incomunicable”,⁵³ y su lucha para trascender siempre la ley y la necesidad.

Jacques Maritain, su amigo,⁵⁴ escribía en su obra *Breve tratado de la existencia y lo existente* que “el pensamiento existencial de Kierkegaard, de Kafka, de Shestov y de Fondane representó una reivindicación esencialmente religiosa, una agonía de fe, el grito de la subjetividad hacia su Dios; fue una propuesta religiosa bajo la apariencia de la filosofía [...]; una filosofía contra la filosofía misma”,⁵⁵ y, por qué no, una ética contra la ética misma.

Bibliografía

- Carta de Benjamin Fondane a David Gascoyne (julio, 1937) en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado en 3 de mayo 2021).
- DAVID, J., “Benjamin Fondane et le paradoxe: une dissonance juive en *L'Exode. Super flumina Babylonis*, en *La Conscience malheureuse; Cahiers Benjamin Fondane*, núm. 13, 2010 en https://www.benjaminfondane.com/un_cahier-L_Exode%3Cbr%3ESuper_flumina_Babylonis%3Cbr%3ELa_Conscience_malheureuse-25-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009.
- FINKENTHAL, M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*, New-York: Peter Lang, 2013.

⁵³ FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 195.

⁵⁴ La relación de amistad entre Fondane y Maritain y su esposa Raissa es conocida y documentada en una correspondencia que duró varios años hasta la muerte de Fondane. Las conversaciones se multiplicaron con el tiempo. Se sabe que el pensamiento de Fondane llamó mucho la atención de Maritain, aunque a veces no estaba de acuerdo con la posición del poeta. Pero precisamente los desacuerdos hacen bella una amistad. En sus cartas hablaban sobre Kierkegaard y Shestov, sobre poesía y sobre el catolicismo y el judaísmo. Una vez que Maritain logra llegar a Estados Unidos, hará esfuerzos para traer a Fondane y salvarlo, pero ya era demasiado tarde.

⁵⁵ MARITAIN, J., *Breve tratado de la existencia y lo existente*. Buenos Aires: Ed. Club de lectores, 1982, p. 158.

- FONDANE, B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: Hermida Ed., 2019.
- FONDANE, B., *Rencontres avec Léon Chestov*, París: Ed. Plasma, 1982.
- FONDANE, B., *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013.
- FONDANE, B., *Rimbaud le voyou* en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado el 12 de mayo de 2021) (o *Rimbaud le voyou*, Non Lieu: 2010).
- FONDANE, B., *Martín Heidegger ante la sombra de Dostoievski*, en : http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sur--1/html/027eaac8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html (consultado el 3 de mayo 2021) y en *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013.
- HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- KIERKEGAARD, S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, en *O lo uno o lo otro*, Vol. II, Madrid: Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2012.
- MARITAIN, J., *Breve tratado de la existencia y lo existente*, Buenos Aires: Ed. Club de lectores, 1982.
- SALAZAR FERRER, O., “Avant-propos”, en FONDANE B., *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013.
- SCHLOEZER, B., “Un pensador ruso” en Lev Shestov, *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi: Ed. Institutul European, 1993.
- SHESTOV, L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, Iasi (Rumanía): Ed. Institut European, 1993.
- SHESTOV, L., *Atenas y Jerusalén*, Madrid: Hermida Editores, 2018.
- SHESTOV, L., *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*, Madrid: Hermida Ed., 2020.
- SEVENANT, A. V., “Disjointedness at work” en *Relecture du Faux Traité d'esthétique*, Cahiers núm. 10, 2007; en: https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-Disjointedness_at_work-300-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).
- TEBOUL, M., “De la naissance deDieux à la mort de Dieu”, en *La Conscience malheureuse. Lectures de Titanic*, Cahier, núm. 12, 2009. https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-De_la_naissance_des_Dieux_à_la_mort_de_Dieu-372-1-1-0-1.html (consultado el 5 de mayo 2021).
- WILLEKE, M., “The Existential Dimension in the Religious Thought of Lev Shestov”, en FOTIADE, RAMONA, *The Tragic Discourse: Shestov and Fondane Existential Thought*, New York: Ed. Peter Lang, 2006.

NOTAS CRÍTICAS

Algunas reflexiones sobre el derecho a la belleza en las ciudades

Some Reflections on the Right to Beauty in Cities

ROBERTO CASALES GARCÍA¹
UPAEP, Universidad
roberto.casales@upaep.mx

RESUMEN

La presente nota crítica pretende ahondar sobre las implicaciones que tendría defender un derecho a la belleza en las ciudades, tomando como punto de partida tanto la noción heideggeriana de 'habitar', como la caracterización Whyte de 'derecho'. La tesis de fondo es que la belleza contribuye a hacer de cada ciudad un lugar habitable, lo cual implica ciertas obligaciones tanto para aquellos que las gobiernan, como para aquellos que las habitan.

Palabras clave: belleza, proporción, ciudad, obligaciones, derechos.

ABSTRACT

This critical note intends to analyze into the implications of defending a right to beauty in cities, taking as a starting point both the Heideggerian notion of 'inhabiting' and Whyte's characterization of 'right'. The underlying thesis is that beauty contributes to making every city a livable place, which implies certain obligations both for those who govern them and for those who inhabit them.

Keywords: beauty, proportion, city, obligations, rights.

Introducción

Preguntarnos por la existencia de un derecho a la belleza en las ciudades equivale, en mi opinión, a cuestionarnos tanto por el papel que juega la be-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

lleza en el desarrollo de las ciudades, como por el tipo de relación que existe entre la belleza, el derecho y la *polis*². Es claro que esto, además de exigir una definición de lo que entendemos por belleza, derecho y ciudad, nos remite a una serie de interrogantes que, más que esclarecer la cuestión, terminan por complicar las cosas. Suponiendo que éste fuese un genuino derecho, por poner un ejemplo, me pregunto no sólo qué tipo de derecho sería, sino también si es justo reducir el tema al ámbito de la *polis*, esto es, si no es mejor hablar de un derecho universal a la belleza dentro del cual se encontrara, sin lugar a dudas, el ámbito de la ciudadanía.

Aunque estas interrogantes resultan del todo interesantes, el presente trabajo de investigación pretende reflexionar tan sólo sobre la siguiente hipótesis: si la belleza es entendida en términos de armonía, proporción y orden –una definición bastante recurrente a lo largo de la historia del pensamiento³–, o bien decimos que la belleza en las ciudades es un derecho, en cuyo caso debemos analizar qué obligaciones implica esto, o bien se presenta ésta como la consecuencia específica de una *polis* que se caracteriza por el cumplimiento y cuidado de otra serie de derechos, como lo es el derecho a una vida digna, el derecho a la educación, el derecho a la libertad de expresión, etc. Quien se inclina por lo primero, por un lado, defiende que la belleza detona por sí misma ciertas obligaciones específicas que ningún otro derecho aborda, y que complementan, por tanto, el catálogo de derechos y obligaciones propios de la *polis*. Mientras que quien sostiene lo segundo, por otro lado, considera la belleza, a lo mucho, como un indicador más para medir el desarrollo de la *polis*, sin por eso comprometer a la ciudadanía o a sus gobernantes a algo en particular.

La belleza en las ciudades, a mi parecer, admite ambas dimensiones sin contradicción, sirviendo no sólo como indicador de un sano desarrollo de la

² A pesar de que en esta nota crítica utilizo la palabra *polis* para aludir explícitamente a las ciudades, es importante hacer notar que ésta, en su significado original, nos remite a algo muy diferente. Cuando se define al hombre como un animal político, por ejemplo, no quiere decir que el hombre deba dedicarse a la política, sino que es un ser que vive en comunidad y que, por tanto, depende de ésta para su óptimo desarrollo. La *polis* griega, en este sentido, no nos remite a lo que hoy en día entendemos por ciudad, máxime cuando en la actualidad nos encontramos con grandes urbes o megalópolis cuya pluralidad y diversidad es ajena a lo que se vivía en la Grecia antigua. Con todo esto, considero que podemos aludir a las urbes con este concepto, y que algunas de las cosas que se predicaban de este uso son igualmente válidas para otro tipo de comunidades no-urbanas, como es el caso del derecho a la belleza.

³ La definición de lo bello en términos de armonía, proporción y orden cuenta, en efecto, con una larga trayectoria en la historia de la filosofía, comenzando por la propuesta de Pitágoras y los pitagóricos, quienes asumían estas categorías como parte fundamental para comprender el cosmos (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Calvo Martínez, T., Madrid: Gredos, 2014, 985b 23-986a 6), hasta llegar a la *Crítica del Juicio* de Kant, quien, en opinión de Mansur (MANSUR, J.C., *Kant. Ontología y belleza*, México: Herder, 2010), encuentra en la belleza el principio que confiere unidad y armonía a la naturaleza.

polis, sino también como detonador de una serie de obligaciones específicas que potencian ese desarrollo. Con esto quiero decir, en efecto, que la belleza en las ciudades admite tanto una dimensión normativa, como una dimensión consecutiva, ambas orientadas a hacer de la ciudad un espacio habitable. El ciudadano, en este sentido, se ve interpelado por la belleza: cada uno, en cuanto miembro de la *polis*, está llamado a hacer de la ciudad un espacio habitable, esto es, a hacerse responsable de la belleza de su ciudad desde el lugar específico en el que se encuentra.

1. Belleza y habitabilidad

Esto último supone, entre otras cosas, una relación íntima entre lo bello y lo habitable, la cual se hace patente, a mi parecer, sólo cuando se concibe a la ciudad como un organismo que integra no sólo el espacio físico y arquitectónico, sino también la amplia diversidad de relaciones sociales, económicas, culturales, etc., que tienen lugar al interior de la misma. La belleza en las ciudades, en este sentido, se relaciona con ese todo orgánico que es la ciudad, impregnando cada uno de los aspectos que la configuran, en especial aquellos que tienen que ver con el desarrollo pleno de los ciudadanos: “la ciudad”, tal y como sostiene Mansur, “se construye y transforma de forma orgánica y positivamente en la medida que la habitamos porque la ciudad se configura cuando se ejerce activamente la ciudadanía en el ejercicio cotidiano de habitar, cuidar y respetar lo que hace la ciudad, sean las personas o el entorno natural”.⁴

A este respecto, resulta del todo interesante la aproximación heideggeriana al fenómeno del ‘habitar’, la cual sostiene que esto no se limita a las construcciones ni a las viviendas, a pesar de que su finalidad sea el ‘habitar’.⁵ Una ciudad no es habitable ni por su buena distribución de espacios, ni por facilitar la vida práctica, es decir, no es habitable por su capacidad para alojar a alguien; es habitable, en palabras de Mansur, “cuando en ella se cuida de la persona en cada una de las etapas de su vida –en su infancia, su juventud, su vida adulta y su vejez–, pues habitar es vivir bajo el cuidado, en nuestro ser temporal y en nuestra vida”.⁶ La noción de ‘habitar’, así, se emparenta con la noción de hábito y, por tanto, con la de *ethos*, entendida esta última como una serie de disposiciones habituales que constituyen un modo de ser en el mundo.⁷

⁴ MANSUR, J.C., “Habitar la ciudad”, en *Open Insight*, VIII, núm. 14, 2017, pp. 19-20.

⁵ Cf. HEIDEGGER, M., “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, traducción de Barjau, E., Barcelona: Ediciones Serbal, 1994, pp. 127-128.

⁶ MANSUR, J.C., “Habitar la ciudad”, p. 12.

⁷ Cf. GONZÁLEZ, J., *El ethos, destino del hombre*, México: UNAM; FCE, 2007, pp. 10-11.

Dada esta relación, me permito afirmar que, del mismo modo en que las disposiciones habituales del virtuoso perfeccionan la naturaleza del agente moral, la belleza hace de la ciudad un lugar habitable. De ahí que el ciudadano posea la obligación moral de hacer habitable la ciudad, obligación que, siguiendo la lectura de Mansur, se puede traducir, en un primer momento, de la siguiente forma:

Quien habita, cuida, preserva la esencia, devela el sentido del ser de las cosas y vive el «amparo», el «arraigo» y el «encuentro», como formas de este cuidado. Quien habita, siente el amparo, la seguridad de no sufrir daño, de preservar y mantener su esencia y destino, de poder transitar, no únicamente de un lado a otro, sino de transitar en la vida. Una ciudad donde hay justicia, seguridad económica, posibilidad de relaciones humanas e incluso relaciones con la divinidad, nos hace sentir amparados. Una ciudad en donde, debido a nuestras enfermedades, capacidades diferentes, a nuestra vejez, no nos sentimos amparados, es una ciudad donde no habitamos de forma plena.⁸

2. El derecho a la belleza en las ciudades

Si ahondamos en la analogía entre la virtud del agente y la belleza de las ciudades, sin embargo, descubrimos que ésta no puede limitarse a conservar o cuidar la esencia de la *polis*, sino que, además, debe perfeccionar su naturaleza. Por lo que, a mi parecer, de existir un legítimo derecho a la belleza en las ciudades, éste consistiría en hacer de la ciudad un lugar más armónico: la belleza, así, potencia la habitabilidad de cada ciudad. Ahora bien, si partimos de una visión orgánica de la ciudad y asumimos la noción heideggeriana de 'habitar', ¿qué tipo de obligaciones específicas se siguen de este supuesto derecho a la belleza? ¿En qué se distinguirían las obligaciones que detona éste, de las obligaciones de que detonan otros derechos que también inhieren en el buen vivir o en el buen desarrollo de la *polis*?

Lo cual equivale, en mi opinión, a preguntar por la especificidad misma de este supuesto derecho, en cuanto que todo derecho, como sugiere Jamie Whyte, se define por los deberes a los que da lugar⁹: "así, cuando alguien clama un derecho, primero pregunta qué deberes impone este derecho a otros; esto te dirá qué tipo de derecho se supone que es. Y también te proveerá de un buen test para decidir si hay o debiera existir tal derecho. A menudo será claro que nadie realmente tiene los deberes implicados, o que sería absur-

⁸ MANSUR, J.C., "Habitar la ciudad", pp. 12-13.

⁹ Cf. WHYTE, J., "The Right to your Opinion", en *Crimes Against Logic. Exposing the Bogus Arguments of Politicians, Priests, Journalists, and Other Serial Offenders*, New York: McGraw-Hill, 2005.

do afirmar que deberían hacerlo".¹⁰ La belleza en las ciudades, por ejemplo, no puede exigirme que todo en la vida de los ciudadanos sea armónico, ya que en principio esto sería imposible de realizar, pues existen una serie de variables que exceden por completo las capacidades de los individuos que conforman la *polis*. ¿Qué deberes, entonces, definen un supuesto derecho a la belleza en las ciudades?

La imposibilidad de alcanzar una armonía absoluta no significa, sin embargo, que debamos renunciar a la defensa de un presunto derecho a la belleza, sino que debemos redefinir el tipo de obligaciones o deberes que todo ciudadano debe satisfacer para promover y potenciar la armonía, el orden y la proporción en la *polis*. Me refiero en específico a aquellas obligaciones, como la preservación del patrimonio socio-cultural, la creación de espacios personalizados, la limpieza de las calles, y todas aquellas cosas que hacen de la ciudad un espacio habitable, respetando su organización interna. Para que exista una estructura orgánica de la *polis*, sin embargo, es necesario enmarcar estas obligaciones y deberes dentro de una lógica de la alteridad que sea capaz de acoger la diversidad y la fragilidad humana. Pienso, en concreto, en todas aquellas ciudades que cuentan con los recursos suficientes para acoger a una persona con capacidades diferentes, por poner un ejemplo.

3. La belleza como indicador

Allende a un catálogo de obligaciones y deberes específicos, por no decir exclusivos, que delimiten o definen el derecho a la belleza en las ciudades, la belleza como armonía, orden y proporción envuelve la totalidad de la *polis*, ampliando su horizonte de significación a un ámbito que rebasa por completo estos deberes y obligaciones. Esta belleza de las ciudades que difícilmente puede reducirse a un catálogo de deberes y obligaciones, a mi parecer, es la que nos permite transitar de la dimensión normativa de la belleza para buscar una armonía, orden y proporción en la dinámica orgánica de las ciudades, lo cual hace de la belleza un ideal propio de la ciudad. La belleza, en este sentido, se presenta como el signo vital más significativo de estas formas orgánicas que denominamos ciudades. De manera que la belleza asume tanto un papel normativo, como uno consecutivo, ambos orientados al desarrollo pleno de la ciudad, al cuidado íntimo de sus integrantes e inmersos en una lógica de la alteridad que impregna la vida entera del organismo.

¹⁰ WHYTE, J., "The Right to your Opinion", en *Crimes Against Logic. Exposing the Bogus Arguments of Politicians, Priests, Journalists, and Other Serial Offenders*, New York: McGraw-Hill, 2005.

Referencias Bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Calvo Martínez, T., Madrid: Gredos, 2014.
- GONZÁLEZ, J., *El ethos, destino del hombre*, México: UNAM/FCE, 2007.
- HEIDEGGER, M., "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, traducción de Barjau, E., Barcelona: Ediciones Serbal, 1994, pp. 127-142.
- MANSUR, J.C., "Habitar la ciudad", en *Open Insight*, VIII, núm. 14, 2017, pp. 9-24.
- MANSUR, J.C., *Kant. Ontología y belleza*, México: Herder, 2010.
- WHYTE, J., "The Right to your Opinion", en *Crimes Against Logic. Exposing the Bogus Arguments of Politicians, Priests, Journalists, and Other Serial Offenders*, New York: McGraw-Hill, 2005.

False Beliefs With a Purpose and Optimistic Bias

Falsas Creencias con un Propósito y Sesgo Optimista

Paniel Reyes Cárdenas¹
UPAEP University, Puebla, Mexico
The University of Sheffield, UK
panielosberto.reyes@upaep.mx

ABSTRACT

In their insightful work on False beliefs and their relationship to optimistic bias, Anneli Jefferson and Lisa Bortolotti (2007, 2018) and other members of their research team have been interested in introducing trans-disciplinary understandings of the epistemology behind the social use and the psychological mechanism of optimistic bias and thereby show their useful functions. In this critical note I will reflect on the epistemic value of such phenomena by establishing a dialogue with some of William James' ideas about the place of optimism and the possibility of reading it not so much as a bias but even, in some cases, as an epistemic virtue.

Keywords: optimistic bias, epistemic virtue, false belief, belief-formation, William James

RESUMEN

En su perspicaz trabajo sobre las falsas creencias y el sesgo optimista, Anneli Jefferson y Lisa Bortolotti (2017, 2018) y otros colaboradores de su proyecto, nos presentan fascinantes estudios interdisciplinarios contemporáneos que arrojan evidencia sobre el uso social y psicológico del sesgo optimista. El tono de esta nota crítica va a ser bastante favorable al entendimiento de que las creencias intencionales son epistémicamente valiosas -un punto no siempre fácil de defender, pero ofrecerá algunos comentarios sobre por qué el optimismo podría ser considerado como una virtud epistémica, después de reflexionar cómo William James trató este tipo de formación de las creencias.

Palabras clave: sesgo optimista, virtud epistémica, creencias falsas, William James

In their insightful work on false beliefs and optimistic bias, Anneli Jefferson and Lisa Bortolotti (2017, 2018) and other contributors of their project, introduce us to fascinating contemporary inter-disciplinary studies that throw evidence on the social and psychological use of optimistic bias. As these au-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4430-0991>

thors point out, the case of optimistic bias seems to exhibit a poor relation to a fact-based focus in belief-formation. Sullivan-Bisset & Bortolotti (2017) and Jefferson & Bortolotti (2017, 2018) present a range of cases in which utility seems to justify a thwarted truth-conditioning of belief if not downright false belief, or, additionally, that this beliefs can be quite unreasonable given the evidence ad hand. People with strong evidentialist concerns will respond, almost faster than anyone else, that no matter how useful a belief can be, a false belief leads us to inconsistency and thus we ought to forget about entertaining whatsoever ambiguity with respect to the search of sole truth. Jefferson, Bortolotti and others defend that there might be cases in which optimistic bias is acceptable, specially when is involved in circumstances when a person might be involved in a dire need for medical or psychological recovery (Jefferson & Bortolotti 2018).

The tone of this critical note, however, it is going to be quite sympathetic to the understanding that purposive beliefs are epistemically valuable -a not always easy point to defend, but will offer some remarks as to why optimism could be considered as an epistemic virtue, as opposed to one of some tolerated elements of practical doxastic attitudes, in order to achieve that I will try to present a case of understanding the truth of a belief not only as a relationship of such belief to past evidence, but to future inquiry. Such is the case that will emerge by considering some of William James arguments in his famous 1909 *The Will to Believe* and Charles Sanders Peirce's idea that the most important commandment for the intellectual life is "to not block the road of inquiry" (Peirce 1898, 178).

It seems to me that the matter at issue in the often favoured rejection of optimist bias is our failure to see that there are different legitimate contexts of belief-formation and then we tend to favour a process of belief formation that is based on considering truth as the sole end of inquiry, and that our judgment of how reasonable a belief is sometimes is only exclusively oriented to past evidence. Truth, conceived in this traditional approach, is a constitutive component of any content inasmuch as it is a candidate to be considered knowledge. However, as Davidson points out, how do we recognise a true proposition when we see it? My view is that the act of acknowledging truth is more complex than a fact-checking exercise, the truth of a proposition is certainly not a tag that has to be compared to a single state of affairs, a true belief has breadth and depth of truth. In this critical note it will be stated that the reasonableness and truth of a belief should not be exclusively assessed in terms of past evidence, but also in terms of the correlation to future evidence that can be established by adopting a given promising belief. Some of these beliefs can be the object of what has been called

optimistic bias. According to Jefferson, Bortolotti and Kuzmanovic (2017, 5), beliefs that are result of optimistic bias are both false and irrational:

False beliefs and inaccurate predictions, no matter how they were formed, misrepresent how the world is or is going to be. Epistemically irrational beliefs and predictions can be either true or false, but what makes them irrational is that they were not formed on the basis of (sufficiently robust) evidence or are insufficiently responsive to evidence after being adopted.

Given this distinction between truth and rationality, falsity or inaccuracy is a red herring when we look at specific beliefs and predictions. Surely, what primarily makes these cognitive states problematic is the worry that they are epistemically irrational. Optimistically biased beliefs and predictions can be true or accurate by luck, and still count as irrational. Alternatively, beliefs can be rational, and still happen to be false or inaccurate. (Jefferson, Bortolotti & Kuzmanovic 2017, 5).

Though we live in times where truth seems to be discredited and even considered irrelevant, in my opinion, truth is very relevant and we cannot build a cogent epistemology without it. Indeed, truth is the sign we have to agree that evidence is in accordance with the facts: truth is clearly one aim of inquiry, an indispensable one. However, I think it is important to distinguish the role of truth in two different contexts that I will call “the context of description” and “the context of discovery”. Whereas we need to stick to the evidence in the context of description, we have to strive for truth and other things in the context of discovery in order to unblock the road of inquiry. The context of description is oriented to past evidence, it assess the value of a belief holding it against it the bulk of past evidence relevant to the matter at hand. The context of discovery makes us sensitive to future evidence, it assesses the value of a belief in terms of how this belief will help us to carry on the process of inquiry in which a given belief uses the place of a hypothesis that will help us find out relevant information and relevant conditions about a matter to which that belief is relevant.

Belief-formation is affected by the context of our beliefs. I find Jefferson’s and Bortolotti’s account of optimism as an important proposal to approach the context of discovery, but then again, even here optimisms necessitate clear limitations. When optimism affects the context of description, a bias is taking place: indeed, we use the word ‘bias’ to express an abnormality that distorts a description of reality, one that gives up on self-controlled and self-monitored doxastic control.

Optimism is an attitude that reflects what Charles Sanders Peirce called “the will to learn” (Peirce, 1898, p. 171), ie., the desire to push inquiry to its limits in order to make us flourish both as intelligent and emotional beings.

Of course, there is an optimistic bias in the description we tell ourselves when we want to be optimistic in the context of discovery, but here, as elsewhere, there are not clear boundaries in the distinctions of contexts and therefore we need to exercise reflective control even in our working optimism.

The ethics of belief offered by evidentialism certainly prescribes principles to approach evidence according to the facts of a bulk cumulative past that we call evidence, and this implies that we have a duty of strictly never lie to ourselves; but it is an altogether different story when the evidence is insufficient and, furthermore, the approach of an optimistic stance might allow us to perform actions that generate true beliefs and thus, the evidence required. The adoption of weak evidentialism over strong evidentialism opens our possibilities for interaction between the context of description and the context of discovery, and even more importantly, the adoption of optimism about discovery opens up the possibility of formulating working hypothesis that allow us to pursue inquiry. I suppose, however, that the bar is set high as to what counts as an optimistic belief that is not unreasonable and hypothetically valuable. I think the account presented by William James below can help us to achieve such aim.

A pragmatistic view allows us to understand that self-controlled inquiry can be the end of the process of belief formation. Such kind of process does not exclude truth as one of the relevant ends, but it does not adopt a dogmatic or strong evidentialism. This topic was clearly flesh out by William James in his classic paper 'The Will to Believe' (1897) [henceforth WB].

William James' important dilemma comes to the fore in order to understand the above consideration better. Two strategies to approach inquiry are reflected:

- Strategy A: Risk a loss of truth and a loss of a vital good for the certainty of avoiding error.
- Strategy B: Risk error for a chance at truth and a vital good.

Beliefs, hence, in the context of discovery, could thus behave as habits of thought, habits of action and habits of expectation in which the two contexts interact.

One positive way in which we can read the optimism bias is the following: even if truly unrealistic views of ourselves usually lean to unrealistic (and thus false) beliefs, the adoption of these in the context of discovery is temporarily justified if these doxastic states are adopted in order to seize us a better chance where the gain of a dominating expectation is at play. This consideration is similar to a version of Pascal's wager: weak evidentialism allows us to accept pragmatic considerations to entertain a belief if there is

no clear evidence in the side of the context of description, but the context of discovery can henceforth be pushed forward and open us the ways to achieve the missing evidence. An optimistic belief is akin to a scientific hypothesis, it is a candidate that, if turns out to be the adequate one, it will make the rest of our inquiries a matter of course.

Let us consider one of Jefferson's² examples: of our positive attitude towards our driving skills. Let us suppose that I am not good at performing one of the driving skills, *i.e.*, parking; but I can adopt a positive attitude towards my temporary inability of park correctly as a way to change it: it might be false that I am very good at parking, but confidence and a host of psychological arrays might be improved by acting as it were: this is clearly a context of discovery. Suppose I am to apply for the driving test, the lack of confidence can actually alter my chances of performing well, and thus seems rational to entertain ideas that even though are not accurate in the context of description, can make a difference in the context of discovery. The optimism bias might be an instance of this, but then again, this apparently harmless and somewhat useful set of considerations have to be thought through, otherwise we could run the risk of mistaking a context for another and thus allowing inconsistency.

One final thought: these false beliefs indeed have a purpose, and that purpose is what can provide them of reasonableness, as long as they help us to see the kind of containment that we have to deploy to treat falsity: as long as falsity is regarded in the right context of inquiry then we contain the potential explosive nature of inconsistency (we would not allow ourselves to entertain evidently false beliefs in the contexts of description), we might know that in the light of certain evidence we do not have grounds to affirm p , but adopting p will help us to carry on to discover whether the evidence might be find in future inquiry, and therefore the likely false nature of p can be neutralised by an entertainment of p as potentially true. This means that the possibility of the falsity of p might be ignored for the sake of discovering what would optimistically ensue if we accept p , this will apply only when the hypothetical entertainment of p helps us in a momentous need to carry on out fo inaction and pursue a positive outcome in the context of discovery. One could say that the distinction of contexts of inquiry can be a pragmatic way of deal with this, and a way of having a practical use of paraconsistency, *i.e.*, of an exploratory neutralisation of evidence as considered as the bulk of past experience in order to open ourselves to future experience.

² This example, as far as I am aware, is not in her direct writings on the topic, I listen to it in an argumental exchange we had at a conference in 2015.

References

- CLIFFORD, W.K., "The Ethics of Belief", in *Lectures and Essays* vol.2, London: McMillan, 1879.
- DEROSE, KEITH, "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, num. 52, 1992, pp. 913-929.
- DEPAUL, M. AND ZAGZEBSKI, L. (Eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- HAACK, SUSAN AND ROBERT LANE (Eds.), *Pragmatism Old and New. Selected Writings*. Amherst, NY: Prometheus Books Publishers, 2006.
- HOOKEY, CHRISTOPHER, "Peirce and scepticism", in GRECO, J. (Ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 310-29.
- HOOKEY, CHRISTOPHER, *Truth, Rationality, and Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HOOKEY, CHRISTOPHER, "How to be a virtue epistemologist", in DEPAUL and ZAGZEBSKI (Eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press", 2003, pp. 183-202.
- JAMES, WILLIAM, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979; first published in 1897 [WB].
- JEFFERSON, A., BORTOLOTTI, L., & KUZMANOVIC, B., "What is unrealistic optimism?", *Consciousness and Cognition: An International Journal*, num. 50, 2017, pp. 3-11, <https://doi.org/10.1016/j.concog.2016.10.005>.
- JEFFERSON, ANNELI & LISA BORTOLOTTI, "Why (Some) Unrealistic Optimism is Permissible in Patient Decision Making", *The American Journal of Bioethics*, vol. 18, num. 9, 2018, pp. 27-29, DOI: 10.1080/15265161.2018.1498940.
- LEVI, ISAAC, "Pragmatism and Change of View", in MISAK, CHERYL J. (Ed.), *Pragmatism. Canadian Journal of Philosophy*, supplementary volume 24, 1998, pp. 177-201.
- PEIRCE, C. S., Reasoning and the logic of things, in KETNER, K. L. (Ed.), *Reasoning and the logic of things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Cambridge: Harvard University Press, 1898 [1992], pp. 105-268.
- Peirce and Education: An Overview. Available from: https://www.researchgate.net/publication/330754327_Peirce_and_Education_An_Overview [accessed Dec 09 2021].
- SULLIVAN-BISSETT, EMA and BORTOLOTTI, LISA, "Fictional Persuasion, Transparency, and the Aim of Belief", in SULLIVAN-BISSETT, EMA, *Art and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 155-73.

RESEÑAS

Sánchez Muñoz, R., *Educación, persona y empatía. ¿Es importante la empatía para la educación?* Bogotá: Aula de Humanidades, 2021, 161 pp

BEATRIZ YALOHEN POPOCA RAMOS ¹
UPAEP, Universidad
beatrizyalohen.popoca@upaep.edu.mx

ARELI MARTÍNEZ RUIZ
UPAEP, Universidad
areli.martinez01@upaep.edu.mx

KARLA OFELIA ROJAS CORTES
UPAEP, Universidad
karlaofelia.rojas@upaep.edu.mx

El libro *Educación, persona y empatía*, de Rubén Sánchez Muñoz, es una lectura necesaria para todos aquellos que quieren entender la filosofía sin tener algún conocimiento sobre dicha área y para aquellos que trabajan en instituciones educativas, ya que abre nuestra perspectiva de la educación desde una perspectiva fenomenológica. Este libro permite hacer una reflexión sobre el quehacer de los docentes y los estudiantes.

El autor se propone en este libro conocer el fenómeno de la educación y lo importante que es para la vida, su relación con la antropología, con la afectividad y principalmente con la empatía dentro de los procesos de educación. En todo acto de enseñanza o proceso de aprendizaje necesitamos ponernos en el lugar del otro y esa es la idea central que sostiene este libro, que la empatía es la base de la educación .

La educación es uno de los fenómenos importantes debido a que la persona se abre en todas sus dimensiones. A través de ella puede abrirse al mundo, dar sentido a lo que le rodea y abrir las posibilidades de su propia existencia. Por ello la educación es una forma de mostrar, de encausar, de sacar lo mejor

¹

de la persona y de conocerse uno mismo. Además de que es un proceso que permite aprender a ver, a comprender y relacionarse con el mundo que le rodea. Dado que la educación tiene una dimensión social al convivir y vivir con los demás intercambiamos ideas, valores, creencias y cultura en general. De modo que llegamos a ser lo que somos gracias a los demás, porque siempre estamos en relación con otros y estos constiuye la dimensión intersubjetiva de la propia vida que el autor explora desde el fenómeno educativo.

Sánchez Muñoz expone varias preguntas que le permiten abrir diferentes perspectivas de la educación y los factores que influyen en este fenómeno, así como el papel que juega la corporalidad en la educación, ya que no solo se necesita de las funciones intelectuales sino de todas las partes físicas del cuerpo y comprender que cada persona es un individuo con capacidades individuales que le permiten desplegar su existencia de un modo u otro, respondiendo a las propias circunstancias.

Así, el primer capítulo es una aproximación al fenómeno de la educación. La educación es un reto, ya que contribuye a la madurez y crecimiento tanto del docente como del alumno para integrarse en una sociedad. Dado que el ser humano es un ser social por naturaleza, debe actualizarse, elevarse y progresar para avanzar en sus conocimientos, tener más posibilidades, abrirse al mundo y ser mejor cada vez. Educar es algo que se hace fuera y dentro de la escuela. Al educar un profesor muestra, guía, conduce al alumno a explorar por sí mismo, a apropiarse de dichos conocimientos, verdades que serán parte de su vida y de su persona. El educando es el objeto de estudio debido a su relación con otras subjetividades. De ahí que la antropología se basa en conocer al hombre y por ello la antropología filosófica es uno de los fundamentos de la educación.

El segundo capítulo el autor habla sobre la afectividad, los sentimientos y emociones dentro de la fenomenología y la educación. Sánchez menciona en este capítulo que “ las atmosferas emotivas donde se desarrollan e interactúan las personas resultan fundamentales para el aprendizaje” (p. 63). Es decir, las emociones y sentimientos influyen en el proceso de enseñanza-aprendizaje debido a que la persona mantiene una relación con el mundo en el que se desenvuelve y eso hace que el valor que le encuentra a las cosas, lo que hace y los objetivos que persigue se vea motivado por el afecto. Cabe añadir, que “ el trabajo del docente estará realizado si logra despertar el interés del estudiante por un determinado mundo de valores que le es accesible a él” (p. 65). De ahí que el contenido se convierta en un aprendizaje significativo que le sirva para vivir y enfrentar los problemas de su ambiente.

En el tercer capítulo el argumento que sostiene el autor es que todo proceso educativo parte de la experiencia que tenemos de otros y la empatía es el

fenómeno que permite acceder a la experiencia ajena. La educación es parte esencial de las personas, es un acto social debido a que todas las personas son necesarias para construir nuestra persona. Sánchez menciona “lo que una persona llega a ser, lo llega a ser en sociedad” (p. 72). La educación no está separada de la cultura o de la sociedad, ambas están relacionadas de manera esencial, lo que pasa en la educación afecta la sociedad y viceversa. Cabe señalar que es imposible educar sin empatía, gracias a ella se empatiza con las sensaciones corporales de las personas y obtenemos una diversidad de perspectivas, puntos de vista sobre el mundo que nos rodea. La empatía en la educación, se da porque quienes se educan juntos comparten su vida, intereses, proyectos, planes de vida, metas, conocimientos, estados de ánimo, entre otras más. La empatía enriquece la vida de las personas a partir de convivir con los demás, de compartir experiencias que ayudan a desarrollar otros atributos en la persona y que el cuerpo y la expresión tienen un papel importante en y para la educación.

El cuarto capítulo describe el término de empatía reiterada y su importancia en la formación de la identidad personal y para comprender la intersubjetividad. Sánchez menciona en este capítulo que “la empatía reiterada hace posible que me vea como otro me ve” (p. 119). Esto es posible en la educación dado que las personas se influye entre sí, llevando a pensar en la imagen que los otros tienen de nosotros mismos. Este pensamiento de lo que los otros piensan de nosotros ayuda a la formación de la identidad. Por ello sostiene que “la confianza que alguien me tiene llega a convertirse para mí en fuente de energía para trabajar; por lo contrario su desconfianza puede llegar a paralizarme” (p. 130). El modo como los demás nos ven influye en nuestras emociones, sentimientos, estados de ánimo y a llevar a cabo las actividades de un modo u otro.

En el quinto capítulo el autor hace mención de que la persona se da cuenta de su vocación por medio de la función estimativa, es decir, que la persona siente ese llamado. Siguiendo el planteamiento de Ortega y Gasset, Sánchez menciona en este capítulo que “la vida es un problema porque no nos la dan hecha, sino que es una tarea; un quehacer” (p. 133). Cada persona necesita decidir qué va a ser. En nuestra vida hay circunstancias que nos ofrecen posibilidades sobre las cuales tenemos que decidir. Pueden llegar a pasar cosas porque nosotros decidimos que así pasen o porque solo pasaron sin que decidiéramos que así fuera. La vocación responde a la pregunta de quién somos y a ese llamado individual. Por ello “no hay persona sin vocación, pero tampoco hay persona sin circunstancia, sin mundo entorno, sin cultura” (p. 149). Aquellos que logran su vocación tienen una vida de felicidad; por el contrario, no parece que se pueda llevar una vida plena y feliz al margen de la vocación.

El último y sexto capítulo se habla sobre la forja de carácter, es decir la persona puede formarse a sí misma. Cada uno de nosotros debe ser la mejor versión de sí mismo, debe hacer lo mejor posible, comprometerse y hacer lo mejor de su propia vida. El crecimiento de una persona es personal e individual, pero contribuye de manera sustancial al crecimiento de la sociedad en que se vive. En la educación el docente acompaña al estudiante para que pueda formarse en buenos hábitos, por ello virtudes se sostiene que las virtudes son importantes para el crecimiento personal. Esas virtudes son modos para perfeccionarse, ya que requieren de esfuerzo constante y permiten tener una vida plena. Por ello “la educación debe permitir que la persona humana alcance la felicidad y se prepare para desplegar las potencialidades, cualidades y disposiciones que posee” (p. 165). De ahí que el docente solo oriente y marque el camino que el estudiante puede recorrer por sí mismo.

A través de las preguntas expuestas en cada capítulo, el autor nos hace ver diferentes perspectivas de la educación y sus relación con la fenomenología, la antropología y la empatía. Cabe señalar que este libro nos hace reflexionar sobre la práctica docente y lo importante que es encausar al estudiante en su trayecto de formación. La educación debe sacar lo mejor de una persona, ya que permite forjar su carácter, virtudes y buenos hábitos que le ayuden a ser mejor ser humano sintiendo empatía por las demás personas gracias a que estamos en relación con los demás.

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'être 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@metyper.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.