

JUAN FERNANDO SELLÉS (Ed.)

**MODELOS ANTROPOLOGICOS
DEL SIGLO XX**

*M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein,
M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González

DIRECTOR

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 166: Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt.*

© 2003. Juan Fernando Sellés (Ed.)

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. POLÍGONO INDUSTRIAL. CALLE O, Nº 31. MUTILVA BAJA. NAVARRA

ÍNDICE

<i>PRESENTACIÓN</i>	7
 <i>I. EL RENDIMIENTO DE UN MÉTODO. ACTO Y PERSONA EN MAX SCHELER</i>	
MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI.....	11
1. Introducción.....	11
2. El método scheleriano.....	12
a) La adopción del método fenomenológico.....	12
b) La separación de esencia y existencia.....	14
c) La reducción de la realidad concebida como «resistencia».....	17
3. La esencialización del espíritu.....	21
a) La inobjetivabilidad del acto.....	22
b) Intentos de superar la esencialización del acto.....	26
c) La índole estrictamente esencial de la “persona”.....	29
d) Irrealidad e impotencia del espíritu.....	34
4. El rechazo de la causalidad en el orden espiritual.....	37
a) La noción de causa.....	37
b) De causalidad a conexiones de fundamentación.....	41
 <i>II. LA CEGUERA AL VALOR MORAL. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA «ANTROPOLOGÍA INTEGRAL» DE DIETRICH VON HILDEBRAND</i>	
MARIANO CRESPO.....	45
1. Introducción.....	45
2. La captación de los valores.....	48
3. La ceguera al valor.....	52
a) La ceguera moral de subsunción.....	53
b) La ceguera moral por embotamiento.....	54

c) La ceguera moral parcial.....	55
d) La ceguera total constitutiva a los valores morales	55
4. Los diversos centros morales	56
5. La relación de la «estatura moral» y la captación de los valores morales	58
<i>III. LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA SEGÚN EDITH STEIN</i>	
FERNANDO HAYA	61
1. Contexto filosófico, fuentes y claves de la antropología steiniana	61
a) La rectificación steiniana de la fenomenología de Husserl	64
b) Rectificación de Edith Stein a la tradición metafísica del tomismo	68
2. La extracción del fondo metafísico del yo y el dinamismo auto-configurador.....	72
a) Nociones de yo–puro y de sí–mismo	72
b) Configuración dinámico–espiritual del sí mismo	77
3. Valoración crítica: hipertrofia de la noción de forma y depresión de la noción de acto.....	79
<i>IV. APUNTES ANTROPOLÓGICOS BASADOS EN UNA RELACIÓN: MAURICE MERLEAU–PONTY Y JEAN–PAUL SARTRE</i>	
M ^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ.....	83
1. El horizonte fenomenológico existencial de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty	83
2. Antropologización del <i>ego</i> transcendental.....	86
3. Antropologización de la nada en Sartre <i>versus</i> mundanización de lo invisible en Merleau-Ponty	88
4. Dos antropologías basadas en dos concepciones de la corporeidad.....	93
5. Intersubjetividad conflictiva (Sartre) e intercorporeidad de la intersubjetividad (Merleau–Ponty).....	95
6. Antropologización de la libertad	102
7. Consecuencias para la moralidad y reconsideración del humanismo ..	105
<i>V. EL MODELO ANTROPOLÓGICO DE HANNAH ARENDT. LA CONDICIÓN DEL ANIMAL HUMANO</i>	
JOSÉ LASAGA.....	115

1. ¿Naturaleza o condición?	115
2. Las condiciones de la <i>vita activa</i>	119
3. Los quehaceres de la <i>vita activa</i>	122
a) Labor y trabajo	123
b) Acción.....	127
4. La crítica de Arendt a la modernidad	135
5. Desde <i>La condición humana</i> a <i>La vida del espíritu</i>	139

PRESENTACIÓN

Los cinco estudios siguientes sobre algunas antropologías filosóficas del siglo XX se enmarcan dentro de un proyecto de investigación más amplio que lleva a cabo el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Este proyecto, que me complace coordinar, versa sobre las antropologías de los pensadores más relevantes del siglo precedente. Fruto de ello se ha elaborado un número especial de la revista *Anuario Filosófico*, que se publicará a mediados de 2004, donde se estudia la antropología de quince pensadores¹. El siguiente número de dicha revista dedicado a poner de manifiesto otros resultados de los investigadores que colaboran con nosotros en esta línea se aplazará para más adelante. Sin embargo, de acuerdo con el Director de la colección de Cuadernos de Anuario, he considerado conveniente no esperar a esa ulterior publicación y poder dar a conocer aquí los trabajos ya realizados sobre Scheler, Hildebrand, Stein, Merleau-Ponty, Sartre y Arendt.

Como es sabido, de un tiempo relativamente reciente a esta parte, las publicaciones antropológicas se multiplican. Es nuestro empeño contribuir a ese auge y orientar de algún modo el desarrollo por el interés de algunas facetas nucleares de lo humano, conscientes de que –según la expresión de Terencio– nada de lo humano nos es ajeno². No es vano, pues, el actual atractivo por la persona, ya que ésta consiste en la realidad más noble. Además, tanto la vida que se lleva como el futuro que se espera dependen de la idea de hombre que se tiene. También por ello conviene centrar la atención en este campo temático, alumbrar verdades, denunciar omisiones, rectificar visiones incorrectas, etc., en una palabra: aprender, conocer mejor la realidad personal.

¹ En ese número se estudia la antropología de los siguientes autores: Bergson, Blondel, Mounier, Buber, Jaspers, Maritain, Marcel, Heidegger, Nédoncelle, Ranher, Millán-Puelles, Pannenberg, Steiner, Spaemann y Levinas.

² “Homo sum, humani nihil a me alienum puto”, *El verdugo de sí mismo o Heautontimoroumenos*, verso 77.

En cuanto a los colaboradores y a sus trabajos, puedo presentarlos de modo breve señalando que la visión del hombre de Scheler, quien pasa por ser fundador de la antropología contemporánea, la expone Mikel Santamaría, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, quien se doctoró precisamente con una investigación sobre la antropología de este filósofo que ha publicado recientemente³. Por su parte, Mariano Crespo, Profesor de la Internationale Akademie für Philosophie de Liechtenstein, que conoce bien la filosofía de Hildebrand⁴, resume las claves antropológicas de este fenomenólogo. Fernando Haya, quien ya ha publicado otros trabajos sobre Edith Stein en esta misma colección⁵ nos desvela en este trabajo las peculiaridades antropológicas de la fenomenóloga de Breslau. Pasando de la fenomenología alemana a la hermenéutica y al existencialismo francés, Carmen López, profesora de la UNED de Madrid, resume y pondera los parámetros humanísticos que propusieron Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, estableciendo, como en otras ocasiones⁶, una sugerente comparación entre las antropologías de ambos pensadores. Por último, José Lasaga, buen conocedor del pensamiento de Hannah Arendt⁷, investiga en su trabajo las ventajas e inconvenientes de la antropología de esa pensadora cuyas fuentes son tanto aristotélicas como heideggerianas.

Finalmente, agradezco el esfuerzo llevado a cabo por quienes han colaborado en este cuaderno, su empeño en exponer de modo claro y sencillo las claves antropológicas de estos renombrados pensadores. En sus escritos no faltan críticas temáticas, pero también se reconocen en ellos algunos de los méritos que caracterizan a los autores investigados. Tanto de la rectificación de las primeras

³ Cfr. SANTAMARÍA, M., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.

⁴ Cfr. entre otros escritos suyos: *El perdón. Una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, (en prensa); *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik* ("Dignidad humana: Metafísicas y Ética"), Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1998, etc.

⁵ Cfr. HAYA, F., *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. Cfr. del mismo autor: "Individualidad e Individuación según Edith Stein", *Daimon*, (en prensa).

⁶ Entre sus escritos sobre este tema cfr. "La aprehensión del otro: el marco de la polémica Sartre-Merleau-Ponty", en ARAGÜES, J.M., (coord.), *Volver a Sartre*, Zaragoza, Mira, 1994; "La mirada filosófica de Merleau-Ponty", *Turia*, 37, 1996, 131-144.

⁷ Cfr. "Sobre Hannah Arendt. A propósito de una biografía", en *Revista de Occidente*, 169, junio, (1995). Se trata de una reseña de la obra de YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1993.

como de la aceptación de los segundos podemos y debemos mejorar nuestro saber acerca de la persona humana. Con esta finalidad, por cierto, se han escrito estas páginas.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

I

EL RENDIMIENTO DE UN MÉTODO. ACTO Y PERSONA EN MAX SCHELER

MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI

1. Introducción

El intento de realizar una fundamentación fenomenológica de la ética, llevado a cabo por Max Scheler en la primera parte del siglo XX, es uno de los experimentos más interesantes de la antropología del siglo pasado. La ética de los valores se presentaba como una superación del formalismo kantiano. Fueron muchos los que saludaron con júbilo la aplicación del método husserliano desarrollada por Scheler.

Del método fenomenológico existen casi tantas versiones como autores que lo emplean. Y el método es el camino de acceso a la realidad. Si no sabemos cuál es el método de análisis de un filósofo, no podremos entender ni siquiera el sentido de las palabras que utiliza, o interpretaremos mal lo que quiere decir. Esto ha sido particularmente llamativo en el caso de Scheler, que habla del amor, de la persona, de los valores, y dice cosas muy bonitas, citadas y repetidas hasta la saciedad, en ocasiones de un modo tan superficial que trastoca del todo su sentido original.

La combinación de procedimientos y perspectivas filosóficas diversas, requiere un examen metodológico previo, que delimite las posibilidades de cada procedimiento, y el lugar que le corresponde en el conjunto de la investigación filosófica. Al menos, si se quiere saber de qué está hablando cada filósofo. Vamos a ver cuál es el método de Scheler y cuál su rendimiento en el análisis de la vida del espíritu. Queda fuera de dudas que Scheler ha captado la dimensión intencional de los actos del espíritu. Pero hay un elemento que a Scheler se le escapa –está fuera del campo abierto por su método–: la índole *actual* de los actos y del espíritu en sí mismos.

2. El método scheleriano

a) La adopción del método fenomenológico

Scheler entra en contacto con la fenomenología cuando su formación filosófica primera estaba ya completada, y definida en sus líneas generales la orientación de su investigación sobre el hombre y las manifestaciones del espíritu humano¹. Las exigencias metodológicas del diseño inicial de su investigación contrastaban con la limitación de los instrumentos que le ofrecían, tanto el excesivamente abstracto método trascendental de la escuela neokantiana, como el reduccionismo psicologista, por entonces tan pujante. Scheler no renunciaba al valor absoluto del *a priori* kantiano, ni a su independencia respecto de la experiencia inductiva y de la existencia contingente. Pero reclamaba la transformación del concepto mismo de lo *a priori*. Esa búsqueda de un nuevo tipo de *a priori* se orientaba, desde sus primeros escritos, hacia la determinación de los contenidos materiales aprióricos que constituyen el núcleo vivo de cada grupo histórico de cultura, y que condicionan todas sus manifestaciones: la ciencia, la ética, la expresión artística, etc.²

Sin embargo, Scheler no poseía el instrumento adecuado para llevar a cabo su proyecto. El método psicológico que tomara de su maestro Eucken, como alternativa válida frente al psicologismo y a la filosofía trascendental, no llegó a dar resultados concretos. Por esto, cuando conoció a Husserl en 1901, esas inquietudes tomaron forma en una animada conversación filosófica, que sería el

¹ A este propósito Pintor-Ramos afirma: «Dos cosas podemos aceptar con seguridad. Scheler no fue nunca *discípulo* de Husserl, sino que, cuando lo conoció, tenía formadas ya muchas de sus convicciones filosóficas, a las que no estaba dispuesto a renunciar. La influencia efectiva de la fenomenología, en segundo lugar, no puede retrotraerse en Scheler más allá de 1906...» (PINTOR-RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Edica, Madrid 1978, p.48).

² Scheler desarrolla este tema ya en su segunda tesis, *Die Transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (Gesammelte Werke 1)*. Scheler mantiene, ya en esta obra, la necesidad de una «transformación de la doctrina del *a priori*» (GW 1, 262), que busque las verdaderas condiciones reales de posibilidad de todas las manifestaciones del espíritu en las diversas culturas. Rechazando el intento kantiano de establecer un *a priori* puramente formal que fuera la condición de posibilidad de toda experiencia posible, sostiene que cada *a priori* «debe contentarse con ser condición de las “estructuras de experiencia” de, por ejemplo, una cultura determinada; y debe condicionarlos, no sólo lógicamente, sino en cuanto fuerza viva. Será pues necesario delimitar el concepto de un contenido cultural *a priori*.» (*Ibidem*).

comienzo de su acercamiento a la fenomenología, y que él mismo narra más tarde con detalle³. Scheler encontró, en el método fenomenológico, el instrumento necesario para su investigación filosófica. La fenomenología le permitiría alcanzar esos contenidos eidéticos y valores independientes de la experiencia inductiva que, manteniendo el carácter apriórico, no se redujeran a las puras formas de la actividad constructora del pensamiento, sino que se remitieran más bien a un mundo objetivo de valor absoluto, a ese mundo de esencias inmutables cuya intuición apriórica sería la verdadera condición real de posibilidad de toda la experiencia inductiva.

Según Scheler, la distinción entre *a priori* y *a posteriori* no se identifica con la de experiencia y no-experiencia, o con la distinción entre los contenidos de experiencia y los inexperimentables «supuestos de toda experiencia posible», sino que se trata más bien de «dos modos de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar condicionado por la posición de una organización natural del ejecutor real de actos y, por tanto, mediato»⁴. El *a priori* es el contenido de la experiencia fenomenológica. Quizás su mejor descripción de lo *a priori* se encuentre en *Der Formalismus*⁵.

La experiencia fenomenológica prescinde de todos los elementos que introducen alguna relatividad en el contenido, para reducirse a la captación de las puras esencialidades *a priori*: correlatos de actos espirituales, que son desliga-

³ Cfr. SCHELER, M., *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, 308.

⁴ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, GW 2, 72.

⁵ «Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición (*Setzung*) de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural (*Naturbeschaffenheit*), y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata (*unmittelbaren Anschauung*). Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de posición, también de la posición 'real' (*wirklich*) y 'no-real', 'apariciencia' (*Schein*), 'realidad', etc. (...) Al contenido de una intuición de tal índole lo llamamos 'fenómeno' (*Phänomen*). Pero el 'fenómeno' no tiene *nada* que ver con la 'aparición' (*Erscheinung*) -de algo real (*Realen*)- o con 'apariciencia'.

Una intuición de tal índole es 'intuición de esencias' (*Wesensschau*), o también -como nos place llamarla- 'intuición fenomenológica' (*phänomenologische Anschauung*), o 'experiencia (*Erfahrung*) fenomenológica'. El 'qué' (*Was*) por ella ofrecido no puede ser más o menos dado, (...) O bien es 'intuido', y por tanto, dado 'él mismo' (*selbst gegeben*) -íntegro y sin mengua, y tampoco en 'imagen' (*Bild*), o mediante un 'símbolo'- o no es intuido, y por lo mismo, tampoco dado» (*Der Formalismus...*, GW 2, 67-68). Cfr. *Die deutsche Philosophie...*, GW 2, 305-310.

dos de la conexión empírica con su portador real, y considerados en su pura esencia de acto espiritual intencional. Éste es, para Scheler, el camino adecuado para desarrollar aquel primitivo intento suyo de llegar a un nuevo *a priori*, que dé razón auténtica de las múltiples objetividades presentes en la vida espiritual. Un *a priori* de contenido determinado, que sea real condición de posibilidad, tanto de la ciencia y de la ética, como de las demás expresiones del espíritu.

No vamos a describir sistemáticamente la peculiar idea del método fenomenológico que tiene Scheler. Simplemente destacaremos dos puntos, que afectan más directamente al tema de este trabajo: la separación establecida entre la esencia y la existencia; y la peculiar concepción de la reducción fenomenológica, que se deriva del hecho de que –según su análisis– la realidad o existencia de un objeto determinado sólo nos es dada como «resistencia» al impulso, sea voluntario, sea instintivo.

b) La separación de esencia y existencia

La fenomenología es un saber de esencias. Si esto es siempre verdad, lo es con mayor razón respecto de Scheler y el Círculo de Gotinga. Metódicamente, Scheler prescinde de la existencia real –considerada elemento irrelevante del objeto de conocimiento–, para contemplar, exclusivamente, la esencia como contenido propio del acto intencional. Sólo este conocimiento de esencias puede tener un valor filosófico, absoluto⁶. La esfera de la existencia es la esfera de lo contingente, del puro *factum*, irrelevante para la filosofía: «la orientación del conocimiento hacia la esfera de lo *absoluto* (...) y su orientación hacia la esfera de la esencia de todo posible ser objetivo, en contraste con la esfera de su existencia contingente: eso, y sólo eso, constituye ante todo la naturaleza del conocimiento *filosófico*»⁷.

La existencia no sólo es excluida del ámbito del conocimiento absoluto, sino que queda fuera de toda relación cognoscitiva. Scheler concibe el conocimiento como una relación ontológica entre el cognoscente y lo conocido: «El saber es una última relación de ser (*Seinsverhältnis*) entre dos entes, peculiar e irreductible. Esto es: un ente cualquiera A sabe de un ente cualquiera B cuando A participa en la esencia o ser–así de B, sin que, por esta participación, el ser–así o la

⁶ Y adquiere un particular valor humano: «Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás» (SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, 42).

⁷ SCHELER, M., *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, GW 5, 98.

esencia de B padezca ninguna alteración»⁸. Pero es una relación ontológica exclusivamente con la esencia, en la que la existencia no tiene la más mínima parte. «El *Dasein* de B no entra jamás (...) en la relación del saber, no puede estar sino en relación causal con el soporte real del saber (...) El *ens reale* permanece fuera de toda posible relación de saber, no solamente humana, sino también de una (relación de saber) eventualmente divina»⁹.

El conocimiento de la esencia es, pues, absolutamente independiente del conocimiento empírico de una efectiva realización de esa esencia en un ejemplar concreto que, todo lo más, servirá quizá de ocasión para la captación de esa esencia. Esta independencia respecto del ser real es también característica propia de ese tipo de esencia que son los valores. Scheler se extiende en mostrar cómo el conocimiento de los valores es anterior al conocimiento de los bienes fundados en ellos¹⁰. Esta independencia se manifestaría de modo particularmente claro en el hecho de que hay «un estadio, en la captación de valores, en el que

⁸ SCHELER, M., *Idealismus-Realismus*, GW 9, 188. La noción de saber como relación de participación es una constante en el pensamiento de Scheler. La participación cognoscitiva es participación en el ser-objeto. Pero como el ser no se reduce al ámbito del ser-objeto, habrá otro tipo de participación que nos pone en contacto con el ser-acto: la co-ejecución de esos mismos actos (cfr. *Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 68-72). Scheler afirma que existe una gran semejanza entre esta tesis suya y la doctrina escolástica, ya que aquella «reconduce la esencia del conocimiento a una *relación de ser*, es decir, a la participación de un ente en otro ente» (*Die deutsche Philosophie...*, GW 7, 298). Es difícil determinar la índole de esta participación del sujeto en el objeto que Scheler propugna. Habría que recordar, de todos modos, que esa participación se realiza «sin que ninguno se convierta en parte real del otro» (SCHELER, M., *Ordo Amoris*, GW 10, 356). La relación entre acto y objeto es una relación esencial, no real. Veremos esto más adelante.

⁹ SCHELER, M., *Idealismus-Realismus*, GW 9, 188. «*Mens* o 'espíritu' significa para nosotros la X o el conjunto de actos, en el ente 'que sabe', mediante los cuales esta participación es posible, o por los cuales una cosa (*Ding*), o mejor, el *Sosein* -y sólo el *Sosein*- de un ente cualquiera deviene *ens intentionale*, a diferencia del simple *Dasein* (*ens reale*), que permanece siempre y necesariamente *fuera y más allá* del saber y de la relación que lo constituye» (SCHELER, M., *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, 111-112). También en este punto, Scheler se considera cercano a los escolásticos, quienes precisamente por haber reconocido esta distinción entre la existencia y la esencia, por lo que a su conocimiento se refiere, «partieron con razón de la distinción entre un '*ens*' intencional y un '*ens*' real, y constituyeron sobre esta distinción aquella otra de un acto intencional y de una relación real entre el portador del saber y el ser de la cosa» (*Idealismus-Realismus*, GW 9, 188).

¹⁰ Cfr. *Der Formalismus...*, especialmente el capítulo «Bienes y valores», GW 2, 35-46.

nos es dado ya, clara y evidentemente, el valor de una cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* (*Träger*) de ese valor»¹¹.

Los valores sólo son reales en los bienes, pero su objetividad y validez no dependen de ese momento de realidad¹², sino que se sitúan en un plano ideal anterior. Las cualidades de valor «representan un dominio propio de *objetos*, que tienen sus *particulares* relaciones y conexiones (...), independientes de la existencia de un mundo de bienes (*Güterwelt*) en el que se manifiesten (...). Respecto a la experiencia de ese mundo de bienes, los valores son *a priori*»¹³. Esto se debe a que el valor mismo es independiente de todo el orden de la existencia: su objetividad es de índole radicalmente distinta de la objetividad del ser. Aún más, para llegar al puro contenido esencial del valor, es preciso eliminar de la experiencia fenomenológica todo resto de existencia contingente.

Esta radical separación entre ser y valor, había sido puesta de manifiesto por Scheler aún antes de su primer contacto con la fenomenología. Así, ya en su primera tesis, mantenía una tajante y absoluta separación entre el orden del ser y el orden del valor: «El valor no *es*, en absoluto»¹⁴. Ser y valor son dos conceptos coordinados, igualmente originarios, que no pueden ser deducidos el uno del otro. Todo lo que es valioso se distingue rigurosamente de la categoría del ser. Esta distinción es, para Scheler, un requisito imprescindible del rigor filosófico,

¹¹ *Der Formalismus ...*, GW 2, 40.

¹² «Sólo en los bienes (*Gütern*) es donde los valores se tornan 'reales' (*wirklich*). No lo son aún en las cosas valiosas (*wertvollen Dingen*). En el bien el valor es *objetivo* (*objektiv*) -esto lo es siempre- y al mismo tiempo *real* (*wirklich*). En cada nuevo bien acaece un *verdadero* crecimiento de valor en el mundo real. Las cualidades valiosas, por el contrario, son 'objetos ideales' (*ideale Objekte*), tal como lo son los colores y las cualidades del sonido» (*Der Formalismus...*, GW 2, 43-44).

¹³ *Der Formalismus...*, GW 2, 37-38. Esta prioridad cognoscitiva del valor respecto del ser no prejuzga las relaciones ontológicas entre ambos, afirma Scheler: «de ninguna manera se desprende de esto una prioridad existente en sí de los valores frente al ser. También aquí 'lo posterior en sí' puede ser 'lo anterior para nosotros', que era lo que afirmaba Aristóteles, como regla general referente a la relación del conocer y el ser. (...) a todas las cualidades corresponde un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades. (...) El dato evidente de valor es, además, de aprioridad subjetiva frente a todo dato de ser. El valor, empero, frente al ser subsistente, sólo posee significación atributiva» (*Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 82).

¹⁴ SCHELER, M., *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW 1, 98. En torno al no-ser de los valores y su coordinación con el ser, véanse las páginas de García Morente sobre la «Ontología de los valores» (*Lecciones preliminares de Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1943 (3ª ed.), pp. 370-385).

que le hace exclamar: «A la pregunta ¿qué es el valor?, si el ‘es’ se toma para significar la existencia (y no como mera cópula), respondemos: el valor no *es*, en absoluto (*Das Wert ist überhaupt nicht*)»¹⁵.

Pero, esta separación del valor respecto del mundo de lo empírico, de la existencia, ¿no implica el riesgo de subjetivizar los valores, de introducirlos dentro del círculo de los intereses de cada individuo? No, responde Scheler; la independencia respecto del ser no tiene como contrapartida el subjetivismo de los valores. La objetividad es, esencialmente, «independencia respecto de toda opinión y deseo individuales»¹⁶, y esta independencia se da igualmente en el valor que en la verdad. «Del mismo modo que no queremos hacer la verdad, sino buscarla, así también aspiramos a experimentar (*erleben*) los valores, y no a producirlos»¹⁷.

c) La reducción de la realidad concebida como “resistencia”

La reducción fenomenológica prescinde de la existencia efectiva de un ejemplar concreto de la esencia, para orientarse exclusivamente en la dirección del estricto contenido esencial. ¿Pero qué es exactamente esa existencia que se ha de eliminar? ¿Cuál es la índole de la existencia en el pensamiento de Scheler? ¿Cómo nos es dada? Y, por tanto, ¿cómo ha de ser eliminada? Intentaremos responder a estas cuestiones en las próximas páginas. Veamos cómo se plantea Scheler este tema.

La realidad, la existencia de algo, es un dato originario –dice–, anterior a cualquier determinación de la cosa que existe. Es como un soporte, base indiferenciada sobre la que se pueden ir organizando todas las determinaciones de lo que se encuentra en la existencia, en la realidad. Si vamos eliminando todas las formas, colores, etc., de nuestra representación, escribe Scheler, lo que nos quedará al final es una impresión sencilla y profunda, la impresión de la realidad. De esta impresión deriva la primera evidencia filosófica: existe *realiter* un

¹⁵ *Beiträge...*, GW 1, 98.

¹⁶ El conocimiento del valor implica un acto del sujeto tan necesario como objetivo, del mismo modo que es necesario un acto del sujeto para conocer el ser objetivo, afirma Scheler: «La ley de la gravitación tuvo un valor objetivo en nuestro universo mucho antes de Newton, aunque, en nuestra opinión, existía tan sólo como idea platónica, o pensamiento de Dios, ley inmutable, etc. Y en este mismo sentido se puede hablar también de la objetividad del valor. Sólo que, ante este concepto de «objetivo», no se debe pensar, como sucede siempre, en el concepto de *ser* objetivo. Objetivo significa solamente: independiente de toda opinión o deseo individual. Por eso el valor no es considerado como menos objetivo que el ser» (*Beiträge...*, GW 1, 99).

¹⁷ *Beiträge...*, GW 1, 101.

mundo. Este fenómeno originario, por carecer de toda determinación, no puede ser objeto de conocimiento, ya que todo conocimiento tiene por objeto un *So-sein*, un determinado modo de ser tal: «El *Realsein* es tan inaccesible a todo (...) nuestro comportamiento intelectual, representativo, pensante (...), como el color lo es al oído o el número tres al gusto y al olfato»¹⁸.

La realidad no es objeto de conocimiento. Es más, está presente antes de que se constituya la conciencia, que es siempre conciencia de objeto. ¿Cómo «aparece» entonces la realidad? ¿Cómo nos es dada? «El ser real (*das Realsein*) de una cosa (...) es dado solamente en la experiencia vivida intencional de la resistencia que un objeto opone al querer *qua* querer (...) Un país de Jauja, un mundo en el que toda voluntad encontrara siempre satisfacción inmediata, podría ‘ser’ real objetivamente, pero su ser real (*Realsein*) no podría sernos *dado* jamás: no habría ‘para nosotros’ diferencia de esencia (*Wesensunterschied*) entre el objeto ideal y el objeto real»¹⁹.

Es la resistencia lo que define la realidad. Resistencia a la voluntad, o al impulso vital en general²⁰. De modo que la realidad no pertenece al ámbito de las

¹⁸ SCHELER, M., *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 363-364. En *Idealismus-Realismus* Scheler precisa: que el objeto real *pueda* devenir objeto intencional, es decir, ‘ser *in mente*’, ¿apareja que la *realitas* del objeto, es decir, su existencia (*Dasein*), entre también *in mente*? ¡Jamás! La realidad es *trans*-inteligible para todo espíritu *cognoscente posible*. Sólo el *qué* (*Was*) del *Dasein* es inteligible, no el *Dasein* del *Was*» (GW 9, 203-204). Para Scheler, el conocimiento objetivo no es el único modo de acceder al ser, ya que éste no se reduce al ser-objeto: la captación de los actos, por ejemplo, sólo se realiza a través de la co-ejecución, como veremos más adelante. Y esa co-ejecución no incluye nada de objetivación, afirma Scheler.

¹⁹ SCHELER, M., *Probleme der Religion*, GW 5, 215. «Habremos de comprender *objetos* y *resistencias* como *dos modos coordinados* en que nos es dado el ser. La resistencia es un fenómeno dado inmediatamente en una tendencia (...) Sólo en un querer es dada la conciencia de la realidad práctica» (*Der Formalismus...*, GW 2, 154). «*Ser real no es ser objeto (gegenstandsein)*, o consistir en una determinación que es el correlato idéntico de todos los actos de intelección: es, más bien, *ser resistencia (Widerstandsein)* contra la espontaneidad impulsiva original» (*Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 363).

²⁰ Si, como hemos visto, en la época de *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler ponía la resistencia en correlación con la voluntad, cuando su filosofía experimentó un profundo cambio -que acentuaba la importancia del impulso vital, a la vez que el espíritu se hacía cada vez más esencial e impotente-, Scheler rechazó la dependencia de la realidad como resistencia respecto de la voluntad, para establecer una correlación esencial entre el impulso vital instintivo y la vivencia de la resistencia. Y señala que «este querer espiritual tampoco puede ser lo que experimenta la resistencia, porque, como hemos mostrado en otro lugar, esta voluntad, en tanto que se refiere a la acción, es sólo negativa, es decir, que sólo inhibe o desinhibe impulsos ya existentes» (GW 9, 215).

esencias, que son correlato de los actos espirituales, sino al mundo de la vida. «Una inteligencia pura no conocería sino el idealismo absoluto»²¹. «El ser real de una cosa estaría necesariamente cerrado para un ser espiritual que no fuese sino *logos*, o incluso *logos* y amor»²².

La resistencia vivida no puede identificarse con una *sensación* de resistencia, como pretenderían los psicólogos, y como parece afirmar Dilthey. Al contrario, «la resistencia vivida en general no es una experiencia sensible periférica, sino una auténtica experiencia *central* de nuestro impulso y de nuestra tendencia»²³. Que la resistencia no es una experiencia sensitiva externa, se pone de manifiesto también por el hecho de que se experimenta igualmente respecto de objetos de la esfera interior, de lo psíquico, los sentimientos o los recuerdos, que adquieren realidad precisamente cuando se manifiestan como resistencia «frente a los intentos que, originándose en la voluntad consciente y en la atención voluntaria, intentan excluir o modificar la vivencia»²⁴.

Por otra parte, la realidad de un objeto es un problema diverso de su pertenencia a la esfera de lo exterior o a la de lo interior. En una y otra puede haber objetos reales y no reales. Y son también distintos –continúa Scheler– el problema de la realidad de un objeto y el problema de su trascendencia respecto a los actos de conocimiento. Un objeto cualquiera de un acto intencional es trascendente a ese acto. También cuando se trata de un objeto ideal pero no real.

Y junto a esto, un objeto puede ser trascendente, o perteneciente a la esfera del mundo exterior, y sin embargo, no ser real, puesto que sólo «es real todo aquello que es capaz de acción. Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente. Para nosotros lo que no es capaz de acción (*wirkfähig*), no es tampoco efectivamente real (*wirklich*)»²⁵. Precisamente por esa conexión esencial entre eficacia activa y realidad, se ha de afirmar –dice Scheler–, que «la esfera del mundo exterior, cuya independencia e inderivabilidad aceptamos

²¹ *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 372.

²² *Probleme der Religion*, GW 5, 215.

²³ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 210.

²⁴ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 213. Por lo que se refiere a la esfera de lo pasado, que se presenta en el recuerdo, la realidad de esta esfera se nos presenta con anterioridad a cualquier contenido concreto de recuerdo: «La realidad de algo que ya ha sido no me es dada primariamente por las llamadas imágenes del recuerdo, sino por una *resistencia* y una *presión* sobre mi vivencia del presente, por una presión de 'algo' que ya no es modificable por el poder de mi voluntad». (*Ibidem*, 212) Sobre el problema de la relación entre realidad y temporalidad, cfr. SCHELER, M., *Tod und Fortleben*, GW 10, 18-23.

²⁵ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 236.

como comprobada, contiene siempre efectivamente algo real y algo irreal en una extraña mezcla. El espacio, que es forma de todo mundo exterior, no es ciertamente ‘real’, puesto que el espacio es incapaz de acción. Y no sería real aún en el caso de que tuviera ‘subsistencia’ independientemente de nuestra conciencia. Una sombra, una imagen virtual, el azul del cielo, el arco iris, los colores de las superficies son, sin duda alguna, ‘fenómenos’ del mundo exterior, aunque no se les pueda sin embargo atribuir realidad»²⁶.

Como esa acción efectiva que provoca la vivencia de resistencia sólo actúa frente a la voluntad o al impulso vital en general, se establece una correlación esencial entre la realidad –manifestada en la resistencia– y el impulso natural al que la realidad se resiste. Es una conexión esencial paralela a la que se establecía entre el espíritu y el mundo absoluto de las esencias por él conocidas. Por eso, para poder captar la esencia, para acceder al mundo absoluto, tal como pretende el método fenomenológico, no es suficiente la simple suspensión del juicio de existencia –tal y como propugnaba Husserl–, sino que es necesario eliminar el *momento* de realidad en sí mismo, a través de la neutralización de los actos que lo dan²⁷.

Eliminando el momento de realidad, se eliminan una serie de características del objeto que son propias de la intuición natural del mundo, como por ejemplo su *Sosein* contingente, o su posición espacio-temporal. Estas características, por

²⁶ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 194. Cfr. *Ibidem*, 215. La «realidad» no puede ser identificada, dentro del sistema scheleriano, con la «existencia», aunque las dos tienen carácter contingente. Por otra parte, la «subsistencia» o «ser» de un objeto es una característica absolutamente diversa, que puede pertenecer a seres «irreales», y es independiente de la existencia o no-existencia de los objetos que la poseen.

²⁷ «No puede tratarse aquí de la suspensión del *juicio* de existencia, sino de eliminar el momento de realidad *mismo*, que es el que da cumplimiento al predicado del juicio de existencia; y se trata, respectivamente, de la exclusión de los actos que dan ese momento (...). No se ve para nada qué es lo que ha de cambiar en el ‘manzano en flor’ mediante la simple suspensión del juicio de existencia: no se ve en absoluto cómo, sólo por medio de esto, puede abrirse para nosotros un nuevo mundo de objetos que no estaba aún contenido en la cosmovisión natural del mundo. La puesta entre paréntesis de la posición de existencia no tiene otra consecuencia que la de resaltar más netamente el ser así (*Sosein*) contingente del objeto, que conserva de todos modos su lugar en el espacio y en el tiempo. Pero permanecemos aún *totalmente* alejados de la *esencia*, y por fuerza nos hemos de preguntar con extrañeza: ¿y para qué todo esto?» (*Idealismus-Realismus*, GW 9, 207).

estar esencialmente correlacionadas con lo vital, no tienen cabida en el conocimiento absoluto de las puras esencias²⁸.

La reducción fenomenológica es, por tanto, algo más que un método: «entendemos por reducción una verdadera *inhibición* de este momento, y la verdadera neutralización (no sólo un prescindir lógico) de los *actos* que lo dan. No se trata entonces de un simple método, sino de una *técnica*, es decir, un procedimiento de *acción interior*, un comportamiento íntimo, por el que son puestas efectivamente *fuera de juego* ciertas funciones que están continuamente en ejercicio en la cosmovisión natural: se trata de un procedimiento que hace desaparecer el momento mismo de realidad, y no sólo el juicio sobre ella»²⁹.

3. La esencialización del espíritu

Acabamos de ver que, según Scheler, la realidad sólo se nos da en la forma de una resistencia vivida frente al impulso, ya sea vital, ya sea voluntario. La reducción fenomenológica de esta realidad exige neutralizar el impulso vital y la tendencia voluntaria. Sólo si se elimina el momento activo del sujeto cognoscente desaparece su correlato, que es la realidad fáctica del objeto. Mediante esta eliminación, se abre el campo a esa otra pareja de conceptos correlacionados: el espíritu puro y las esencias absolutas y objetivas. Comienza así la verdadera filosofía, el conocimiento absoluto y adecuado, al que el método fenomenológico nos conduce.

La objetividad absoluta del conocimiento se alcanza al dejar de lado la falsa consistencia de la realidad, necesariamente correlacionada con el impulso natural. Esta ilusoria consistencia de la realidad enmascara, según Scheler, la verdadera faz del mundo absoluto de las esencias, que sólo se nos abre mediante la reducción fenomenológica, realizada mediante la supresión del impulso vital.

²⁸ Scheler distingue entre la actitud natural, la científica y la filosófica. Cada una de ellas nos abre a un mundo de objetos distinto. En la actitud científica aún están presentes los intereses pragmáticos. Con estos elementos, Scheler desarrolla en *Erkenntnis und Arbeit* una teoría del conocimiento, de la ciencia y del saber filosófico que merece una atención grande, ya que ofrece abundantes sugerencias para la elaboración de una teoría sobre las relaciones entre los diversos tipos de conocimiento y las distintas ciencias.

²⁹ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 207. «La filosofía comienza solamente con la consciente *exclusión* de toda actitud espiritual ambiciosa y práctica, que es la única en la que nos es dada la realidad efectiva y accidental de las cosas (*das zufällige Wirklichsein, die Realität der Dinge*)» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 117).

a) *La inobjetividad del acto*

La reducción fenomenológica scheleriana tiene, sin embargo, un grave problema. Al establecer una estricta correlación fenomenológica entre el acto de conocimiento y la esencia que es su objeto, y, al mismo tiempo, no aceptar sino esos contenidos objetivos esenciales, resulta que, los mismos actos de conocimiento, quedan fuera del horizonte cognoscitivo. Es un problema que conocen bien los husserlianos. El mismo Scheler lo afirma con precisión: «Los actos mismos no pueden convertirse en objetos nunca y de ningún modo, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución»³⁰.

La imposibilidad de objetivar los actos de conocimiento se explica por la peculiar correlación que la fenomenología scheleriana establece entre objeto esencial y acto de conocimiento. Uno y otro forman una pareja indisolublemente unida. Se podría decir que Scheler tiene su punto de partida filosófico en su atenerse a esta experiencia, a este «hecho puro»: la aparición de un contenido objetivo esencial a través de un acto intencional. El descubrimiento de esta indisoluble y recíproca relación de intencionalidad entre acto y objeto esencial constituye el núcleo teórico fundamental de la herencia recibida de Husserl.

Podríamos afirmar que, en Scheler, el hecho de la presencia de esta pareja, acto–objeto, se mantiene como un punto firme, que resistirá a todas las dificultades ligadas a la exigencia de conjugar este principio metódico con los datos de la experiencia cognoscitiva, ética y humana. Una de esas dificultades consiste, precisamente, en la tematización adecuada de los mismos actos espirituales en los que es dado el objeto fenomenológico. Y junto con los actos, el centro del que surgen –que es el espíritu, la persona–, presenta las mismas dificultades para ser conocida de modo adecuado.

La dificultad se plantea del siguiente modo. La reducción fenomenológica pretende eliminar todo lo que de «trascendente» se encuentra en los objetos de los otros tipos de conocimiento (la visión natural del mundo y la ciencia). En éstas, afirma Scheler, hay una inadecuación entre lo que es «dado» y lo que es «afirmado» del objeto. Parte del contenido pretendidamente «significado» por este tipo de conocimiento no es «dado» de modo inmediato en la intuición. La fenomenología elimina esta inadecuación entre el contenido significado y el contenido inmediatamente dado. Ese contenido «dado», inmanente a la experiencia fenomenológica, es aquello a lo que Scheler se atiene estrictamente. Ahora bien, lo «dado» cognoscitivamente es, siempre, una esencia–objeto. To-

³⁰ «Akte selbst können hierbei nie und in keinem Sinne gegenständlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht» (*Der Formalismus...*, GW 2, 92).

dos los actos de conocimiento se orientan esencialmente –están estrictamente correlacionados con– una esencia–objeto. Y por eso, el acto mismo de conocimiento se encuentra como «fuera» de ese campo objetivo.

Los actos no pueden ser esencias. Por su misma índole, los actos tienen una dimensión característica –su actualidad misma– que es radicalmente diversa de toda consideración esencial, quiditativa. ¿Cómo podremos hablar entonces de los actos de conocimiento? Scheler intenta una solución a través de un peculiar acto de conocimiento, que llama «*Reflexion*». El espíritu se experimenta a sí mismo en la ejecución de sus actos. Así afirma Scheler. Y mantiene que, esa experiencia vivida de la persona en su propio acto, no «objetiva» a la persona, sino que mantiene la originalidad de su propia posición: «un *acto* no es nunca un objeto. Pues, por mucho que, al tiempo de la ingenua ejecución de actos, exista en la reflexión un saber de ese acto, sin embargo, esa *Reflexion* (...) no contiene nada de objetivación»³¹.

Esta *Reflexion*, que acompaña al acto de conocimiento, expresa el esfuerzo de Scheler para superar su propia noción de objeto como puro contenido esencial. Pero si, por una parte, reconoce la necesidad de esta superación, por otra, la limitación intrínseca de su método le impide establecer un verdadero conocimiento del acto. En efecto, el conocimiento fenomenológico se limita a la *esencia* dada en plenitud, inmanente al acto intencional. Esto significa que la intencionalidad característica de esta *Reflexion* se presenta radicalmente problemática.

En efecto, podemos argumentar con Filippone que, si la *Reflexion* «es capaz de enfrentarse con los actos, se deben concluir de esto tres cosas: o que el acto es objeto de alguna manera (lo que no es, para Scheler); o que la *Reflexion* no capta el acto, sino la esencia de un acto, con los problemas que esto comporta; o que la noción scheleriana de objeto es insuficiente»³². Iremos viendo cómo Scheler pretendía que el primer miembro de esta tríada fuera de algún modo el verdadero, en un intento de adecuación con la experiencia inmediata y natural del hombre. Sin embargo, la rigidez de su objetivismo fenomenológico, hizo que fueran más bien los dos segundos miembros de la mencionada tríada los que se afirmaran, en congruencia con el resto del sistema.

La noción de objeto fenomenológico de Scheler parece insuficiente, porque hace imposible la consideración filosófica de la actualidad misma de los actos de conocimiento espirituales y –junto con ellos– de todos los actos espirituales

³¹ *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

³² FILIPPONE, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler* (2 vol.), A. Giuffrè, Milano 1964-1969, I, p. 98.

en cuanto tales actos. Lo que provocará la imposibilidad de considerar la actualidad misma del espíritu, que quedará reducido a pura esencia. La insuficiencia de esa noción de objeto proviene de su reducción al puro contenido de esencia que se nos presenta en la experiencia fenomenológica. Esta reducción implica la esencialización de los actos de conocimiento. O mejor, la reducción de la visualización cognoscitiva del acto intencional a su quiddidad, definida por la correlación esencial con un determinado tipo de objeto. Es lo que Scheler llama *identificabilidad* de los actos. Los actos no pueden ser objetivados, pero pueden ser identificados por su correlación intencional con una modalidad de objetos. La identificación le llega al acto desde su objeto.

Lo que conocemos entonces –lo que en cierta medida puede llegar a ser objeto de conocimiento en la *Reflexion*– son las «esencias diferenciales» de los actos: «Sí pueden intuirse en la *Reflexion* sus esencias diferenciales, gracias a la realización de actos de diverso tipo»³³. La reflexión alcanza la esencia diferencial del acto, su característica correlación intencional con un tipo de objeto determinado.

En polémica con Kant, Scheler mantiene que la identificación del objeto no depende de su relación a un acto de conocimiento –que sería su condición de posibilidad–, sino que es más bien al revés: la identidad es una característica propia del objeto: «la identidad es una *nota esencial (Wesensmerkmal)* del objeto»³⁴. Y junto con esa identidad, el objeto tiene una segunda característica: «'pertenece' a la esencia de un objeto el poder ser aprehendido por un acto»³⁵. Consecuencia de estas dos características esenciales del objeto es la posibilidad de identificar los tipos esenciales de actos por su relación a los objetos ya identificados: «a la *esencia de su identidad* (del objeto), pertenece, también necesaria y esencialmente, la posibilidad de identificación de los actos (*Identifizierbarkeit der Akte*)»³⁶.

Este es todo el conocimiento de actos que el método fenomenológico permite a Scheler. No se puede ir más allá de la «identificación» de la esencia–tipo de un acto, establecida por su orientación intencional hacia un determinado tipo de objetos pertenecientes al mundo esencial. En el paso desde la inobjetivabilidad radical de los actos –en su misma actualidad– hasta la identificabilidad de los

³³ «...wohl aber können ihre differentiellen Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden» (*Der Formalismus...*, GW 2, 92).

³⁴ *Der Formalismus...*, GW 2, 386.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «...daß zum Wesen eines Gegenstandes die Erfäßbarkeit durch einen Akt 'gehört', zum *Wesen seiner Identität* aber die *Identifizierbarkeit der Akte*» (*Der Formalismus...*, GW 2, 386).

tipos de actos, Scheler se ha visto forzado a «esencializar» los actos del espíritu. Y porque esto es lo que da de sí aquel método que le permitía superar la estrechez del formalismo kantiano.

La esencialización de los actos abre a Scheler la posibilidad de analizarlos mediante el establecimiento de conexiones de esencias, ya sea entre los diversos tipos de actos, ya sea entre los tipos de actos y los tipos de objetos. Los actos entran de este modo en el campo del conocimiento fenomenológico. Así define Scheler el conjunto de objetos que caen bajo su estudio: «La fenomenología debe distinguir entre los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. Primero: las esencias (y las conexiones de esencias) de las *cualidades dadas* en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos* (fenomenología del objeto) (*Sachphänomenologie*). Segundo: las esencias de los *actos mismos* y las conexiones y fundamentaciones que existen entre ellos (fenomenología de los actos o del origen) (*Akt- oder Ursprungsphänomenologie*). Tercero: las conexiones de esencia que existen entre *las esencias de los actos y las esencias de los objetos* (*zwischen Akt- und Sachwesenheiten*) (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el percibir emocional; los colores exclusivamente en el acto de ver; los sonidos, en la audición, etc.)»³⁷.

La esencialización del acto espiritual parece, pues, algo inevitable en la fenomenología scheleriana. El mismo Scheler, queriendo mantener la inobjetividad de los actos, apunta que no hay que confundir la *Reflexion* con la percepción íntima (*innerer Wahrnehmung*), ni con la observación (*Beobachtung*) aunque sea observación íntima, pues «toda ‘observación’ elimina los actos»³⁸. Y afirma claramente que la intencionalidad propia de este acto peculiar de la *Reflexion* se orienta hacia las «esencias específicas de actos»³⁹.

La diferencia, entre la intencionalidad objetivante de la observación y la intencionalidad de la «*Reflexion*», consistiría en que ésta última respetaría la peculiaridad original del espíritu y de sus actos. No se orienta hacia una realidad objetiva, sino hacia el mundo del espíritu y de las esencias con él correlacionadas. Pero, precisamente por la radical separación establecida entre los pares «impulso vital–realidad efectiva» y «espíritu–objetividad esencial», la actividad del espíritu –que es la condición necesaria y el ámbito real en el que los objetos esenciales pueden sernos dados–, no puede ser adecuadamente tematizada por Scheler.

³⁷ *Der Formalismus...*, GW 2, 92.

³⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 92, nota 2.

³⁹ «‘Reflexion’ ist den spezifischen Wesenheiten von Akten gegenüber möglich» (*Ibidem*).

Debatiéndose entre dos abismos, si reconoce la realidad activa de los actos intencionales, cae en la objetivización psicológica de los actos, pues la actividad pertenece al mundo de lo vital; y si quiere salvar la pureza del espíritu, cae en la esencialización, en la desactualización del acto espiritual. De esta manera, el problema del paso desde la pura esencialidad a la verdadera índole *actual* de los actos espirituales se hace sumamente difícil, me atrevería a decir que imposible.

En este punto se manifiesta, a mi juicio, la insuficiencia radical del método scheleriano para dar razón de la vida del espíritu. «El pensamiento objetivante de Scheler se manifiesta aquí profundamente contradictorio: precisamente en el paso de la actividad del acto a su esencialidad. Si el acto es actual, ¿cómo se puede hablar de su esencia? Si es inobjetivable, ¿cómo llegar hasta él? Si la intención–recepción espiritual es sobre todo intención–recepción de ‘objetividad’, ¿cómo se puede llegar a hablar de actos, y de unidad de actos? ¿Cómo se evidencia en el acto mismo de conocer su propia ‘intencionalidad’?»

El paso es de la más ardua dificultad. Es más, es absolutamente imposible, dada la modalidad del conocer scheleriano. Una esencia de acto no es un acto. Implicar el acto en la esencia del acto significa esencializar el acto, hacerlo objeto, desactualizarlo, y por tanto, podríamos decir, perder su esencia. Pero si esta esencia es inobjetivable, el acto es incognoscible»⁴⁰.

La limitación intrínseca del método scheleriano –que establece una conexión estricta entre el objeto y el acto, reconociendo como objeto del conocimiento absoluto solamente las esencias dadas en un acto de experiencia fenomenológica–, impide un tratamiento adecuado del acto intencional. Los actos no pueden ser objeto de experiencia. Su ser consiste sólo en la ejecución. La *Reflexion*, que Scheler propone –como saber del acto que no lo hace objeto–, aparece radicalmente problemática.

b) Intentos de superar la esencialización del acto

Junto con la *Reflexion*, Scheler propone otros modos de alcanzar a los actos en sí mismos, y con ellos, a la persona que los ejecuta. Una de esas formas es el *vivir (Erleben)* esos mismos actos. Scheler distingue entre la consideración de las vivencias (*Erlebnisse*) y la consideración del mismo vivir (*Erleben*) esas vivencias. La consideración del mismo vivir nos permite superar el ámbito de los objetos, para entrar en el de la persona: «Carece de sentido pretender aprehender la persona en las vivencias, porque la persona realiza su constancia precisamente en el *vivir* sus posibles *vivencias*. La persona nos será enteramente trascendente mientras miremos a las llamadas ‘vivencias’ y no al vivir esas vi-

⁴⁰ FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 96.

vencias»⁴¹. La persona sólo nos puede ser dada «en su misma ejecución de actos (*ihr Aktvollzug selbst*), pues, en esa ejecución, la persona, «viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma»⁴².

Estas afirmaciones apuntan hacia una decidida superación del esencialismo hasta ahora señalado, ya que la tematización del *Erleben* en sí mismo nos abre a esa dimensión estrictamente actual de los actos. El problema que se nos presenta es determinar la índole fenomenológica precisa de este *Erleben*, ya que, de una parte, incluye un factor semántico que lo refiere al ámbito de lo vital; y de otra Scheler lo utiliza en contextos muy variados. En efecto, se *vive* la resistencia que, como hemos visto, nos da el momento de realidad; se *viven* los propios estados vitales y el carácter de «propios» o «ajenos» de nuestras vivencias⁴³; se *vive* el mundo ambiente como efectivo⁴⁴; se *viven* los propios actos y la persona se *vive* a sí misma en esa ejecución de acto. En resumen, este *vivir*, *Erleben*, sería tanto un acto inmerso en el ámbito de lo vital, como el acto que nos debería abrir al ámbito estrictamente espiritual de la persona. Si aplicamos el método scheleriano –los tipos de actos se definen por sus objetos–, el *Erleben* no es un tipo definido de acto. Parece más bien un nombre genérico.

La cuestión que nos urge sigue en pie, a pesar de este «vivir» los actos, que nos abre conocimiento del acto espiritual y de la persona en tanto que ejecutora de *actos* y actos *¿espirituales?* Porque, si el *Erleben* es conocimiento, no alcanza el carácter de acto de la persona y sus actos, ya que toda participación cognoscitiva es participación en la esencia y sólo en la esencia, no en el carácter de acto.

En otras ocasiones Scheler se refiere a este vivirse de la persona con un nuevo tipo de acto: el «recogimiento» (*Sammlung*): «Por lo que toca al ser de nuestra *persona*, sólo podemos *recogernos* en él, concentramos en él, pero no objetivarlo»⁴⁵. Este *recogimiento* sería, por tanto, un tipo de captación –no objetiva– del propio ser personal como actualidad pura. Sin embargo, este mismo «recogerse» es utilizado por Scheler para caracterizar un peculiar tipo de actos, en los que tenemos presente toda nuestra vida anímica, en los que vivimos nuestro yo –con todas sus vivencias presentes y pasadas– en unidad y plenitud de contenido⁴⁶. Pero, en este caso, lo alcanzado en ese *Sammlung* es un objeto, ya que,

⁴¹ *Der Formalismus...*, GW 2, 396.

⁴² *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

⁴³ SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 239-240.

⁴⁴ «Milieu ist also nur was ich 'wirksam' erlebe» (*Der Formalismus...*, GW 2, 159).

⁴⁵ *Die Stellung...*, GW 9, 39.

⁴⁶ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 428.

según el pensamiento de Scheler, el yo es un objeto de la experiencia interna, y se distingue netamente de la persona inobjetivable⁴⁷. Nuevamente perdemos la posibilidad de establecer un tipo de acto, fenomenológicamente bien definido, que nos permita acceder a la consistencia *actual* de la persona espiritual.

La pregunta definitiva es, por tanto, ésta: ¿Ha conseguido Scheler dar un estatuto ontológico adecuado al carácter *actual* de los actos del espíritu? Los actos con los que accedemos a ese carácter actual, ¿son espirituales o vitales? Y por tanto, la actualidad detectada, en cuanto activa y verdaderamente actual, ¿tiene un carácter espiritual o meramente vital? A fin de cuentas, no hay manera de resolver en unidad la radical disociación scheleriana entre objetividad cognoscitiva esencializante y actualidad. La ambigüedad presente en la *Reflexion* se mantiene en este *Erleben* y en este *Sammlung*, que, sin embargo, apuntan a un serio intento scheleriano de establecer sólidamente la posición de la persona y los actos del espíritu.

Cuando se trata de alcanzar los actos de otras personas, el único modo posible es «la co-ejecución o pre-ejecución o post-ejecución de sus actos»⁴⁸. Pero esa co-ejecución no tiene carácter cognoscitivo, nos dice Scheler. Por eso, aun reconociendo la posibilidad de acceder a los actos en su mismo «ser acto», ese acceso no es posible como conocimiento. Precisamente por eso, afirma Scheler, en cuanto la filosofía es una participación cognoscitiva del ser, el aspecto actual del ser, su mismo «ser acto», queda irremediabilmente fuera de su ámbito⁴⁹.

Ese *Mit-Vollzug*, co-ejecución de los actos, nos permite comprender (*Verstehen*) a la persona que vive en la ejecución de actos y los fundamenta. La intencionalidad del *Verstehen* es claramente espiritual, pero es también claramente esencial. Lo que en él captamos es la esencia misma de la persona, afirma Scheler⁵⁰. Por otra parte, esa co-realización, ¿puede darse a nivel estrictamente espiritual, o implica una comunidad vital? La separación radical entre los pares «realidad-actividad» y «esencia-espíritu», propuesta por Scheler, hace difícil comprender el carácter activo del espíritu puro. Veremos que, de hecho, en el último período de su pensamiento, Scheler negará todo poder activo al espíritu, que es pura esencia, relegando toda posible actividad al impulso ciego de la vida.

Debido a esta radical separación, si se incluye en el acto espiritual un elemento de actividad, parece introducirse, en la pureza del espíritu, algo pertene-

⁴⁷ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 384-390.

⁴⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

⁴⁹ Cfr. *Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 68-73.

⁵⁰ Cfr. *Sympathie*, GW 7, 219-220.

ciente al campo de lo vital. Los actos intencionales, para llegar al ámbito de las esencias, para alcanzar el conocimiento absoluto que la fenomenología pretende, han debido ser depurados de todo elemento impulsivo. Precisamente por esto, se hace difícil establecer una actividad estrictamente espiritual.

Y, en su última época, esa actividad, que antes intentaba asignar también al espíritu, pasa definitivamente a ser patrimonio exclusivo de la vida. Ya no es el espíritu quien se realiza, sino que es la vida la que realiza el ser del espíritu: «aunque la ‘vida’ y el ‘espíritu’ son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, según nuestra concepción –ya expuesta–, en relación mutua: *el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu*, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a las que atribuimos valor y sentido espiritual»⁵¹.

De hecho, como hemos visto, Scheler no supera el ámbito de la caracterización de los tipos esenciales de actos, definidos por su orientación característica hacia un tipo de objetos del mundo de las esencias: el ver está orientado hacia el color, la percepción emocional hacia los valores, el preferir hacia su superioridad jerárquica, etc. Pero, con esto, sólo llegamos a «identificar» los tipos de actos, no a un conocimiento adecuado del acto espiritual precisamente en lo que tiene de actualidad, no digamos ya de actualidad real.

c) La índole estrictamente esencial de la “persona”

Scheler afirma en algunas ocasiones que también las personas forman parte del mundo real, junto con los centros de fuerzas y los centros vitales⁵². Pero estas afirmaciones –tan obvias y necesarias como aisladas– no encajan, a mi juicio, en el conjunto del pensamiento scheleriano. La realidad es algo ajeno al espíritu, y la persona es espíritu concreto. No se sabe cómo podría compaginarse esa afirmación de la realidad de la persona con la afirmación hecha apenas tres páginas después, de que la realidad «se encuentra, necesariamente, puesta por la ley, radicalmente ciega al espíritu, del impulso (*Drang*)»⁵³.

Empecemos por ver *el lugar* que el concepto de persona ocupa en el proceso de investigación scheleriano. En *Der Formalismus*, una vez establecida la pluralidad de los tipos esenciales de actos, Scheler se pregunta por «el ejecutor unitario (*einheitliche Vollzieher*) que ‘pertenece’ a la esencia de una realización de

⁵¹ *Die Stellung...*, GW 9, 62.

⁵² «La realidad no pertenece sino a los tres tipos de centros dinámicos: los centros de fuerzas, los centros vitales y los centros personales» (*Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 357).

⁵³ *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 360.

actos de tan diversas clases, formas y direcciones»⁵⁴. Y afirma que «sólo en este momento –y no ‘antes’ en el orden de los problemas– se nos presenta la personalidad como problema»⁵⁵.

En la especulación scheleriana la persona no aparece, por tanto, como un ejecutor «real» de actos «reales», sino como la unidad esencial de un conjunto de «esencias de acto» diversas, de un conjunto de actos esencialmente diversos. Del mismo modo que su correlato –el mundo– se presenta, no como realidad, sino como la exigencia de unidad en la que se entrelazan las «esencias de objetos»⁵⁶. La correlación se establece a nivel estrictamente esencial: sólo aparece cuando se ha realizado la reducción fenomenológica –tanto por parte del acto como por parte de los objetos– «para estudiar únicamente las conexiones de sentido de sus puras esencialidades»⁵⁷.

Se establece, de esta manera, una correlación esencial en la que, del mismo modo «que la idea del objeto se corresponde esencialmente con la idea del acto; y las clases esenciales de objetos con todas las especies esenciales de actos; (...) del mismo modo, le corresponde a la *persona* (como esencia), un *mundo* (como esencia)»⁵⁸. Desde uno y otro punto de vista, queda claro que Scheler no está hablando de seres reales–actuales. El «problema de la persona» responde, en Scheler, a una exigencia de unidad en la consideración puramente esencial de la ejecución de una diversidad de tipos de actos.

Podríamos pensar que, precisamente por tratarse de la realización de los actos, aquél que sea alcanzado como ejecutor de los actos, será necesariamente alguien real. Pero la exigencia de esencialización de la realidad –que el método fenomenológico requiere– llega hasta este punto. Los actos que reclaman un ejecutor unitario no son tematizados –lo hemos visto– como actualizaciones reales de un ser real, sino como tipos esenciales de actos. La realización misma de los actos –esencias de actos– es una cuestión que se mantiene en el ámbito esencial. El mismo Scheler explica que la pregunta por el realizador –que abre el campo al conocimiento de la persona– no es una pregunta «respecto de quién, o por qué ser real se realizan los actos, pregunta que no tiene sentido para las esencias de actos»⁵⁹. No se pregunta por un ser real que ejecuta actos reales,

⁵⁴ *Der Formalismus...*, GW 2, 391.

⁵⁵ *Der Formalismus...*, GW 2, 392.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Der Formalismus...*, GW 2, 391.

sino por un peculiar tipo de esencia que unifique una pluralidad de tipos esenciales de actos.

La persona ha sido presentada como el realizador unitario que pertenece a la esencia de una realización de actos diversos. ¿Qué significa esto, cuando no puede ser entendido en el sentido de una persona real actual que ejerce sus actos reales? Porque Scheler rechaza tajantemente la posibilidad de entender la persona en el sentido sustancial-causal: «Si esta teoría actualista de la persona niega únicamente que la persona es una ‘cosa’ o una ‘sustancia’, que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón»⁶⁰.

¿Cómo se ha de entender entonces esta *persona* que aparece al preguntarnos por el realizador unitario de actos diversos? Scheler piensa que se puede intentar «la siguiente definición esencial: *la persona es la unidad de ser, concreta y esencial, de actos de la esencia más diversa, que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona ‘fundamenta’ todos los actos esencialmente diversos*»⁶¹.

La persona es una unidad concreta y esencial de esencias de actos, que funda el ser (esencial) de los actos mismos. Falta ahora por saber qué entiende Scheler por «fundamentación». Esta cuestión será objeto del próximo apartado. Por el momento fijémonos en el carácter estrictamente esencial que atribuye Scheler al conocimiento de los actos y del espíritu. La persona no es contemplada como un ser real que origina actos reales, sino como un ser esencial concreto que funda las esencias de los diversos tipos de actos.

Cabría preguntarse: ¿Pero qué diferencia hay entre un ser real y esa persona concreta que se encuentra como fundamento de sus actos? El mismo Scheler nos la explica, para que no caigamos en la tentación de pensar que, por ser concreta, la persona es parte del mundo real –fáctico–, que es el ámbito relativo a lo vital e impulsivo: «Por el solo hecho de que algo sea concreto (*konkret*) no se considera ya como ‘real’ (*wirklich*). Así, por ejemplo, ‘el’ número 3 es una existencia *única* concreta, pero ideal y no real (*ideale und nicht wirkliche Existenz*), en cuanto que no funciona como cantidad ni como número ordinal, (...)»

⁶⁰ *Der Formalismus...*, GW 2, 395.

⁶¹ «In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (...) allen wesenhaften Aktdifferenzen (...) vorhergeht. Das Sein der Person ‘fundiert’ alle wesenhaft verschiedenen Akte*» (*Der Formalismus...*, GW 2, 393-394).

mientras que todos estos treses mentados (4-1=?; 2+1=?; 17-14=?;...) representan sólo abstractos (*Abstrakta*) de aquel 3 concreto»⁶².

Una persona es, por tanto, una esencia concreta, un contenido quiditativo determinado, que se califica como el ejecutor esencial que «pertenece» a la esencia de la realización unitaria de actos de diversa índole, pero no algo real-actual. Su ser es concreto, sí, pero esencial. Hay que recordar que Scheler afirma que «el carácter 'de' concreto (*konkretheit*) pertenece a la esencia misma –y no sólo a la posición– de la realidad (*Wirklichkeit*)»⁶³.

La persona fundamenta las esencias de los actos, en el sentido de que, para que una esencia de actos sea concreta, ha de estar dada, con anticipación (de orden esencial), la esencia de la persona que es la realizadora del acto⁶⁴. Si no está presente en la conciencia fenomenológica el contenido esencial concreto de la persona, no es posible que se nos dé una esencia concreta de acto. El análisis fenomenológico de las esencias de actos alcanza intuitivamente tipos de esencia con un contenido no perfectamente determinado, que Scheler llama esencias

⁶² *Der Formalismus...*, GW 2, 394, nota 2. Me parece que estas consideraciones arrojan alguna luz que permite superar, al menos en parte, las perplejidades suscitadas sobre el carácter sustancial o no de la persona en el pensamiento scheleriano. No se puede resolver la cuestión diciendo simplemente que la persona es substancia porque es individual y porque su esencia subsiste en la esencia divina: la consideración scheleriana no es metafísica, sino estrictamente esencial. Y por «esencia» él entiende un contenido eidético concreto, no una subsistencia ontológica real. Desde este punto de partida sería posible matizar algunas afirmaciones sobre la substancialidad de la persona scheleriana que encontramos en ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L., *Persona y substancia en la filosofía de Max Scheler*, en «Anuario Filosófico», 10 (1977), pp. 9-26, que, por otra parte, presenta una interesante descripción de la evolución del concepto de persona a lo largo de la producción filosófica scheleriana. Me parece también que habría que limitar en esta misma línea el alcance de las afirmaciones schelerianas en las que se califica a la persona como substancia. Recuerda Frings que, en alemán, la palabra 'substancia' (*Substanz*) no se refiere al significado aristotélico de carácter estrictamente metafísico, a no ser que se haga explícita alusión a sus implicaciones doctrinales en el campo escolástico (cfr. FRINGS, M., *Max Scheler. A concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1965, p. 133).

⁶³ *Der Formalismus...*, GW 2, 407. La reducción de la realidad a su sola esencia da lugar a captarla simplemente como concreta, es decir como no abstracta, como esencia de contenido perfectamente determinado. Este procedimiento recuerda mucho al utilizado por Escoto, y esa *konkretheit* recuerda mucho la *haecceitas* que, en su sistema, determinaba el último carácter esencial de cada individuo (cfr. FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 72).

⁶⁴ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 394.

abstractas «no como si fueran abstraídas, sino en el sentido de que reclaman un complemento de desarrollo, si es que han de existir»⁶⁵.

La referencia de una esencia de acto a una persona concreta, con su plenitud de contenido esencial, permite que se presente en la conciencia ese contenido esencial concreto del acto: «cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto (...) concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma»⁶⁶. Quiere esto decir que el conocimiento adecuado de un acto concreto, la determinación de su contenido esencial, no es posible que aparezca en la conciencia –en la experiencia fenomenológica–, hasta que no se conozca el contenido esencial propio de la persona que ejecuta ese acto. Sólo cuando se añade, al conocimiento del tipo de acto de que se trata, el conocimiento del modo de ser de la persona, sólo entonces, se conoce plenamente el contenido del acto: un acto adquiere sentido sólo como acto de esta persona concreta. Éste es el significado de la fundamentación de la persona respecto de sus actos: no quiere decir que la persona ejerza esos actos, sino simplemente que el conocimiento pleno de la esencia de un acto concreto sólo es posible en referencia al modo de ser de una persona concreta. Más que de la persona como realidad, se trata aquí del descubrimiento de la «personalidad» determinada que fundamenta esos actos, y que ellos manifiestan⁶⁷.

La esencialización del espíritu en la fenomenología scheleriana, provocada por la reducción metodológica de una realidad que es captada exclusivamente como resistencia al impulso, tiene grandes repercusiones en la doctrina antropológica de Scheler. Por una parte, hace que la causalidad real (que no se reduce a la eficiencia física) no pueda ya explicar las relaciones entre los diversos niveles del espíritu, entre los que se establecen sólo conexiones esenciales; y en particular, conexiones de fundamentación (*Fundierungszusammenhänge*). Por otra parte, la actividad espiritual no ve reconocido su estatuto ontológico peculiar. Parece que el elemento activo del ser queda casi totalmente relegado al ámbito de lo vital, o del impulso natural, que es preciso neutralizar para alcanzar la reducción fenomenológica, único modo de llegar al conocimiento del mundo del espíritu.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Der Formalismus...*, GW 2, 394-395.

⁶⁷ Cfr. GURVITCH, G., *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, J. Vrin, Paris 1930, pp. 101-102.

d) Irrealidad e impotencia del espíritu

Hemos visto cómo Scheler se enfrenta con el estudio del ser mediante el empleo del método fenomenológico. Con la ayuda de este método logra analizar la multiplicidad de modos en que el ser se presenta en la experiencia. Y logra establecer precisas y estrictas correlaciones entre los diversos sectores del ser y los respectivos tipos de actos en los que se nos manifiesta cada una de esas dimensiones del ser en general.

Con este método de trabajo, Scheler ha fragmentado el campo del ser en una serie de sectores profundamente heterogéneos. Nos interesa ahora subrayar la radical separación establecida entre el ser real y el mundo del espíritu. El ser real es identificado como aquello que es capaz de acción eficaz, y que se nos da a través de la resistencia que presenta a nuestro impulso vital. El ser del espíritu se correlaciona, en cambio, con el mundo de las esencias objetivas absolutas. Los actos del espíritu no transforman su objeto, sino que mantienen una apertura puramente intencional hacia él, apertura que sólo es posible mediante la eliminación de toda actitud de dominio, de toda la actividad impulsiva que tiene como correlato la realidad del mundo.

Al identificar la realidad del objeto –que, para él, es mera existencia contingente– con el actuar eficaz que resiste al impulso vital, todo lo que contiene potencia y eficacia queda relegado al ámbito de lo vital, que ha de ser radicalmente separado del mundo del espíritu. Para acceder al mundo del espíritu, para alcanzar el nivel de los actos intencionales que nos abren el mundo de las esencias, hemos de prescindir de todos los actos de nuestra vida impulsiva. Este poner entre paréntesis la vida impulsiva supone dejar de lado ese aspecto del mundo que es el ser real, el ser eficaz y capaz de acción. Todo esto nos muestra que, ni la eficacia ni la actividad, tienen cabida, según Scheler, en el mundo del espíritu.

Ya situados en el ámbito del espíritu, Scheler establece una nueva división: el ser acto y el ser objeto. Los objetos y los actos intencionales se encuentran como polos de la correlación fenomenológica y, por tanto, no pueden ser reducidos el uno al otro de ningún modo: el acto no puede ser objetivado de ninguna manera. Dentro de este sector del ser, parece por un momento que podríamos recuperar la consistencia y eficacia, que habíamos debido relegar al mundo de lo vital real para poder acceder al mundo de las esencias absolutas. En efecto, si bien los objetos son puros contenidos quiditativos, simples determinaciones esenciales, sin embargo, los actos no pueden ser reducidos a ellos: su ser consiste sólo en la ejecución. Este tipo de ser como ejecución nos da una esperanza de encontrar también en el mundo del espíritu un punto firme de consistencia, de entidad activa, con una actividad estrictamente espiritual, desligada de la actividad puramente vital. ¿Llega Scheler a establecer este tipo de ser con suficiente claridad?

Hemos visto cómo, el método fenomenológico empleado por Scheler, al orientar estrictamente cada tipo de actos hacia un tipo de objetos esenciales, le impide considerar suficientemente el acto mismo de conocimiento: el acto intencional queda siempre como *detrás*, fuera del campo cognoscitivo. El acto mismo queda como supuesto: es el requisito de la presencia del objeto, pero él mismo nunca está presente. La *Reflexion* que acompaña al acto, y nos permite conocerlo, no nos muestra la consistencia ontológica del acto, sino solamente su orientación hacia un peculiar mundo de objetos. Con la *Reflexion* llegamos a conocer las «esencias diferenciales» de los actos, los diversos tipos esenciales de intencionalidad, pero nada más. Podría incluso parecer que, si existiera un ser con un solo tipo de actos intencionales, no podría llegar al conocimiento de ese acto en el que el objeto se le manifiesta, ya que el conocimiento de las esencias diferenciales es posible «gracias a la realización de actos diversos»⁶⁸.

Esta orientación objetivista de todos los actos del espíritu hace difícil –por no decir imposible– el establecimiento de una doctrina de los actos que exprese suficientemente el elemento estrictamente actual de la intencionalidad del espíritu: una doctrina que reconociera en los actos intencionales –y en el espíritu concreto, la persona– una consistencia ontológica adecuada. Hemos visto cómo la fenomenología scheleriana no llega sino a identificar los actos por medio de los objetos que en ellos aparecen, y cómo la persona se presenta también en una posición estrictamente esencial: aunque concreta, esa concreción no le da realidad, sino que la persona se mantiene en el mundo de las esencias, como fundamento de las esencias concretas de actos.

Fruto de esta insuficiente consideración de la consistencia y actualidad real del espíritu es la *impotencia* que Scheler cree descubrir en él. El desarrollo de la doctrina de la impotencia del espíritu no aparece en Scheler desde el principio de sus obras. Durante la etapa central de su pensamiento, el influjo del cristianismo le ayudaba a considerar la capacidad operativa del espíritu –tanto del espíritu divino, como del espíritu humano, y de la voluntad en particular⁶⁹–. En la última época, al perder la inspiración cristiana, se puso claramente de manifiesto la insuficiencia de su concepto de espíritu. En sus últimos escritos, Sche-

⁶⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 92.

⁶⁹ Así por ejemplo, en *Probleme der Religion* afirma: «La idea de creación, en la que se unen en un solo concepto la causalidad universal del *Ens a se* y la espiritualidad de Dios, presupone que la fuerza (*Kraft*), al menos relativamente creadora, que posee el espíritu humano, ha sido vivida y dada con anterioridad en el querer (...) para ser transferida enseguida a Dios, según un modo formalmente absoluto e infinito» (GW 5, 193-194). Y, en *Der Formalismus*, habla de la responsabilidad en los siguientes términos: «El concepto de responsabilidad moral radica en el saber inmediato de la autoactividad» (GW 2, 492).

ler desarrolló las lógicas consecuencias que se derivaban de la separación entre efectividad real y mundo esencial, así como de la insuficiente captación de la consistencia entitativa de los actos intencionales que había logrado alcanzar mediante su método fenomenológico.

El espíritu aparece, en estos escritos, como algo puramente esencial. Y por ser esencial, es también irreal. Irreal no significa que no subsiste, o que sea un puro contenido de conciencia, algo subjetivo. Recordemos que, para Scheler, tampoco el espacio o los colores de las superficies son reales, ya que, aun siendo trascendentes y pertenecientes al mundo exterior, no son capaces de acción. Y el espíritu no es real, porque no es capaz de acción: «Todo lo que llamamos espíritu es, originariamente, sólo un conjunto de intenciones totalmente *incapaces* de acción»⁷⁰. Como consecuencia de una percepción del espíritu que lo visualiza como mero modo de ser –como contenido esencial, y no como consistencia real–, a Scheler se le hace imposible reconocer la potencialidad activa de la persona. Y esto es aplicable incluso al espíritu divino que, para realizar el contenido esencial de sus actos intencionales, debe recurrir al impulso vital, que es, por lo demás, ciego al bien y al mal⁷¹.

El espíritu es, ahora, sólo limitador, y no fuente positiva de actividad. Únicamente puede liberar o reprimir las fuerzas ciegas de los instintos, del impulso ciego de la vida: «el espíritu no es, cabalmente, en ninguna parte, un principio creador, sino sólo limitador; un principio que mantiene la efectividad contingente en el marco de lo esencialmente posible»⁷². «El espíritu como tal no posee originalmente, en sí mismo, ninguna traza de fuerza o de eficacia causal, que le permita poner en la existencia esos contenidos que le son propios. (...) Tanto más puro es el espíritu, tanto más es impotente desde el punto de vista de la acción eficaz dinámica»⁷³.

De este modo, la voluntad se hace también algo puramente negativo. El querer no tiene eficacia real, porque es un acto espiritual. Para realizar sus proyec-

⁷⁰ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 236.

⁷¹ «No reconducimos la formación del mundo a una 'creación *ex nihilo*', como hace el teísmo, sino al *Non non fiat* por el que el espíritu divino liberó el impulso (*Drang*) demoníaco, para realizar la idea, que existía sólo como esencia (*nur 'wesende' Idee*), de lo divino» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 101, nota).

⁷² «Geist ist eben überall kein schöpferisches, nur ein grenzsetzendes, die zufällige Wirklichkeit im Rahmen des Wesensmöglichen erhaltendes Prinzip» (*Ibidem*).

⁷³ SCHELER, M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, 21. «El espíritu sólo puede aquí una cosa: inhibir o liberar lo que quiere entrar en la existencia en virtud de la causalidad de desarrollo estrictamente autónoma, real y ciega al sentido» (*Ibidem*, 22).

tos ideales, debe recurrir a la fuerza de los instintos, sin los que se quedaría en el ámbito de lo ideal, sin contacto con la realidad: «lo que llamamos ‘voluntad libre’ del hombre –a diferencia del apetito y del instinto– no es una fuerza positiva, que crea y produce, sino que reprime o desencadena los impulsos del instinto. Referido a la acción, el acto de voluntad es siempre, originariamente, un *Non fiat*, no un *fiat*»⁷⁴.

4. El rechazo de la causalidad en el orden espiritual

a) La noción de causa

Para comprender la relación entre la persona y sus actos en el pensamiento de Scheler, interesa estudiar su concepto de causalidad. Intentamos llegar a comprender cuál es la razón por la que niega taxativamente que la persona sea causa de sus actos y, en general, que haya relaciones causales entre los actos del espíritu. Al tratar de las relaciones entre la fenomenología y la explicación causal, Scheler establece tres modos de conexión:

«Todo cuanto ha de ser mostrado fenomenológicamente constituye un límite absoluto para la explicación causal»⁷⁵.

«Los nexos esenciales evidentes *nunca* pueden ser *anulados* y destruidos por el hallazgo de nuevos nexos y relaciones causales entre cosas y acaeceres»⁷⁶.

A la fenomenología «le incumbe aclarar el concepto y la esencia de la relación causal y de sus subclases»⁷⁷.

Veamos cómo explica, la fenomenología scheleriana, la naturaleza de las conexiones causales. En primer lugar, rechaza –con razón– que el núcleo de la representación natural de la causalidad radique en la regularidad de las conexiones entre dos fenómenos. Al contrario, «para ello no hace falta ni el retorno del mismo acaecer (*Vorgang*), ni el de partes del mismo. En la cosmovisión natural,

⁷⁴ «Was wir im Unterschiede von Trieb und Instinkt den sogenannten ‘freien Willen’ des Menschen nennen, *nicht* eine *positive* Kraft des Schaffens und der Hervorbringung, sondern des *Hemmens und Enthemmens* von Triebimpulsen. Der Akt des Willens, bezogen auf die Handlung, ist primär immer ein ‘non fiat’, nicht ein ‘fiat’» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 100-101). Cfr. *Probleme einer Soziologie...*, GW 8, 141.

⁷⁵ SCHELER, M., *Reine Tatsache und Kausalbeziehung (Phänomenologie und Kausalerklärung)*, GW 10, 475. Este trabajo está publicado como apéndice de *Lehre von den drei Tatsachen*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I (*Zur Ethik und Erkenntnislehre*), GW 10.

⁷⁶ *Reine Tatsache...*, GW 10, 476.

⁷⁷ *Reine Tatsache...*, GW 10, 477.

toda expectación de semejante regularidad *se basa* más bien en el *hecho percibido por la contemplación de este obrar y padecer*⁷⁸. El núcleo esencial de toda relación causal está constituido por esta intuición de un obrar eficaz (*Wirken*) y de un correspondiente padecer (*Leiden*), que se presentan en la unidad de un solo acaecer. Una de las características esenciales de la relación causal sería que se trata siempre de una relación entre cosas reales, pues «sólo las cosas obran y padecen, y sólo ellas»⁷⁹.

Que la causalidad sea siempre relación entre *cosas* reales lo ve Scheler confirmado en que, según él, «el *nacer* y el *perecer* de las cosas no tiene causa alguna»⁸⁰. La causalidad scheleriana no es, por tanto, un principio explicativo del ser de las cosas. Se limita a un concepto físico de causalidad: la eficacia, la acción transformadora de una cosa ya existe sobre otra cosa ya existente, la acción que efectúa un cambio de estado en una cosa.

Si Scheler concibiera la causalidad como explicativa del ser mismo, si su concepto de causa tuviera, al menos, la amplitud de la causalidad aristotélica, las causas como tales no serían siempre y necesariamente cosas. La efectividad causal no puede ser reducida a un obrar y padecer entre cosas. Y esto, en primer lugar, porque el obrar y padecer –la acción y la pasión– son parte del mundo de las cosas, de los objetos: son, ellos mismos, un *modo de ser*, que ha de ser explicado por el nivel causal. La causalidad aristotélica se establece en un ámbito absolutamente diverso de aquello que explica: diverso del ámbito de los objetos. Todo objeto –también el obrar y el padecer– es un determinado *quod*, tiene un contenido esencial, inmediatamente presente al conocimiento. En cambio, las causas, no son un «*quod*», no son objetivables inmediatamente. A ellas se llega solamente como «*quo*»; es decir, como el principio efectivo que da razón de la realidad de los objetos inmediatamente percibidos⁸¹.

Las causas aristotélicas no son cosas, ya que son comprendidas como los principios reales que dan razón de las cosas mismas y por eso, también, del nacer y perecer de las cosas. Para Aristóteles, el nacer y perecer no constituyen

⁷⁸ *Reine Tatsache...*, GW 10, 478. Scheler explica que «cuando está dada A esperamos que llegue B, no porque B se vincule normalmente a A, ni porque la atención expectativa (*Erwartungsspannung*) constituya el hecho que llamamos ‘obrar’. Es más bien al contrario: *porque* contemplamos la actuación de A sobre B, resulta que, al volver A, se presenta la expectación de que se le vincule B» (*Ibidem*).

⁷⁹ *Reine Tatsache...*, GW 10, 479.

⁸⁰ «Das *Entstehen* und *Vergehen* der Dinge dagegen hat keine Ursache» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 480).

⁸¹ Cfr. FERRETTI, G., *Max Scheler* (2 vols.), Vita e Pensiero, Milano, 1972, I, p. 336.

un «mero hecho» (*bloßer Tatbestand*) sin causa alguna, como afirma Scheler⁸². La mayor amplitud y profundidad de la noción de causa que tiene Aristóteles, le permite reconocer que no puede asumirse simplemente como «evidente» –así dice Scheler, indicando que no requiere explicación causal– el dato de que «se originan continuamente cosas nuevas, entrando en el ser a partir de la nada, y que continuamente cosas nuevas vuelvan a ella»⁸³. Las cuatro causas aristotélicas se dirigen, precisamente, a dar razón del nacer y perecer de las cosas. Explican el ser de la cosa y, por eso mismo, la causalidad aristotélica no se puede reducir a la unidad de un acaecer formada por un correlativo obrar y padecer entre cosas.

Scheler ha reducido la causalidad a la eficacia física, a la fuerza transformadora de cosas. A mi parecer, esto es debido a su intento de asumir toda la filosofía en la inmanencia del «hecho puro» que aparece en la experiencia fenomenológica, de fundar todo conocimiento en los objetos de la intuición de esencias. La causalidad no puede ser incluida en el nivel de los hechos puros. El nivel causal es un orden de índole absolutamente diversa del nivel de hechos o fenómenos por él explicados. Y por esta razón, no puede incluir en sí nada del orden de los fenómenos: lo incluido en el nivel explicativo –causal–, no es explicado ni causado, sino simplemente retrotraído a este otro nivel. Ésta es, en el fondo, la vieja objeción de Aristóteles contra el mundo platónico de las Ideas: reduplicaban el ser, en lugar de explicarlo.

El nivel causal es trascendente respecto de los objetos fenoménicos. El reconocimiento de esta trascendencia implicaría, en la fenomenología scheleriana, la renuncia a su posible cognoscibilidad. Por eso intenta encontrar el «hecho puro» que nos muestre fenomenológicamente la «esencia» de la causalidad⁸⁴. Este

⁸² «El nacer y perecer de las cosas, en cambio, no tienen causa alguna. Constituyen meros hechos que *fundamentan* las relaciones causales pero que, por sí mismos, carecen del todo de causa y efecto» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 480).

⁸³ «Der natürliche Mensch steht von dem Anheben des Seins eines Dinges und seinem Aufhören, die diese Namen meinen, ohne eine Spur von Bedürfnis nach einer Kausalen Erklärung. Es ist 'selbstverständlich', daß immer neue Dinge 'entstehen', aus dem Nichts ins Sein treten und immer neue darin zurücksinken» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 479-480).

⁸⁴ «Esta relación pertenece al causal de hechos tanto de la cosmovisión natural como de la científica. Y ambas formas de causalidad necesitan una fundamentación en hechos puros (*puren Tatsachen*) y en hechos de relación (*Beziehungstatsachen*) de índole más simple, que han de ser presentados inmediatamente a la contemplación. (...) Precisamente esta pregunta por la *esencia de la causalidad* es una pregunta genuinamente fenomenológica» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 477).

intento de incluir en la inmanencia del acto intuitivo⁸⁵ lo que es pura trascendencia respecto del nivel de los fenómenos, lleva a empobrecer la noción de causa, pues el único modo de eficacia que aparece en el nivel fenoménico es la actividad transformadora de una cosa sobre otra.

En el intento de caracterizar la conexión causal desde el nivel fenoménico, Scheler llega a afirmar que la única característica propia de la conexión causal es esa «última agrupación de hechos concretos» que es el obrar⁸⁶. El influjo causal –nos dice Scheler– ha de ser siempre algo observable: para poder captar de modo positivo cuál es la causa de un fenómeno, «es siempre necesaria la intuición de la actuación»⁸⁷. Lo que implica que puede ser establecida una causa sólo allí donde se experimenta ese obrar y padecer. Donde no hay intuición positiva de este influjo no es posible hablar de explicación causal. Por tanto, ésta sólo será posible en el ámbito físico (o psíquico).

Que la causalidad scheleriana es sólo causalidad física, se confirma cuando vemos la conexión esencial que se establece entre la causalidad y la sucesión temporal. Scheler considera que la sucesión temporal está inmediatamente fundada en la conexión causal, de manera que lo único que determina la anterioridad o posterioridad de un fenómeno respecto de otro es la dirección del influjo causal: «Lo que determina este orden de que *x* precede a *y* es la dirección que, de fase en fase, se observa en la actuación. La *x* que obra es lo que precede; la *y* que es obrada, es lo que sigue»⁸⁸.

A partir de esta conexión esencial entre la sucesión temporal y la relación causal, así como de la reducción de causalidad a obrar eficaz, Scheler concluye que «el establecimiento de un *principio causal objetivo* (...) descansa en los siguientes nexos esenciales: 1) todo acaecer es una unidad de efecto (*Wirkungseinheit*); 2) la sucesión determinada en el tiempo de A y B se determina tan sólo

⁸⁵ «Cuando todo lo trascendente y exclusivamente mentado se ha hecho ‘*inmanente*’ a una vivencia y contemplación (*Er-leben und Anschauen*), sólo entonces, la fenomenología ha alcanzado la meta respecto a algún problema; y esto en un punto donde no existen ya ni trascendencia ni símbolo» (SCHELER, M., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, 386).

⁸⁶ Cfr. *Reine Tatsache...*, GW 10, 484.

⁸⁷ «Um sie *positiv* zu fassen, ist immer diese Erschauung der Wirksamkeit notwendig. Und es muß zugegeben werden, daß die Ursache auch in einem *einzigem* Falle prinzipiell erschaubar ist» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 490). Pero el único tipo de causalidad que puede tener una manifestación objetivamente perceptible es la eficiencia física. Sólo en este caso se podría hablar de intuición de la actuación. Cfr. FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 202.

⁸⁸ *Reine Tatsache...*, GW 10, 488.

merced al obrar contemplado»⁸⁹. Según estas reglas, todos los principios causales han de ser cosas existentes, reales, que actúan eficazmente, y dan razón de una transformación de estado en el efecto, pero nunca podrán ser *principios del ser en cuanto tal*⁹⁰.

b) De causalidad a conexiones de fundamentación

Scheler niega la posibilidad de una explicación causal en el mundo del espíritu. En este ámbito, afirma, las conexiones son, siempre, conexiones esenciales. Entre los objetos y los actos se establece una conexión esencial, según la cual, a cada tipo de objeto le corresponde un tipo de acto. Entre los objetos se establecen también conexiones de *fundamentación*. Este tipo de conexiones de fundamentación se encuentra también entre los actos, así como entre los actos y el espíritu. ¿Qué es una *conexión de fundamentación*? La conexión de fundamentación es una peculiar relación entre dos esencias, según la cual, para que una esencia pueda ser dada en un acto intencional, se requiere la presencia anterior de la esencia fundamentante. El contenido quiditativo de la esencia fundamentada no puede ser captado en todo su significado hasta que no sea referido al contenido de la esencia que le sirve de fundamento⁹¹.

En el caso de los actos, las relaciones de fundamentación son las que expresan el origen de los actos, y no son relaciones causales: «Entre los actos hay relaciones de ‘fundamentación’ (*Verhältnisse der ‘Fundierung’*), o sea, una relación de origen que no tiene nada que ver con la relación causal, sino que sólo decide cuál de los actos de una determinada esencia de actos sirve de base para otro acto de determinada esencia»⁹². El estudio de los actos intencionales

⁸⁹ «Auf den Wesenszusammenhängen: 1. daß jeder Vorgang eine Wirkungseinheit ist, 2. daß die bestimmte Zeitfolge von A und B sich erst durch das angeschaute Wirken bestimmt, beruht nun auch jede Aufstellung eines objektiven Kausalprinzips» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 491).

⁹⁰ Esta concepción de la causalidad como mera eficiencia percibida le lleva a afirmar que la causa de este mundo bien podría ser otro mundo real y así hasta el infinito, sin que el principio de causalidad nos lleve a determinar ese proceso indefinido. La exigencia de causa ni siquiera nos lleva a una causa trascendente al mundo, sino que bastaría para satisfacerla una especie de panteísmo dinámico, afirma Scheler (cfr. *Probleme der Religion*, GW 5, 213-214).

⁹¹ «Afirmando que, según leyes de esencias, el valor de la clase B ‘fundamenta’ al valor de clase A cuando un valor A individual y determinado no puede ser dado sino en cuanto que cualquier valor individual y determinado B esté ya dado» (*Der Formalismus...*, GW 2, 114).

⁹² «Zwischen Akten gibt es Verhältnisse der ‘Fundierung’ -ein Ursprungsverhältnis, das mit Kausalbeziehung wiederum nichts zu tun hat, sondern nur entscheidet, welcher Akt eines bes-

del espíritu se dirige, por tanto, a estudiar las esencias de los actos, y sus relaciones en cuanto esencias, y no al estudio de los actos como actualizaciones reales del espíritu.

En este sentido, Scheler señala que las realizaciones de actos tampoco se hallan en relación causal de ningún tipo, ya que pertenecen al ámbito del conocimiento fenomenológico, en el que las relaciones causales quedan fuera de toda consideración: «El problema del ‘origen’ (*‘Ursprungs’*) del conocimiento es también independiente por completo de toda génesis (*Genese*) del conocimiento de una determinada cosa real (*Dingwirklichkeit*) que acaece en un sujeto real (*reales Subjekt*) y en el tiempo objetivo. La ‘fundamentación’ consiste sólo en el orden (*Ordnung*) de la estructura de los actos, *no* en su proceso real (*zeitlichen realen Abfolge*)⁹³».

Y, del mismo modo, la relación entre el sujeto y el acto no es una relación causal, sino de fundamentación. Por ejemplo, «la percepción (*Anschauung*) de un *yo* ‘fundamenta’ la percepción de hechos anímicos»⁹⁴. O, como ya hemos visto, la intuición de una esencia concreta de acto requiere la intuición de la esencia de la persona concreta que lo ejecuta. Pero, que la persona fundamente el acto, no significa que lo cause. La cuestión del origen de los actos del conocimiento no es –para Scheler– idéntica al estudio del origen real de los actos concretos, sino que versa más bien sobre las condiciones que se requieren para que, una esencia de acto determinada, sea objeto de la experiencia fenomenológica. Un análisis de ese tipo no incluye la consideración de la posición real, de la aparición de un acto realmente existente.

Es más, la consideración causal–real, que incluye siempre –para Scheler– la temporalidad, se opone en cierto modo a la consideración de las relaciones de fundamentación, que pueden tener sentido opuesto. Veamos cómo lo explica Scheler: «los fondos (*Gehalte*) de contemplación categorial son los que ‘fundamentan’ los fondos de contemplación sensible. Así ocurre, por lo menos, cuando el vocablo ‘fundamentar’ no se entiende en el sentido del orden temporal en el que nos llegan a nosotros –en cuanto seres psicofísicos– los contenidos parciales de un determinado objeto concreto, supuesto ya como real (todo esto sin haberse realizado la ‘reducción’). Así entendida, fundamentación se confunde con causalidad. Se entiende, por el contrario, ‘fundamentar’, como el orden en el que se constituyen, unos sobre otros, determinados actos, de acuerdo con su

timnten Wesens von Akten welchem anderen Akt eines bestimmten Wesens zur Grundlage dient» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 475).

⁹³ *Der Formalismus...*, GW 2, 93, nota 1.

⁹⁴ *Reine Tatsache...*, GW 10, 475.

esencia, así como los contenidos que comprenden, de acuerdo con su esencia; sin importar cuáles sean los portadores de actos y las cosas reales de que se trate, ni si las cosas son reales o irreales. Sólo estas relaciones internas y objetivas de implicación (*inneren sachlichen Bedingungsverhältnisse*) –que radican en el orden mismo de los fenómenos, fenomenológicamente ‘dado’–, pueden ser llamadas *fundamentación*, con tal que se pretenda designar con este vocablo algo distinto del orden genético inherente al proceso perceptivo»⁹⁵.

Esta orientación del estudio de la vida del espíritu hacia el aspecto sólo esencial –hacia un análisis de las estructuras que se dan entre los contenidos de los actos intencionales, al margen de la posición real del acto mismo que presenta esos contenidos– se debe a que el método fenomenológico scheleriano sólo nos muestra con suficiente claridad los contenidos «materiales» del acto intencional, mientras deja en la sombra la consistencia ontológica, el aspecto estrictamente actual, de ese mismo acto.

Si su gnoseología le hubiera permitido alcanzar un conocimiento adecuado de la actualidad real de los actos intencionales y de la vida del espíritu, Scheler se hubiera planteado el problema de explicar el origen real de los actos, a partir de un ejecutor real de actos intencionales. De modo que hubiera tenido que aplicar un método causal que diera razón de la aparición de actos intencionales realmente existentes. Pero su estudio de los actos no se plantea ese problema. Y a esto se añade que, la única explicación causal que considera, es la de un obrar transformador entre cosas, y ni siquiera se plantea un orden causal que dé razón del ser mismo de las cosas, o de la posición real de los actos intencionales por parte de una persona espiritual concreta y real.

Ciertamente, la relación entitativa entre una persona y los actos reales de conocimiento o de amor que ella realiza, no es la de un obrar transformador de una cosa existente sobre otra cosa existente. Ni la relación de los actos intencionales con su objeto es la de una producción del objeto. Pero no es ésta la única posible relación causal real que se puede establecer entre ellos. Si un acto intencional es considerado en la realidad de su ser actual, se ve como una actualización real de una persona espiritual capaz de ejercer operaciones cognoscitivas –y volitivas– espirituales. La persona es, entonces, el fundamento real, y no sólo el fundamento esencial, de una actualización entitativa de sus potencias operativas. La consistencia real de la persona es causa de la consistencia de sus actos. Pero éste es un aspecto que la ontología esencial scheleriana no puede tematizar. Para ello es necesario recurrir a la doctrina del acto y la potencia, que

⁹⁵ SCHELER, M., *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, 449.

Aristóteles señaló como uno de los sentidos fundamentales en que se dice el ser⁹⁶.

Mikel Gotzon Santamaría
Dr. Filosofía
Universidad de Navarra
mgsantamaria@airtel.net

⁹⁶ He descrito más por extenso este problema, y sus consecuencias en la comprensión de la persona, la libertad, el amor, el conocimiento y la acción moral, en *Acción, persona, libertad*. Max Scheler - Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2002.

II

LA CEGUERA AL VALOR MORAL. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA «ANTROPOLOGÍA INTEGRAL» DE DIETRICH VON HILDEBRAND

MARIANO CRESPO

1. Introducción

No resulta difícil constatar que la persona buena es especialmente sensible al mundo de los valores morales y de los valores moralmente relevantes. Su «estatura moral» hace que su capacidad de captación de dichos valores sea especialmente fina. Esta fineza en la captación de los valores le hace especialmente receptiva a la riqueza y seriedad del ámbito de lo moral. Parecería que su propia bondad repercutiera en la, por así decir, «agudeza» de su juicio moral. Por el contrario, existen otras personas en las que determinadas actitudes como, por ejemplo, el orgullo, ocasionan un oscurecimiento y distorsión de su juicio moral. Esta ceguera al valor moral estaría enraizada en el ser moral de la propia persona, en su actitud fundamental con respecto al mundo de los valores morales. No se trata aquí de un defecto del cual no se es responsable como la incapacidad de percibir los colores de la que sufre el daltónico o de la carencia de una disposición como es el caso de aquellos que, como decimos en castellano, no «tienen oído» para la música. Tampoco se trata aquí del tipo de ignorancia que convierte nuestra acción en involuntaria. La ceguera al valor moral está unida a un no querer ver inconsciente¹. Al mismo tiempo, cabe preguntarse por la influencia que la aprehensión de los valores morales puede tener sobre la «estatura moral»² de una persona. Parecería que la persona con una mayor lucidez moral, la persona moralmente consciente, la persona que conoce lo bueno, tiene mayores posibilidades de realizar esta bondad o valor aprehendido. Se trata, en

¹ VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1982, 49. (cit. *Sittlichkeit*).

² La expresión que Hildebrand utiliza en *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* es *sittliches Sein*. Traducir literalmente esta expresión no reflejaría, a mi juicio, exactamente lo que Hildebrand tiene «in mente». Por eso, en lo que he sigue he optado por la expresión *estatura moral*.

definitiva, del viejo problema de si la «visión» de lo bueno garantiza el que se obre bien.

Formulado en términos más generales, lo que aquí se plantea no es sino la relación entre la moralidad y la captación de lo moralmente correcto, entre virtud y aprehensión del valor o, como diremos aquí, entre «estatura moral» y captación o aprehensión de los valores morales. El problema radica, más bien, en cómo interpretar esta relación. En este orden de cosas, Dietrich von Hildebrand ha puesto de manifiesto la necesidad de distinguir dos cuestiones: (1) ¿existe entre lo que hemos denominado aquí «estatura moral» y la captación de los valores una relación de fundamentación de tal modo que la captación de los valores sea el fundamento de la virtud? y (2) ¿es esta relación de fundamentación –si es que existe– una relación tal en la que el fundamento no solamente es el presupuesto, sino la condición ontológica suficiente de lo fundado?³

Sócrates parece responder afirmativamente a ambas cuestiones en la medida en que sostiene que nadie puede hacer el mal a sabiendas. Por su parte, Aristóteles defiende que la captación de los valores presupone ya una cierta «estatura moral». Dicho en los términos del estagirita, “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”⁴. Dando un gran salto en el tiempo, Max Scheler se ha ocupado del resentimiento en cuanto factor de «oscurecimiento» del juicio moral. El resentimiento no es sino una «autointoxicación psíquica» que «colorea» de alguna forma la totalidad de nuestra vida moral, en especial, nuestra actitud y acciones dirigidas a la persona objeto de nuestro resentimiento⁵. Ha sido, no obstante, Dietrich von Hildebrand el que ha analizado más sistemáticamente al fenómeno que nos ocupa acuñando la expresión «ceguera al valor».

Una lectura apresurada de lo hasta ahora escrito podría suscitar dos objeciones iniciales:

La primera de ellas sería de carácter temático y apuntaría a una suerte de «círculo vicioso» en el problema que venimos abordando. Por un lado, parecería como si la «estatura moral» presupusiera la captación de los valores. Así, al-

³ VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 24.

⁴ *Ética a Nicómaco*, 1144b

⁵ «El resentimiento es una *autointoxicación psíquica* con causas y consecuencias bien definidas. Es una verdadera actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes» (SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, 23.)

guien que se vanagloriara de su humildad no parecería que fuera realmente humilde pues no ha captado el valor de aquélla. Por otro lado, daría la impresión, permaneciendo en nuestro ejemplo, que para captar adecuadamente el valor de la humildad hay de algún modo que ser «ya» humilde. De este modo, la posesión de la virtud parecería ser la condición de la captación de su valor y ésta la condición de aquélla.

La segunda objeción tendría un carácter más bien metodológico y consistiría en poner en cuestión la relevancia antropológica de la investigación que aquí se propone. La ceguera al valor sería en última instancia un fenómeno puramente epistemológico.

Formulada en los términos en que ha sido, la primera objeción parece tener una cierta validez. Sin embargo, creo que uno de los méritos de Hildebrand es el haber mostrado que aquí no se trata de la simple contraposición como un todo de la «estatura moral» y de la captación de los valores. La aparente contradicción se disuelve en la medida en que de lo que aquí se trata es de un determinado nivel de «estatura moral» y un determinado nivel de captación de los valores morales⁶. En lo que sigue quisiera referirme a esta interesante aportación hildebrandiana.

Por lo que se refiere a la posible segunda objeción concedo el carácter epistemológico del fenómeno de la ceguera al valor. Sin embargo, no pienso que se trate de un fenómeno exclusivamente cognoscitivo. Como he apuntado y tendremos ocasión de comprobar de la mano de Hildebrand, determinadas actitudes como, por ejemplo, el orgullo y el interés desordenado por lo subjetivamente satisfactorio, pueden «embotar» total o parcialmente la capacidad de captar los valores. Con independencia de la artificialidad que a veces conlleva encuadrar una investigación filosófica como «epistemológica», «antropológica», «metafísica», etc., me atrevería incluso a decir que en la medida en que aquí se trata de las relaciones entre la «estatura moral» de la persona y su, digamos, lucidez moral, nos las estamos viendo, en última instancia, con unas de las cuestiones centrales en lo que se refiere a las relaciones entre antropología y conocimiento moral. En esto reside precisamente el interés de lo que podríamos denominar –un tanto osadamente– «antropología integral» de Hildebrand, a saber, una consideración de la persona en su integridad, esto es, sin descuidar sus dimensiones cognoscitivas, afectivas, éticas, etc. Precisamente esta «antropología integral» constituye la base de su «personalismo ético»⁷. Sólo desde una visión

⁶ VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 40.

⁷ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2003.

comprensiva de la persona será posible apreciar a ésta en su valor y, a su vez, sólo desde esta apreciación podrá defenderse que la persona es «*amanda propter se ipsam*». Lo que este artículo se propone es contribuir al esclarecimiento de un problema que ejemplifica claramente la «antropología integral» de nuestro filósofo, a saber, el interesantísimo fenómeno de la ceguera al valor.

A fin de llevar a cabo esta tarea, me propongo centrarme en el análisis de este fenómeno que Dietrich von Hildebrand llevó a cabo en algunas de sus obras (fundamentalmente en su escrito de habilitación *Sittlichkeit und Werterkenntnis* así como en *Ética*). Para ello comenzaré ocupándome del modo en el que nuestro filósofo concibe la captación de los valores para proseguir con el análisis de las principales características y tipos de la ceguera al valor moral. A continuación me referiré a la conexión de la ceguera al valor con los centros morales concluyendo con una exposición del modo en el que Hildebrand entiende la relación entre «estatura moral» y captación de valores⁸.

2. La captación de los valores

Antes de seguir adelante permítaseme insistir en que los valores cuya captación puede ser oscurecida por el tipo de ceguera al que aquí nos referimos no son cualesquiera. En este orden de cosas se es ciego ante valores morales o valores moralmente relevantes. Los portadores de los primeros son las acciones y actitudes de las personas sancionadas por su libertad, mientras que los segundos son portados por determinados estados de cosas⁹. La existencia de todo objeto valioso –considerada ésta como un estado de cosas– posee a su vez un valor. El estado de cosas existencial o el hecho de que mis hijos Pablo y David existan es asimismo portador de un valor diferente del valor que ellos en cuanto personas tienen¹⁰. Sin embargo, los estados de cosas que pueden ser valiosos no se limitan a los existenciales. El que mis hijos me estén esperando a la vuelta del traba-

⁸ Como tendremos ocasión de comprobar, en todas las formas de ceguera al valor moral se encuentra una actitud o intención fundamental negativa. Dado que nuestro interés se centra aquí en la ceguera moral misma y no en la intención fundamental, no nos referiremos detenidamente a ésta. Para ello véase, por ejemplo, YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994.

⁹ Sobre la noción de «estado de cosas» cfr. CRESPO, M., “En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal” , *Anuario Filosófico*, 1995, (XXVIII/1), 143-156. Del mismo autor “Fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio”, *Humanitas*, 1998 (25), 92 - 130. En lo que sigue usaremos las expresiones «estado de cosas» y «hecho» indistintamente.

¹⁰ Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Die Idee der sittlichen Handlung*, Teil II, Kap. 1., 2ª edición, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, 69-70, (cit. *Die Idee*).

jo, el que este año haya podido disfrutar de unas vacaciones reparadoras o hechos trágicos como la muerte de gran número de personas debido a los accidentes de tráfico, etc., constituyen estados de cosas dotados de un valor determinado. También el que todo culpable haya de ser castigado, el que la dignidad de las personas ha de ser preservada, etc., son hechos dotados de una cualidad de valor determinada.

Dentro de los valores propios de los estados de cosas existen algunos que, a pesar de no ser morales, son «moralmente relevantes». Las acciones que realizan los valores de estos estados de cosas son acciones moralmente valiosas. Ocuparse de estos valores, permitir que motiven nuestros actos, es moralmente bueno. A este tipo de valores pertenecen, por ejemplo, el valor de la vida humana y su dignidad¹¹.

Una vez clarificado los tipos de valores con los que aquí nos las hemos de ver, es necesario darse cuenta que a éstos les corresponde un determinado modo de ser captados. Este modo específico de captar los valores fue denominado por Scheler «sentimiento de valor» (*Wertfühlen*) mientras que Husserl prefería hablar de «aprehensión de valor» (*Wertnehmen*).

Uno de los aspectos más interesantes de las consideraciones de Hildebrand al respecto consiste en mostrar que para la motivación de la voluntad no es necesario que el valor sea conocido en sentido estricto, basta simplemente el haber tenido noticia de él. Esta primera noticia del valor –tan relevante para el problema de las relaciones entre su captación y las actitudes y tomas de postura moralmente valiosas– es en primera instancia, según nuestro autor, un sentir el valor (*Wertfühlen*) y no tanto un conocerlo. Con este «sentir el valor» Hildebrand se refiere a un modo de captar el valor semejante al modo en el que se experimenta un dolor físico. Se trata de un «experimentar» el valor «en nuestra propia piel», si cabe hablar así, previo a cualquier saber teórico acerca de éste. No es lo mismo, pues, «sentir» o «experimentar» el valor del perdón generoso que nos ofrece aquel al que hemos infligido un mal objetivo que el representarnos el valor de la generosidad en general a fin de distinguirlo, por ejemplo, de otro tipo de valores. Sin embargo, esta primera toma de contacto con el valor constituye el punto de partida del saber teórico acerca de él.

Esta primera toma de contacto con el valor puede variar en profundidad de persona a persona. Imaginemos, por ejemplo, dos personas que captan la belleza

¹¹ VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, 273-276. En su obra póstuma *Moralía* Hildebrand dedica todo un capítulo a los valores moralmente relevantes llevando a cabo distinciones tan interesantes como la existente, a su juicio, entre tres tipos de relevancia moral. Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Moralía*, Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1980, 445-467.

del paisaje que se les muestra. Ambas se dan cuenta de que ese paisaje es bello. Sin embargo, uno de ellos puede comprender mejor que el otro esa belleza, puede, como nuestro filósofo gusta decir, «penetrar» más profundamente en ella. Ello se debe a las diferentes actitudes de los sujetos frente al mundo de los valores. Esta «proximidad» al o «inmediatez» del valor de la belleza propia del primer contacto con el valor es diferente de la claridad del saber teórico acerca de éste, el cual requiere una cierta distancia con respecto a su objeto¹². A ello se añade el que el conocimiento en sentido estricto del valor es consciente a diferencia de la primera toma de contacto con él.

Esta diferencia en la «proximidad» o «inmediatez» al valor se percibe más claramente cuando se trata de los valores morales. Tanto el santo como la persona simplemente moralmente consciente, «abierta» al mundo de los valores morales pero no santa, comprenden claramente la naturaleza y los diversos tipos de valor. Sin embargo, el santo «siente» el valor de una manera completamente diferente. La belleza de éste, su profundidad, le son dadas de una forma especialmente «vivaz» en comparación con la persona moralmente consciente pero no santa. La actitud de proximidad al valor en la que vive el santo le hace «sentir» éste de forma especialmente «viva».

En este orden de cosas, cabe preguntarse con Hildebrand acerca de los supuestos de esta «lucidez moral» a la hora de captar los valores morales. La respuesta a esta cuestión depende de qué se entiende por «lucidez moral»: o bien la capacidad de percibir los valores «clara y distintamente», o bien la especial profundidad y «vivacidad» con la que éstos se experimentan. Utilizando el ejemplo de la pureza, nuestro autor se pregunta acerca de la actitud moral que constituye el supuesto imprescindible para la captación del valor de dicha virtud. Evidentemente esta actitud no puede consistir en la posesión total de la virtud. Al mismo tiempo resulta claro que no solamente el «puro» es capaz de comprender el valor de la pureza. Sin embargo, su «sentir» ésta es mayor, más «vivaz» que el del todavía no puro. Cuanto mayor sea el grado de posesión de una virtud, más profundo y adecuado será el sentimiento del valor. De modo que Hildebrand afirma que “todo progreso en la virtud es un progreso en el sen-

¹² “Diese grössere oder geringere Wertnähe, die von der Klarheit des Werterfassens unabhängig ist, kann nur in der Kenntnisnahme vorkommen. Die dem Erkennen eigene Ferne zum Inhalt schliesst die Möglichkeit einer Wertnähe prinzipiell aus. Die Kenntnisnahme hat also, obwohl unbewusster, einen Vorzug der *Ummittelbarkeit* zur Wertqualität als solche vor der Erkenntnis voraus. Sie steht dem Wert als solche «näher». Dabei kann diese Nähe selbst unabhängig von dieser Klarheit beliebig variieren. Das klarste Wahrnehmen ist (...) nicht das tiefste, in dem der Wert am nächsten und restlosesten gefühlt wird” (VON HILDEBRAND, D., *Die Idee*, 83).

tir el valor en el sentido de la profundización e intimidad de la comprensión del valor unida a este sentir”¹³.

Junto a la primera toma de contacto con el valor en que consiste «sentirlo» y el saber teórico acerca de él distingue nuestro autor un «tener conocimiento intuitivo» del valor (*intuitives Kennen des Wertes*). Dicho «tener conocimiento» de un valor hace posible una relación continua, sobreactual, con el tipo de valor en cuestión y no tanto con el valor concreto portado por un objeto¹⁴. Siguiendo un ejemplo de nuestro autor, la persona «pura» tiene no solamente la capacidad de reconocer el valor de la pureza en cada situación concreta, sino que tiene una relación continua con el valor de la pureza a la que subyace un «tener conocimiento intuitivo» de él. Al mismo tiempo, aquel que «tiene conocimiento intuitivo» de un valor posee la capacidad de representarse el valor en cuestión, sin que éste tenga que darse *hic et nunc* en un determinado objeto o sin que tenga necesariamente que pensar en un portador determinado. No obstante, sería un error, según Hildebrand, equiparar este «tener conocimiento intuitivo» de un valor con el saber teórico acerca de, o conocimiento en sentido estricto de, ese valor. Ello equivaldría a pasar por alto, por un lado, la diferencia entre los objetos de ambos y, por otro, la naturaleza intuitiva del «tener conocimiento» de un valor. Mientras que el objeto del «tener conocimiento» es un tipo determinado de valor, el objeto del saber es un estado de cosas. Además, se da el caso de personas no dotadas especialmente para la teoría que tienen –en virtud de su actitud moral– un conocimiento formado de un valor sin que por ello su saber acerca de él sea igualmente formado. Y al revés. Personas cuyo saber teórico acerca de un valor puede estar por delante de su tener conocimiento de éste.

El modo en el que se concibe la relación de fundamentación entre la «estatura moral» y la captación de los valores depende, según Hildebrand, precisamente de lo que entendamos por «lucidez moral», a saber, o bien un «tener conocimiento intuitivo» de los tipos de valores morales o la simple capacidad de «sentir» valores. El filósofo alemán adelanta la tesis de que el «tener conocimiento intuitivo» de un valor presupone un nivel superior de «estatura moral» que la mera capacidad de sentir ese valor¹⁵.

Lo que acabamos de exponer sucintamente acerca de la captación de los valores según Hildebrand tenía como objetivo precisar el contexto en el que se plantea la cuestión que aquí nos ocupa, a saber, la ceguera al valor moral. Como

¹³ VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 32.

¹⁴ Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 33-36. Sobre la diferencia entre *kennen* y *wissen* cfr. VON HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?* Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, 38-42.

¹⁵ Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 36.

hemos tenido ocasión de comprobar, el auténtico problema que aquí se esconde no es sino el de la fundamentación de la captación de los valores en el ser o «estatura moral» de la persona. Hablar de esta fundamentación en términos generales no es suficiente. Una falta de precisión al respecto podría llevar al «círculo vicioso» mencionado al inicio de este ensayo: la «estatura moral» supondría la captación de los valores y ésta aquélla. Era necesario pues llevar a cabo una serie de diferencias dentro de lo que tan generalmente se denomina «captación del valor» y «estatura moral». Ello lleva al planteamiento de al menos cuatro preguntas:

¿Cuál es el nivel de «estatura moral» que el primer contacto o «sentimiento de valor» supone?

¿Qué tipo y nivel de captación del valor presupone el nivel más elemental de «estatura moral»?

¿Qué nivel de captación del valor supone la posesión de virtudes?

¿Qué tipo y nivel de captación del valor supone la buena acción?

3. La ceguera al valor

Una primera aproximación al fenómeno de la ceguera al valor nos muestra que ésta puede darse con respecto a determinados tipos de valor o con respecto a la esfera moral en su totalidad. Es más, parece existir una cierta ley que indica que cuanto más alto es un valor o una virtud, es más frecuente que se dé ceguera ante él. En cualquier caso, conviene recordar, como hemos dicho anteriormente, que no se trata de una disposición con la que la naturaleza nos ha dotado y de la que, por tanto, no somos culpables. La ceguera al valor moral es una ignorancia de cosas que podríamos y deberíamos saber, a cuyo conocimiento estamos moralmente obligados. Esta ignorancia evita negligentemente saber, como decimos en castellano, «lo que hay que saber». Aquí no se trata, pues, de ese tipo de ignorancia que convierte una acción en un acto involuntario. Podemos infligir a otra persona un mal en virtud de nuestra ceguera al valor¹⁶.

En sus investigaciones acerca de este fenómeno Hilderband distingue cuatro tipos de ceguera al valor moral:

¹⁶ Una interesante cuestión que aquí se plantea pero que no podemos aquí abordar detenidamente es la del «mínimo» que el agente ha de saber para considerarle responsable de su acción. Permítaseme tan sólo decir que estoy de acuerdo con Virginia Held cuando afirma que todo a ente moral ha de ser consciente de la naturaleza moral de su acción. Cfr. HELD, V., "Can a Random Collection Be Responsible?", MAY, L. and HOFFMAN, S. (ed.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Rowman & Littlefield, 1991, 90 ss.

a) La ceguera moral de subsunción

En este caso existe ciertamente una comprensión de los diversos tipos de valores, pero no de los portadores de éstos. La persona que posee este tipo de ceguera es, por ejemplo, capaz de comprender el valor de la veracidad. Sin embargo, no es capaz de percibir que una mentira para salir de un atolladero atenta contra este valor. O se es capaz de percibir el valor de la honestidad en las relaciones con el fisco, pero no percibe que engañar a éste en la propia declaración de la renta atente contra este valor. La explicación típica de esta persona consistirá en afirmar que el caso en cuestión (la engañosa declaración de la renta) es «diferente» en cuanto no puede ser subsumido en el tipo general de acciones que atentan contra el valor de la honestidad. «No es lo mismo», se dirá.

Parece, pues, que el interés personal puede «oscurecer» la capacidad de percepción de los valores morales. Un desmedido interés por la propia persona puede ocasionar el fenómeno un tanto paradójico de percibir un valor en general, pero no el que una acción individual propia atente contra ese valor. Una ceguera de subsunción está unida a un «no querer ver», al cual subyace una actitud determinada que ha conducido a, si cabe hablar así, una «solidificación» del mismo convirtiéndole en un «no querer ver» inconsciente.

Los detallados análisis de Hildebrand al respecto se ocupan de los diversos factores objetivos y subjetivos que contribuyen a esta ceguera. El más importante de ellos es la entrega inconsciente a una pasión contra la cual no se lucha y a la cual, por tanto, se somete el sujeto moral. Dicha pasión domina la vida moral de éste y ocasiona el «oscurecimiento» del juicio moral. En la raíz de este dominio de la pasión se encuentra, según nuestro autor, una actitud de apertura incontrolada a lo subjetivamente satisfactorio¹⁷. Dicha actitud –enraizada profundamente en la persona en cuestión– hace que ésta sea incapaz de «sentir» el valor, no de comprenderlo como tal. Esta incapacidad, fruto del dominio de una pasión, no se limita a un momento determinado, sino que tiene un carácter sobreactual. Permítaseme que me detenga brevemente en este tipo de vivencias.

Con «sobreactual» Hildebrand se refiere a la propiedad de un tipo especial de vivencias. Hay vivencias que existen solamente durante el tiempo que son sentidas. Este es el caso, por ejemplo, del aburrimiento experimentado al leer un artículo tedioso. En cuanto ésta cesa, la vivencia del aburrimiento deja de existir. Sin embargo, hay otro tipo de vivencias diferentes, por ejemplo, el respeto que siento hacia una persona. Este respeto no cesa de existir cuando no estoy

¹⁷ Ello no quiere decir que no exista un interés legítimo por lo subjetivamente satisfactorio. Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Ética*, cap. 33.

con la persona a la que respeto o cuando me ocupo de otras cosas. Lo que sucede, más bien, es que cada vez que me encuentro con la persona respetada es el mismo respeto el que se actualiza. A este segundo tipo de vivencias o de respuestas al valor las denomina nuestro autor «sobreactuales». Con ello se alude a su, por así decir, «ir más allá del momento actual». A esta clase de respuestas al valor pertenece, por ejemplo, el amor. Es evidente que el amor a otra persona no deja de existir cuando nos ocupamos de otros objetos. El amor a otra persona sigue existiendo aun cuando no esté actualizado. A diferencia de lo que sucede con el aburrimiento, “el amor que se actualiza en muchos momentos diferentes es una y la misma entidad individual”¹⁸ que permanece a lo largo del tiempo y que «colorea» todas las situaciones de mi vida.

Pues bien, a este tipo de vivencias sobreactuales pertenece la actitud que está en la base de la ceguera moral de subsunción. Se trata de una actitud, por tanto, que puede seguir operando sin llegar a la plena actualidad de la conciencia. Pensemos en una persona dominada por una actitud sobreactual de orgullo capaz quizá de comprender teóricamente el valor de la dignidad que toda persona tiene. Sin embargo, no «siente» ese valor y, precisamente, por ello no se da cuenta que el no atender a la persona que en un momento determinado le pide ayuda constituye un atentado contra un valor del cual puede quizá tener un saber teórico.

b) La ceguera moral por embotamiento

Hildebrand distingue un segundo tipo de ceguera al valor fruto de cometer frecuentemente un pecado o, si se prefiere, una acción moralmente mala. Debido a ello, la conciencia de la persona en cuestión se «embota» u obnubila en un determinado punto.

Podría parecer que aquí nos hallamos ante una variedad de ceguera moral de subsunción. Sin embargo, éste no es el caso. Nuestro filósofo piensa que existen sobre todo dos diferencias entre ambos tipos de ceguera¹⁹. En primer lugar, lo característico de la ceguera moral por embotamiento es que, debido al cometimiento frecuente del pecado o de la acción moralmente mala desaparece la lucidez moral de la persona. A pesar de que cuando cometió por primera vez la acción mala o el pecado, ésta fue consciente del disvalor moral de la misma, la realización frecuente de dicha acción conduce a un paulatino obnubilamiento de su conciencia. En segundo lugar, el embotamiento u obnubilación «ataca» primariamente al *Wertfühlen*.

¹⁸ VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 237-239.

¹⁹ Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 64 ss.

La actitud fundamental que aquí domina es una actitud débil, laxa, que renuncia a tomarse el esfuerzo de luchar contra la acción moralmente mala y que tiende inconscientemente a ampliar el campo de lo permitido. Dicha actitud fundamental se opone a la de aquel que una vez llevada a cabo dicha acción se arrepiente sinceramente de ella y se propone no volver a realizarla²⁰.

c) La ceguera moral parcial

Este tercer tipo de ceguera moral es más profundo que los anteriormente descritos. De lo que aquí se trata es de la falta de comprensión de un determinado tipo de virtud. Se trata pues de una ceguera a ciertos tipos de valores y no tanto a los portadores de determinados valores.

También aquí Hildebrand descubre una «ley esencial», a saber, que cuanto más extensa es la ceguera a tipos concretos de valor, más primitiva es la comprensión del valor fundamental.

La actitud fundamental que está en la base de esta ceguera se caracteriza por ser, por un lado, una entrega relativa, sin haber adoptado la resolución de seguir la llamada de lo moral a todo precio y, por otro, por ser una actitud cualitativamente primitiva, no pura del todo.

Dentro de esta ceguera moral parcial nuestro autor distingue entre la ceguera moral parcial constitutiva y la ceguera por oscurecimiento. La primera de ellas se da cuando alguien percibe los valores más bajos (por ejemplo, la veracidad), pero no los más altos (por ejemplo, la humildad). En la ceguera por oscurecimiento falta la comprensión de un tipo de valor que está a la misma altura que otro que sí se comprende. Los ejemplos de Hildebrand se refieren a aquel que comprende el disvalor de la injusticia pero es ciego al de la avaricia, o comprende el valor de la solidaridad pero no el de la veracidad.

De nuevo se pregunta nuestro filósofo aquí por la actitud fundamental que está en la raíz de una ceguera como la que aquí acabamos de describir. En este caso se trata de una actitud fundamental relativa que se entrega a lo moral sólo con reservas.

d) La ceguera total constitutiva a los valores morales

En el caso de la ceguera total a los valores morales no se trata de una ceguera ante un determinado tipo de valor o ante los portadores de éstos, sino de la

²⁰ Sobre la esencia del arrepentimiento cfr. el magistral artículo de Max Scheler, “Reue und Wiedergeburt”, *Vom Ewigen in Menschen*, Bd. I: Religiöse Erneuerung, Verlag der Neue Geist/Dr. Peter Reinhold, Leipzig, 1919.

falta de comprensión de los valores morales fundamentales como «bueno» y «malo». Salvando las distancias, se trata de una ceguera similar a la incapacidad del ciego de nacimiento de distinguir entre el color rojo y el verde. Las actitudes que suelen estar vinculadas con una ceguera semejante son o bien de indiferencia o de odio con respecto a los valores.

4. Los diversos centros morales

Las consideraciones de Hildebrand acerca de la ceguera al valor moral han puesto de manifiesto la importancia de la actitud fundamental que en ella subyace. Es, pues, una determinada actitud o toma de postura sobreactual –la mayor parte de las veces, según nuestro autor, de orgullo o concupiscencia– la que hace que ciertas personas sean culpablemente ciegas ante determinados valores morales. Por el contrario, existen personas moralmente conscientes, como por ejemplo los santos, que han adoptado una toma de postura positiva con respecto al mundo de los valores morales y cuyas acciones no son sino afirmaciones de éstos. Una persona que, por ejemplo, ama sinceramente a otra percibe el valor de ésta y al amarla da la respuesta debida al valor de la persona amada.

Una mirada detenida al mundo de las tomas de postura nos muestra que en éste existe un cierto orden. Así, por ejemplo, puedo querer a una persona y momentáneamente enfadarme con ella a raíz de un determinado comportamiento suyo. Es más, es una experiencia común que los disgustos causados por las personas a las que queremos nos duelen más que los ocasionados por los que nos son indiferentes. La clave de la compatibilidad de estas vivencias reside en que el amor que siento por la persona en cuestión está en un nivel más profundo que el disgusto que una determinada acción suya me causa. Existen pues determinadas tomas de postura que, a pesar de su diversidad, cohabitan sin «molestarse» las unas a las otras.

Por el contrario, determinadas tomas de postura se excluyen claramente. Hildebrand distingue tres tipos de exclusión. En primer lugar, parecen existir determinadas actitudes o tomas de postura que se excluyen en un sentido profundo. Así el estar enamorados de una persona excluye que amemos a otra del mismo modo²¹. En segundo lugar, existe una incompatibilidad fundada en el carácter de respuesta de toda toma de postura o, formulado en otros términos, en su relación al objeto. Así no es posible estar indignado y entusiasmado ante un mismo suceso ni amar y odiar al mismo tiempo a una persona. Se trata de actos contrarios que se excluyen a sí mismos²². Es importante, señala con razón Hil-

²¹ VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 397.

²² Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 147.

debrand, no pasar por alto que esta exclusión que se da entre determinadas tomas de postura lo es con respecto a actos en el mismo nivel, por así decir, y con respecto al mismo objeto. Puedo sentir entusiasmo por una persona e indignación por otra. Un tercer tipo de incompatibilidad entre tomas de postura no radica en la relación con el objeto, sino en la «cualidad» misma de ellas. Hildebrand la denomina «incompatibilidad puramente cualitativa». Su descubrimiento y análisis constituye, a mi juicio, uno de los resultados «antropológicos» más relevantes de las consideraciones de Hildebrand acerca de la ceguera al valor moral. Permítaseme referirme a ella a través de un ejemplo.

Cuando una persona perdona sinceramente a otra, la primera de ellas adopta una actitud benevolente con respecto a la segunda que se traduce en el «regalo» de perdón. Esta nueva actitud permite a la víctima ver a su ofensor desde una nueva perspectiva, en el caso de que reacciones afectivas como odio y desprecio preparen el campo a la formación de un resentimiento. Esta «conversión del corazón» que tiene lugar en el perdón es algo que normalmente dura y que también tiene una «prehistoria». Esta nueva toma de postura sólo puede suceder cuando ciertas reacciones negativas como odio, desprecio o incluso resentimiento son rechazadas interiormente como falsas y, en esa medida, superadas²³.

Es obvio que la toma de postura con respecto al ofensor que está en la base del perdón es incompatible con una toma de postura contraria, como, por ejemplo, el odio a éste. En este caso nos encontraríamos con una incompatibilidad como la que hemos descrito más arriba. Hildebrand conduce nuestra mirada a otro tipo de incompatibilidad. Siguiendo nuestro ejemplo podemos decir que alguien que perdona sinceramente a aquel que le ha infligido un mal objetivo no parece que puede albergar sentimientos de venganza no ya con respecto a su ofensor, sino con respecto a una tercera persona. La actitud general que subyace en el perdón es cualitativamente incompatible con la actitud general que está en la raíz del odio, la envidia y el resentimiento. Esta incompatibilidad es independientemente del hecho de si la toma de postura se dirige a la misma persona o no.

Esta incompatibilidad cualitativa pone de manifiesto la existencia de distintos centros morales que no pueden actualizarse al mismo tiempo. Visto desde otra perspectiva, la afinidad entre distintas actitudes o tomas de postura muestra la existencia de estos centros morales que, de acuerdo con nuestro filósofo, son tres.

²³ Cfr. CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid, en prensa).

El primero de ellos es el orgullo, y agrupa actitudes como la venganza, la envidia, la dureza de corazón, etc. Actitudes como la codicia, la impureza y la pereza tienen su raíz en un centro moral diferente, a saber, la concupiscencia. Por últimos, actitudes como el amor, el agradecimiento, el respeto, el perdón, etc., proceden de lo que nuestro autor denomina el «yo que busca el valor» o el «centro amoroso y reverente de respuesta al valor»²⁴. Todas estas actitudes moralmente positivas así como las virtudes proceden de este centro.

Pues bien, la persona que tiene esta actitud moral fundamental o en la que el «centro amoroso y reverente de respuesta al valor» (o el «yo que busca del valor», como se denomina en *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*) domina plenamente, percibe la unidad de todos los valores y de todas las virtudes, su «congenialidad» y afinidad intrínsecas. De modo que este centro moral no es simplemente el punto de partida de todas las actitudes o tomas de postura moralmente buenas, sino también de la captación del valor. Es pues la misma actitud fundamental de la que proceden el amor, el agradecimiento, el respeto, el perdón, la humildad, etc., y la que está en condiciones de «sentir» los valores morales. Dicho de otro modo, la persona «buena» es, al mismo tiempo, la que más y mejor «siente» los valores.

5. La relación de la «estatura moral» y la captación de los valores morales.

Pero volvamos a nuestro tema central. ¿En qué sentido puede afirmarse que existe una relación de fundamentación entre la «estatura moral» de una persona y su capacidad de captación de los valores morales y viceversa? o, formulado de otra forma, ¿qué de virtuoso ha de ser alguien para poder captar las virtudes y sus valores?

Un primer resultado de la investigación de Hildebrand al respecto acaba de ser aludido por nosotros. El presupuesto para la más general forma de lucidez moral, a saber, la capacidad de distinguir entre «bueno» y «malo» es la actitud fundamental que nuestro autor denomina «buscadora de valor» o «centro amoroso y reverente de respuesta al valor». En la medida en que –en detrimento del orgullo y de la concupiscencia– esta actitud fundamental o centro moral va dominando en la persona, en esa misma medida tiene lugar un aumento de la lucidez moral o capacidad de captación de los valores morales. Ese mismo «afinamiento» de la lucidez moral se ve favorecido por el despertar de la connivencia inconsciente con la actitud en la que vivimos a través de la formación de una intención moral consciente que se convierte en el eje de nuestra vida moral.

²⁴ Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 400-402 y *Sittlichkeit*, 150 ss.

Si volvemos la dirección de nuestra mirada al otro sentido de la relación, a saber, el del modo en el que la «estatura moral» supone una cierta captación de los valores morales, Hildebrand muestra que la acción moral positiva presupone una captación actual de los valores puesto que la voluntad misma es una respuesta al valor. Por su parte esta captación actual de los valores presupone el dominio del «centro amoroso y reverente de respuesta al valor» pero no la acción moralmente buena de hecho. Ello pone de relieve, según nuestro autor, que la captación de los valores es independiente del comportamiento moral correspondiente, pero aquel constituye el fundamento necesario de éste²⁵. El «sentir el valor», por el contrario, presupone una actitud moral.

La conclusión fundamental de Hildebrand es que, con excepción de la esfera de la acción, la «estatura moral» es la parte fundante. Sin embargo, sería un error interpretar esta afirmación como si la propia «estatura moral» pudiera formarse sin captación alguna del valor moral. También constituiría un error pensar que este primado de la «estatura moral» disolviera el carácter receptivo de la captación de los valores morales o la objetividad de éstos como si, en última instancia, se tratara de proyecciones del sujeto. Precisamente aquel que goza de una determinada «estatura moral» está en condiciones de comprender mejor el mundo de los valores objetivos.

En este trabajo nos hemos ocupado de la exposición de los resultados más importantes del detallado análisis del fenómeno de la ceguera al valor llevado a cabo por Dietrich von Hildebrand. El marco general en el que dicho fenómeno aparece no es sino el viejo problema filosófico de las relaciones entre moralidad –lo que aquí hemos venido denominando «estatura moral»– y la capacidad de captación o aprehensión de los valores morales. Las consideraciones de Hildebrand al respecto constituyen, a nuestro juicio, indicaciones de un pensamiento que tiene en cuenta a la persona en su totalidad. Al mismo tiempo éstas nos remiten al dato antropológico innegable de la especial lucidez moral de las personas que viven lo que ven.

Mariano Crespo
Internationale Akademie für Philosophie
–Bendern– (Liechtenstein)
mcrespo@iap.li

²⁵ *Sittlichkeit*, 165.

III

LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA SEGÚN EDITH STEIN

FERNANDO HAYA

1. Contexto filosófico, fuentes y claves de la antropología steiniana

La correlación entre el método y el tema del pensar filosófico constituye un principio axiomático de todo el conjunto de investigaciones que de un modo u otro tienen en Husserl su principal fuente de inspiración. Semejante principio puede ser denominado con propiedad *axioma de la correlación trascendental* entre los modos de la determinación del ser extramental y las formas de los actos a través de los cuales el ser mismo es dado a la conciencia. A la altura de la *Crisis de las Ciencias Europeas*, dentro de una significativa nota a pie de página, Husserl condensa, a modo de testamento filosófico, todo el recorrido de su filosofía en esta afirmación: “La primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de ese *a priori* de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad trascendental absoluta”¹.

Añade Husserl, dentro de la misma nota: “La filosofía contemporánea de los decenios posteriores –también la de las escuelas llamadas fenomenológicas– prefirió persistir en la antigua ingenuidad filosófica”². Santa Teresa Benedicta³

¹ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, parágrafo 48, not. 5 ; traducción de J. Muñoz y S. Mas en Editorial Crítica, Barcelona, 1991, p. 175.

² *Id.*, pp. 175-176.

pertenece a estas primeras escuelas fenomenológicas –el Círculo de Gotinga– que prefirió persistir en la “ingenuidad filosófica”. Aún así, y con base en el dictamen del propio Husserl sobre la inspiración de su obra, me parece que puede encontrarse también en la filosofía de Edith Stein la vigencia del denominado, por nosotros, axioma de la correlación trascendental⁴.

³ En lo sucesivo, cuando desee nombrar a la autora con el título de su canonización utilizaré la fórmula más sencilla *Santa Edith*, aunque propiamente Edith Stein esté inscrita en la nómina de los santos canonizados con el nombre que tomó en el Carmelo, *Santa Teresa Benedicta de la Cruz*.

⁴ En mi trabajo “Individualidad e Individuación según Edith Stein”, elaborado simultáneamente con éste y de próxima publicación en un número monográfico sobre Fenomenología editado por Urbano Ferrer para *Daimon*, Universidad de Murcia, he incluido la siguiente nota: “A mi modo de ver, la metafísica modal es la clave de la comprensión de la fenomenología, entendida no sólo como un mero método de investigación en filosofía, sino como un sistema de fundamentaciones primeras. He propuesto en otros lugares que Husserl no consigue mantenerse en la asepsia metodológica que inicialmente proclama, lo cual es perfectamente comprensible en un pensador de primer orden como es el caso. Las descripciones de la fenomenología pura en Husserl van precedidas, seguidas y en todo momento acompañadas por un notable esfuerzo de fundamentación que se retrotrae al orden de los principios primeros, si bien es obvio que éstos no son ya entendidos al modo de la metafísica tradicional. Ahora bien, es también claro que es necesario distinguir, al menos, tres grandes corrientes fenomenológicas a partir del maestro. Me parece, no obstante, que las tres se vertebran en función del *principio trascendental*, a saber: el establecimiento de la correspondencia *a priori* entre los modos *posibles* de la determinación del ser y las formas de los actos de la conciencia puestas en función de su estructura trascendental. Obviamente, el uso de este principio es muy distinto en las diversas etapas de Husserl y, consecuentemente, en el uso que hacen de él las tres corrientes fenomenológicas que arrancan de cada una de estas etapas.

En la primera fenomenología, a la que pertenece Edith Stein, y que no abandona las *Investigaciones Lógicas* como fuente fundamental de inspiración, el uso del principio trascendental es tácito, de modo que propiamente habría que hablar más bien, en los fenomenólogos del Círculo de Gotinga, de un *supuesto trascendental mantenido* –no explicitado como tal supuesto–, a saber: aquél en el que de modo axiomático se decreta que la *esencia –o, en general, el orden de las determinaciones posibles del ser–* asegura *a priori* la correspondencia entre el ser extramental (existencial o de orden ideal) y los actos del sujeto en los que el ser se manifiesta. Los primeros fenomenólogos huyen del concepto de *constitución trascendental* en el que perciben inmediatamente una traición a la primera intuición de Husserl, la crítica del psicologismo y el regreso a las *cosas mismas*. Hay que notar, sin embargo, en los trabajos de los primeros fenomenólogos, que la *vuelta a las cosas* es más bien un *retorno a las esencias*. Y es preciso advertir que tal ejercicio filosófico no es posible sin una remitencia, también indiscutida y de carácter axiomático a la metafísica modal, en particular al modo de la *posibilidad*. De esta suerte, la primera fenomenología conecta con toda la

Buena prueba de ello es el diseño de *La estructura de la persona humana*⁵, obra de Santa Edith en la que vamos a centrar el presente estudio. El análisis de los primeros capítulos, de carácter metodológico, permite confirmar que Edith Stein no da un paso en sus elucidaciones temáticas sin prepararlas cuidadosamente en el orden metódico⁶. De este modo, llega incluso a presentar un boceto de los sentidos que cabe otorgar a la ciencia antropológica, sus respectivos alcances metodológicos, sus repercusiones en el saber práctico, su articulación con la doctrina de la fe cristiana, el papel de la fenomenología –tal como ella la entiende– en orden al tratamiento del ser personal humano. No sería justo, por tanto, entrar en materia sin atender mínimamente a las advertencias de la autora en relación con este orden de cuestiones de carácter propedéutico. De otra parte, y precisamente por la correlación entre método y tema en la filosofía de Edith Stein, las conclusiones que extraigamos de este análisis nos serán de provecho para comprender luego las tesis de la santa fenomenóloga sobre la estructura de la persona humana.

El estudio de Edith Stein sobre la persona puede ser calificado dentro del marco de una disciplina que habría que denominar *antropología fenomenológico-metafísica*. No puede extrañar que se haga corresponder a un determinado estudio filosófico una nueva disciplina, o una cierta inflexión peculiar para una disciplina o un conjunto de disciplinas filosóficas ya existentes, puesto que éste es el caso siempre que se trata de la obra de un auténtico filósofo. Lo cual es consecuencia de la vigencia misma del principio de correlación trascendental, en todo el dominio histórico de la filosofía: a saber, que la filosofía primera es ciencia tal que define su propio estatuto de saber al hilo de la determinación temática de los principios. Lo que está fuera de duda en este sentido es, tanto que Edith Stein es una auténtica pensadora como que no pretende un tipo de antropología meramente empírica, sino que sitúa sus estudios antropológicos en

tradición de la filosofía modal-esencialista”. Cfr. CRESPO, M., “Edith Stein y la fenomenología: el Círculo de Gotinga”, *Cuadernos de Pensamiento*, n° 13, Fundación Universitaria Española, Seminario “Ángel González Álvarez”, Madrid, 1999. Deseo agradecer la ayuda que vienen prestandome en mis trabajos dentro del campo de la fenomenología, los profesores Urbano Ferrer, M^a Luz Pintos, Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro, Mariano Crespo y Karina Trilles.

⁵ *Der Aufbau der menschlichen Person*, en *Edith Steins Werke*, hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, O.C.D., Band XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wein, 1994; obra traducida al castellano por J. Mardomingo como “La estructura de la persona humana”, BAC, Madrid, 2002. Citaré esta última edición como EPH, añadiendo el número de página. Este libro contiene las lecciones de Edith Stein en Münster durante el curso 1932/1933.

⁶ No obstante, no podremos evitar más adelante la apreciación de que Santa Edith extravía metódicamente el orden de articulación de sus averiguaciones sobre la persona.

relación con el orden de lo principal. De ahí también que la doctrina contenida en *La estructura de la persona humana* sólo se esclarezca a la luz del tratamiento metafísico sistemático contenido en *Ser Finito y Ser Eterno*⁷. quede dicho todo ello sin perjuicio de que no comparto la construcción especulativa que Santa Edith termina presentando, como se apuntará al final de estas páginas. Comencemos, pues, por esbozar cuáles son las fuentes filosóficas de la antropología steiniana, junto con las precisas aclaraciones que nos permitan calibrar el peculiar sesgo que Santa Edith imprime en ellas, para pasar después al tratamiento propiamente temático:

a) *La rectificación steiniana de la fenomenología de Husserl*

La formación inicial de Edith Stein es puramente fenomenológica, pero ella, además, no abandona nunca el origen husserliano de su modelo filosófico. El libro que constituye la primera y decisiva fuente de su pensamiento filosófico peculiar son las *Investigaciones Lógicas*. Esta es la obra que le lleva a Gotinga a estudiar con Husserl y también la que le vincula a Scheler, Reinach, Hering, Conrad-Martius, Ingarden y todos los discípulos del primer magisterio de Husserl.

Pero además en Edith Stein se dan algunas circunstancias peculiares que realzan la figura de Santa Edith como intérprete del auténtico pensamiento del maestro. Como es bien sabido, Santa Edith es asistente de Husserl en una época clave en la que se le encomienda la elaboración de la segunda parte de las *Ideas*. Ciertamente, y dada su especial cercanía con Husserl, se permite contradecirle en la cuestión clave del giro idealista que el fundador de la fenomenología acaba de imprimir a su método filosófico, ya antes de la publicación de *Ideas-I*. Pero la edición de *Ideas-II* se debe precisamente al trabajo de Edith Stein. También la edición de las *Lecciones de Fenomenología: la conciencia interna del tiempo*⁸.

A pesar de su discrepancia con Husserl en temas capitales, resulta por tanto que Edith Stein ha de ser considerada una cualificadísima intérprete del pensamiento original del fundador de la fenomenología. Hay abundantes pruebas de

⁷ *Endliches und Ewiges Sein*, en *Edith Steins Werke*, ed. L. Gelber, R. Leuven, II, Friburgo, 1986; citaré como SFSE la traducción castellana de Pérez Monroy en FCE, México, 1994.

⁸ Recientemente (2002) editada y traducida en Trotta por Agustín Serrano de Haro. Según explica este autor, Heidegger fue el editor final de esta obra de Husserl, pero respetó el grueso de los trabajos realizados por Edith Stein sobre los manuscritos de los cursos de Husserl.

ello en la correspondencia⁹ de la autora. El mismo tema de la tesis doctoral de la discípula es revelador de la pronta sintonía de Santa Edith con los verdaderos intereses filosóficos de Husserl. Jamás interpretó su idealismo como solipsismo, escribirá más tarde la fenomenóloga carmelita. Edith Stein había querido cubrir, con sus investigaciones sobre la *Empatía*, un cierto vacío de escritos sobre el problema de la *intersubjetividad*, prioritario en cambio en el magisterio oral de Husserl.

Pero ésta es sólo una de la dos claves para comprender la fenomenología de Santa Edith. Tampoco se entendería el sesgo fenomenológico característico de nuestra pensadora si prescindieramos de la inflexión señalada por su distanciamiento de Husserl. De hecho, el nuevo camino en las investigaciones fenomenológicas de la autora sugiere la denominación de *fenomenología–metafísica* para calificar la filosofía peculiar de Edith Stein. La discípula no acepta el giro idealista, se mantiene, según hemos leído, en la intención realista de la primera fenomenología. Las consecuencias de tal rechazo, en definitiva, del valor metodológico exhaustivo de la reducción trascendental, ejercida por Husserl cada vez con mayor intensidad –conforme va adentrándose en los *problemas de la constitución*–, dan la clave de buena parte de la filosofía de Edith Stein.

Procuraré mostrarlo en las páginas que siguen, justo en relación con el tema de la persona. En efecto, el núcleo principal de la antropología de Edith Stein es, a mi parecer, lo que podríamos denominar –si es que se permite la expresión– *extracción fenomenológica del fondo metafísico del yo puro*. Así, mientras que la filosofía del propio Husserl, ya desde el período en que Stein es su asistente, gravita cada vez más en torno a la obtención del rendimiento de la *epoché* –es decir, precisamente alrededor de los *problemas de la constitución*–, la filosofía de Santa Edith recorre el camino inverso.

Recordemos que el idealismo trascendental característico de Husserl –expuesto de modo sistemático en *Ideas I*– consiste en el descubrimiento, en virtud de la reducción trascendental, del ser absoluto de la vivencia inmanente –a la que Husserl denomina *vivencia de tipo cogito*–. En contraposición al carác-

⁹ No puedo detenerme ahora en mostrar pormenorizadamente esas pruebas, trabajo de orden historiográfico-filosófico que escapa propiamente al dominio de mis investigaciones y en la que otros autores están mucho más autorizados. Sin embargo, el lector interesado en la cuestión puede consultar los siguientes textos autobiográficos de la autora: *Autobiografía*, en *Obras Completas, I*, edición castellana dirigida por J. Urkiza y J. Sancho, B, coedición de El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002, p. 355; carta a R. Ingarden de 12-I-1917, ed. cit., p. 556; carta a Ingarden, 20-II-1917, pp. 572-573; a Ingarden, 19-II-1918, p. 604; carta a Henri Boelaars de 21-V-1941, p. 1372; carta de Husserl a Edith Stein del 17 de Julio de 1931, p. 1444.

ter absoluto del ser de la vivencia, cuyo fenómeno pone absolutamente la certeza de su propia existencia, siendo como es enteramente dado a la conciencia, el ser extramental es caracterizado como relativo, con referencia a la subjetividad trascendental. En efecto, la vivencia cognoscitiva del objeto exterior no lo da, como tal cosa mentada en la vivencia, por todos lados, ni lo pone absolutamente, sino en una serie indefinida de aproximaciones perceptuales que, por principio, pueden siempre ser contradichas en el curso ulterior de la experiencia.

A partir de aquí Husserl infiere la condición absoluta de la presencia como ser que lo consciente tiene para sí, esto es, en su índole misma de fenómeno puro, y, de modo correlativo, la condición relativa de las cosas, determinadas en función de los actos presenciales de la conciencia pura, donantes en último término del sentido de los objetos. De este modo, Husserl se empeña con insistente detalle en averiguar lo que denomina *formas constituyentes de la conciencia pura*, a partir de las cuales, y en progresivas elaboraciones de sentido, son determinados *a priori* los objetos para el yo trascendental¹⁰.

Ahora bien, como quiera que sea, tal interpretación del ser absoluto de las vivencias puras y la dependencia neta del ser extramental respecto de las funciones presenciales constituyentes, representan ciertamente una forma inaceptable de idealismo. Inaceptable, ante todo, porque –como ven con nítida claridad

¹⁰ Desde luego hay que recordar también en este punto que no cabe confundir la filosofía trascendental de Husserl con la de Kant. Semejante confusión daría al traste con cualquier comprensión aceptable de Husserl, según el propio autor. La constitución en Husserl no es jamás de orden causal, es decir, genéticamente determinante al modo de las categorías kantianas, ni el yo puro es en Husserl alcanzado en una *deducción* lógico-trascendental. Según Husserl el yo trascendental kantiano está ya supuesto, no es vivenciado como tal sujeto puro, y también lo está el mundo cuyo sentido originario mismo no es alcanzado por el método kantiano –precisamente porque Kant supone su sentido inmediato–. Husserl valora más a Descartes que a Kant. Piensa Husserl que Descartes da con el verdadero principio del método trascendental, si bien resbala en seguida por su descubrimiento, abandonándolo de inmediato, al porfiar en la obtención del *sum* relativo al *cogito*, de una parte, y, de otra, de la existencia real del mundo. De este modo, Descartes no permanece en el fenómeno puro, que había sido su descubrimiento. En cuanto a Hegel, Husserl considera que se pierde en una *mítica formación conceptual* y en una interpretación del mundo realizada en el marco de *oscuras anticipaciones metafísicas*. El método trascendental ha de resituarse, por tanto, en el claro orden de la vivencia puramente presencial. Intenta Husserl retrotraer la conciencia pura al punto en que los objetos están donados para ella en un sentido tan originario como el de la propia conciencia. De ahí que haya de insistirse en que las formas *a priori* de Husserl son propiamente funciones presenciales que no irrumpen en el contenido de los noemas, sino que *establecen su valor* presencial. Y éste no es otro que su valor de sentido originario, connotación en la que vienen otorgados por la conciencia y para ella.

los primeros fenomenólogos— disuelve el ser de las cosas mismas en su donación de sentido por la conciencia y para la conciencia. Se trata de un asunto que puede desarrollarse tan largamente como se quiera, pero también de un convencimiento que puede captarse intuitivamente, de un solo golpe, de modo elemental e inmediato; de modo precisamente *fenomenológico*¹¹.

Intentemos ponernos en la mente de los fenomenólogos realistas¹². Se trata de un convencimiento que hay que expresar de un modo abrupto: si el ser es sentido para la conciencia, entonces propiamente no hay *sentido del ser*. De ahí que los fenomenólogos de Gotinga subrayen más que nada la índole originaria del sentido del ser, de ninguna manera *puesto* sino averiguado o *descubierto* por los actos de la conciencia subjetiva. El *ser originario*, como calificativo del sentido del ser, es estrictamente incompatible con *ser—originario para la conciencia* y, más todavía con que sea la subjetividad trascendental la donadora originaria del sentido. Tal es la entraña de la postura de la fenomenología realista en la que se sitúa Edith Stein¹³.

Apliquemos ahora este convencimiento al tema del yo. Edith Stein no rechaza la noción husserliana de yo puro y ni siquiera la *epoché*, a título de sólido punto de partida de la filosofía en la vivencia inmanente de la conciencia. Lo propiamente rechazado por Santa Edith es la condición absoluta de tal punto de partida, entendiendo por tal el sesgo que adquiere hasta absorber completamente el valor de aquello que también es dado de modo originario. Dicho de otro modo, la tematización exhaustiva del punto de partida en la *epoché* ciega a Husserl porque le impide ver lo que la actitud fenomenológica otorga solidariamente con el yo puro, y ello es, precisamente, la condición metafísica de la persona.

Y tal cosa es precisamente el fondo metafísico del yo, su anterioridad ontológica respecto de las funciones presenciales de la conciencia. Adviértase que justamente el análisis fenomenológico de la conciencia no arroja la reducción de ella a su propia autopresencia sino que, por el contrario, hay una asistencia de la

¹¹ Según el sentido que lo *fenomenológico* tenía antes de que la intuición primordial —“a las cosas mismas”— fuera tan notablemente desviada.

¹² Cfr. CRESPO, M., “Edith Stein y la fenomenología”, *art. cit.*

¹³ A mi modo de ver, lo que los fenomenólogos realistas no advierten es que la determinación prevalente del ser real en términos de sentido está ya viciada *a radice*. El sentido ha de ser más bien situado en el dominio del ser veritativo de Aristóteles. Pero no en el del ser real. Este ha de ser caracterizado en términos de acto. De ese modo puede alcanzarse también al intelecto como acto y articular desde ahí el ser veritativo. He intentado mostrar en otros trabajos por qué tal articulación no es en modo alguna *trascendentalista*, aunque sí deba ser denominada *trascendental*.

conciencia a su propia anterioridad, obviamente no a título de conciencia. Sino a título de yo personal. El yo personal no es sólo conciencia, ni sólo actividad presencial, ni sólo es lo que es para sí, y ni siquiera lo que es–para–los–demás, ni con–los–demás¹⁴. No se trata –añadamos– sólo de lo que no es de modo exclusivo el yo. Sino también de que ni siquiera el yo se manifiesta a sí mismo en tal dimensión exclusiva¹⁵. La dirección del pensamiento filosófico de Edith Stein se orienta, por lo tanto, justo hacia aquello del yo que escapa a la constitución presencial, y, en consecuencia, se encamina en la dirección opuesta que viene siguiendo Husserl.

b) Rectificación de Edith Stein a la tradición metafísica del tomismo

La otra fuente filosófica principal de Santa Edith dimana de sus lecturas y trabajos sobre la filosofía de Tomás de Aquino. A mi juicio, sin embargo, tales investigaciones no escapan del tamiz representado, de una parte, por la formación fenomenológica de la autora; de otra, por el *esencialismo* imperante en la escolástica tomista –claramente afectada por Suárez y aún por Duns Scoto–. Con ello, no se quiere decir, no obstante, que la pensadora no acierte a poner el dedo en la llaga de algunos de los problemas filosóficos en que puede hacerse encajar con facilidad al tomismo si se le aprieta. Veremos en seguida cuáles son los núcleos en que Santa Edith concentra su crítica a Tomás de Aquino –si bien salvando, en algunos textos, la auténtica intención filosófica de Santo Tomás–. Pero hemos de analizar también el peculiar uso que la autora hace del instrumental conceptual de la metafísica y, en este punto no puedo ocultar mi personal desacuerdo con Santa Edith.

¹⁴ En relación con este punto conviene subrayar el acuerdo de Edith Stein con San Agustín. Ella misma dice en sus escritos autobiográficos que SFSE ha resultado al final una obra más agustiniana que tomista. Es una cuestión importante, en función de la significación que suele darse al tratamiento steiniano de la *inter-subjetividad*. Me parece que una perspectiva cristiana no permite cabalmente la reducción del yo a la *inter-subjetividad trascendental*. No sólo el ser personal humano no agota su profundidad en su propia clausura, sino que ni siquiera en la referencia a sus semejantes. Pero la fenomenología debería mostrar también que hay un espacio de intimidad personal trascendentalmente irreductible a la relación con los otros. A mi modo de ver, San Agustín muestra ampliamente ese principio.

¹⁵ En términos temporales, cabe expresarlo así: la conciencia misma tiene un pasado. Pero tal pasado no es poseído terminantemente por la conciencia del presente sino que emerge y se difumina en un cierto fondo al que el presente de la conciencia se asoma. De ahí que en SFSE, Edith Stein ensaye el análisis de la temporalidad en orden a la extracción de la anterioridad metafísica del ser respecto de la conciencia.

Desde el punto de vista en el que nos veníamos situando, que es el de la crítica de Stein a Husserl, se puede advertir que Santa Edith necesita otros conceptos para pensar aquello que el método husserliano se prohíbe a sí mismo pensar. Y, lógicamente, Edith Stein toma esos conceptos de la tradición metafísica. Obviamente, la autora no pretende mantener su fenomenología en un plano exclusivamente metódico, sino, por el contrario, dar entrada desde el método a una filosofía comprensiva del ser y en la que quepa integrar la doctrina revelada.

Junto con el creciente interés de la santa fenomenóloga por la tradición metafísica y teológica de la Iglesia, la pensadora hace gala de una mentalidad contemporánea acusada. Mentalidad que le lleva a aprovechar las aportaciones del psicoanálisis, de las teorías científicas encuadradas dentro del paradigma de la evolución, de cualesquiera observaciones –ya sean procedentes de la psicología experimental, de la pedagogía, de la literatura y, por supuesto, de la mística y de sus propias observaciones– que puedan señalar un orden temático a tener en cuenta en la resultante síntesis filosófica. De ahí también el carácter abigarrado del texto de *La estructura de la persona humana*, manifestativo siempre de la ambición filosófica de Santa Edith y de la profunda libertad de su espíritu, aunque también, a mi modo de ver, merecedor de algún reproche desde la más sobria perspectiva filosófico–científica. A una mentalidad contemporánea como la de Edith Stein no pueden escapar ciertos desajustes entre un sistema filosófico medieval, como es el tomismo, y un elenco de temáticas que los nuevos tiempos han realzado notoriamente. Desde este punto de vista se comprende bien que, en opinión de la autora, hayan de ser rectificadas en profundidad determinadas doctrinas tomistas¹⁶.

¹⁶ Pero, desde otro punto de vista, cabe también sospechar que las discrepancias de la autora con Tomás de Aquino se deban en buena medida a una limitación de fondo en la comprensión de la filosofía de Santo Tomás. Hay también, a mi modo de ver, una clara diferencia en el modo como una y otro abordan las cuestiones. Existe un contraste acusado entre la sistemática paciencia de Tomás de Aquino y el desbordamiento temático en el cúmulo de problemas que Edith Stein se empeña en tratar a la vez, otorgando además valores heurísticos equivalentes a observaciones que tienen en verdad muy distinta procedencia y peso. En general es una crítica que puede hacerse a toda la filosofía contemporánea de corte personalista. En otros lugares me he referido a mi convencimiento de que la amplitud temática del personalismo cristiano contemporáneo ha de ser seriamente compensada con el rigor conceptual de la tradición de la filosofía primera. Edith Stein en sus obras parece combinar uno y otro modo de hacer filosofía, sin que se vea del todo la conciliación metódica de ambos procedimientos. Con frecuencia el lector nota que irrumpen *intuiciones* de carácter más bien poético desviando el desarrollo conceptual. Todo lo cual no beneficia la claridad resultante en la obra steiniana. Este abigarramiento responde quizá a un exceso en la

A mi modo de ver, la de más calado metafísico es la que hace referencia al problema de la individuación de la persona humana. Este es el punto que más preocupa a Edith Stein porque efectivamente se trata de la cuestión más acuciante para una tradición cristiana que quiera también hacer frente y dar respuesta al acusado sentimiento contemporáneo de la libertad y originalidad personales. Se trata del problema de más hondura metafísica porque es claro que – dentro de la tradición– involucra las discusiones en torno a las relaciones entre la persona y la naturaleza. El tema que propiamente se piensa entonces es de la libertad –en tanto que radical que ha de ponerse en un plano trascendental, en modo alguno adjetivo– sin que con ello se pierda la referencia a la naturaleza humana común.

Necesariamente ha de ser así, además, en una filosofía cristiana que, de una parte, esté convencida del valor original e irrepetible de cada persona y, de otra, no quiera permitirse el lujo de diluir el concepto de naturaleza, sin el que no parece haya modo de mantener algunos puntos esenciales de la revelación. Así, el concerniente a la capitalidad de Adán respecto del género humano – determinante en la transmisión del pecado original– y, de modo correlativo, según la doctrina expuesta por San Pablo, la nueva capitalidad de Cristo en virtud de la cual se realiza el misterio de la redención de los hombres. No es necesario extenderse aquí en largas referencias a la importancia del tema dentro de la filosofía medieval, ni tampoco advertir que, desde luego, no se trata tan sólo de un problema teológico, puesto que en el puro orden filosófico no cabe desatender las evidencias en ambos extremos de la cuestión.

suma de las dimensiones temáticas a que la autora quiere hacer justicia. Y, correlativamente, a un defecto tanto en el ajuste recíproco de los conceptos utilizados; como, según veremos, en el alcance mismo que pueda otorgarse a determinados nociones tomadas de la tradición a las que Stein confiere dudosas inflexiones significativas. En todo caso, son problemas más notorios en EPH que en SFSE. En esta última obra, las líneas metodológicas más endebles y la consiguiente dispersión temática se ve compensada por el gran esfuerzo analítico de la autora sobre las fuentes utilizadas, en particular en el extenso capítulo IV, en el que Edith Stein se detiene ampliamente en exponer los principales conceptos de Aristóteles. Insisto, además, en que, dentro de la presente dirección crítica, se hacen más acreedores de reproche otros autores del personalismo cristiano contemporáneo. Que parezca comúnmente darse preferencia a melifluas narraciones bienpensantes –que sólo pueden convencer a quien ya lo está–, sobre los arduos trabajos del concepto, no es en realidad asunto que afecte el núcleo de la filosofía. Se trata, por el contrario, de una cuestión de modas culturales –sujeta a mentalidades de época–. Por ello mismo, me atrevo a expresar mi convencimiento de que la propia historia de la filosofía se encargará en el futuro de poner las cosas en su sitio.

El segundo problema es el de la corporeidad y su relación con lo anímico. Aquí se situaría, obviamente, toda la problemática heredada del psicoanálisis. Pero no sólo ni principalmente inherente a la psicología profunda, sino a toda concepción humanista y comprensiva de la persona como auténtica unidad anímico-corpórea, y que desee, por ello mismo, evitar las radicalizaciones dualistas, las doctrinas descarnadas de la realidad humana. De otra parte, el conjunto de nuevos problemas planteados por los descubrimientos de las ciencias empíricas no permiten al filósofo cristiano actual –así lo percibe Edith Stein– desentenderse sin más a la hora de elaborar una síntesis filosófico-antropológica.

El tercer gran problema filosófico abordado por Santa Edith es el de la relación interpersonal. Ya hemos aludido a la temprana preocupación de Santa Edith por dedicar su tesis a la empatía. Indudablemente el influjo de Husserl es notorio en la insistencia de la discípula sobre la temática de la intersubjetividad. Pero, si bien se mira, esa insistencia proviene también de la otra fuente de la formación personal de Santa Edith, la tradición cristiana. Que los conceptos ontológicos tradicionales no hayan acertado a ofrecer un fuselaje sólido para la comprensión de la condición *inter-subjetiva* de la persona humana, no demuestra más que un hecho. Las elaboraciones conceptuales caminan siempre con retraso –tal vez a siglos de distancia– de la vida, que es experiencia existencial en las personas, e incluso, existe un hiato entre las ideas de fondo que inspiran una cultura y la sistematización filosófica de tales ideas. Obviamente, la significación de las relaciones *inter-subjetivas* para la plenitud moral y psicológica de los seres humanos, no puede ser ajena a la doctrina de Cristo, cuyo núcleo mismo es el precepto nuevo de la caridad. De otra parte, el desarrollo de las ciencias del espíritu, invitan insistentemente al filósofo de nuestros días a pensar a fondo la temática de la *inter-subjetividad* personal.

Estos son, pues, los tres órdenes de problemas filosóficos que es preciso tener en cuenta a la hora de ampliar la ontología antropológica tradicionalmente ofrecida en la escolástica tomista. Es obvio que en estas páginas no podemos comprometernos con todos ellos. Más interesante puede resultar, en cambio, que nos mantengamos dentro del orden más propiamente metafísico. Examinaremos, pues, el procedimiento filosófico que Edith Stein sigue en el uso de los conceptos que toma de la tradición tomista, ya sea en orden a su ampliación, ya a su rectificación. Asimismo, también puede resultar más útil al lector que terminemos con una valoración crítica de los resultados obtenidos por la autora.

2. La extracción del fondo metafísico del yo y el dinamismo auto-configurador

a) Nociones de yo–puro y de sí–mismo

Hemos de situarnos de nuevo, por lo tanto, en el punto de partida adoptado por Edith Stein de cara al desarrollo sistemático de su filosofía. Está expuesto en los primeros capítulos de *Ser Finito y Ser Eterno*. Encuentro que Urbano Ferrer lo expresa con mucho acierto en estas líneas: “En la esfera inmanente de la conciencia encuentra Edith Stein la necesidad de restablecer los opuestos ontológicos de acto y potencia, una vez que ha examinado las diferencias entre el presente puntual y la retención y protensión: pues no se trata con éstas tanto de momentos sucesivos en la línea temporal de la conciencia cuanto de dos vectores de signo opuesto anclados en el único presente en acto. La coincidencia de los tres éxtasis temporales en el instante puntual se explica cuando se reconocen el “no ya” de la retención y el “todavía no” de la protensión como expresiones de la potencialidad, que compone con el acto presente la duración en curso. El presente de la conciencia es a la vez en acto –si no, no sería presente– y en potencia –porque se articula con lo que “ya no es” y porque contiene de un modo sólo implícito lo que “ha de ser”–. Y como quiera que, asimismo, el yo no se secciona en partes a lo largo de su duración, sino que es mi ser actual –no la actualidad de mi conciencia–, se sigue que su permanencia bajo las diferencias cualitativas en los actos cumplidos nos entrega la noción de sustancia: consiste ésta en el núcleo del sí mismo, que no se diluye en la multiplicidad de sus actos vivientes”¹⁷.

Efectivamente, tal es el punto de partida del tratamiento steiniano de la persona humana. Ferrer alude a la problemática del tiempo como clave introductoria en la averiguación que la conciencia realiza acerca de su propio fondo ontológico. Santa Edith maneja con un valor ontológico fundamental la noción de soporte, correspondiente en general a la noción clásica de sustancia primera, pero alcanzándola respecto de la hipóstasis personal, según el modo de la limitación inicial antecedente con relación a la actividad del yo–puro. El soporte ontológico es desvelado inicialmente en su condición de límite antecedente en el extenderse de la acción presentante –o *autoaclaratoria*– del yo puro. Es claro que la noción de yo–puro está tomada en términos de foco de la actualidad presentante de la conciencia, según un sentido muy parecido al que tiene en Husserl. El yo–puro se convierte con el foco iluminante en actualidad de pre-

¹⁷ FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Ed. Moralea, Albacete, 2003, 2ª ed., p. 153. Cfr. SHULTZ, P., “Persona y génesis”, en *Anuario Filosófico*, XXXI/3, 1998, pp. 785-817.

sencia. Pero tal actualidad se hace equivaler en principio con la actividad del sujeto como tal.

La limitación del yo puro como foco de la actividad presentante de la conciencia toca, por así decir, aquello que Stein denomina *sí mismo*. El *sí mismo* no es idéntico por tanto con el yo, sino que aquél constituye el fondo ontológico, el soporte de éste. El yo es el foco de la conciencia que ha de insertarse en alguna estructura ontológicamente antecedente y tal es el *sí mismo*. El *sí mismo* es descubierto por el yo en la extracción del fondo metafísico que precisamente rehúsa, por falaz, el camino del puro idealismo, justo en el desarrollo coherente del método fenomenológico, entendido como descripción *–trascendental–* atenta a los datos de la experiencia.

Ahora bien, si el yo puro es descrito como origen focal de la actividad presentante de la conciencia y si a su vez la *presencialidad* es identificada con el ser en acto de la conciencia –no del sujeto mismo, según hemos leído en Ferrer–, ha de derivarse que el *sí mismo* contiene también la dimensión potencial del sujeto, su ser con anterioridad –no tanto temporal, cuanto ontológica– a que sea llevado a presencia por el yo. El tiempo, por lo tanto, es el índice, como en Husserl, de la vida del espíritu, pero, a diferencia del maestro, Stein pone en el tiempo el criterio del descubrimiento precisamente metafísico de su peculiar fenomenología.

Tal descubrimiento enlaza con la tradición, obviamente, porque se refiere a un fundamento metafísico. Un fundamento ontológico de la acción misma del yo. Como la acción del yo es libre, e incluso es la propia libertad del espíritu humano, el fundamento o radical estructural de la libertad representa el carácter de dependencia de la persona humana¹⁸. El ser humano no dispone enteramente de sí, puesto que su libertad es antecedida por su misma configuración esencial. Tal configuración esencial define la noción steiniana de *sí mismo* de la persona.

Pero es preciso tener en cuenta lo siguiente. Para Edith Stein la configuración esencial de la persona no equivale en modo alguno a la esencia común,

¹⁸ A mi juicio, ambas dimensiones a conciliar en el tratamiento antropológico están bien detectadas, pero no cabe enlazarlas así, por las siguientes razones: en primer lugar se deprime la noción de acto al reducirla de entrada al limitado sentido de la actualidad presentante; en segundo lugar, no se abandona la idea de que el acto del espíritu ha de estar antecedido en el orden estructural, con lo que en realidad se pone en la cuenta de la potencia el orden de la principialidad trascendental. Con ello no se corrigen los defectos de la tradición escolástica tomista sino que, por el contrario, se acusan más. Pero además no se hace justicia a Tomás de Aquino porque no se alude al orden trascendental del *esse*, ni a la *distinctio realis* respecto de la esencia. Cfr. mi libro *El ser personal*, Eunsa, Pamplona, 1997.

universalmente predicable de todos los individuos humanos. Comenzamos así a tocar la cuestión antes mencionada de la individualidad personal. La individuación personal corre a cargo de la forma. Para Stein la forma equivale a estructura o configuración esencial pero, de otra parte, la estructura de la persona es ella misma individual, no puede alcanzarse en el plano de la universalidad común. Ya desde las primeras páginas de *La estructura de la persona humana* la autora ha insistido en el valor del método fenomenológico en orden a la comprensión de lo humano en su singularidad original. Si el ser humano es persona singular e irreplicable, entonces la ciencia filosófica que versa sobre el hombre ha de ser capaz de aprehender lo humano en su darse singular. No otra cosa es el *comprender* al que se refiere la tradición que, arrancando en el señalamiento de la especificidad de las llamadas *ciencias del espíritu*, adquiere con la fenomenología, y más tarde con la hermenéutica una notable insistencia en todo el dominio de las ciencias filosóficas. Edith Stein se sitúa en estas páginas dentro de esa tradición.

En *Ser Finito y Ser Eterno* se contiene el desarrollo y justificación steiniana de la distinción entre esencia individual y esencia común¹⁹. Edith Stein distingue entre la forma pura y la forma esencial, pero no cabe tratar de este asunto sin apartarnos ya excesivamente de nuestra temática antropológica. *Forma esencial*, forma en el sentido de *morfé*, no de *eidos*, es justamente el alma humana²⁰ en tanto que principio definidor de la estructura del *sí mismo* perso-

¹⁹ En orden a tal propósito Edith Stein busca el apoyo en los textos aristotélicos de la *Metafísica* y lo encuentra en la diversidad de conceptos que el estagirita usa para mentar la esencia; particularmente *eidos* y *morfé*, pero también *to ti én éinai* y *kazolón*. Endereza entonces el tratamiento a que se capte que es posible distinguir entre una esencia genérica y una esencia individual, a su vez formalmente enlazadas en términos de determinaciones que se autorrealizan en el seno mismo de la esencia genérica y que se hacen equivaler a la estructura pura o ideal de los sentidos del ser contenidos en el *Lógos* divino. En el caso de la persona, sin embargo, el núcleo de la individualidad ha de ponerse en el alma creada por Dios para cada ser humano. Propiamente los términos consagrados por Stein son *forma pura* y *forma esencial*. La forma esencial es cabalmente la realización existencial de la forma pura. La forma pura equivale al puro sentido (*eidos*) contenido en idea, de modo paradigmático en el *Lógos* divino. La forma esencial es la realización activa de la forma pura. Como tal realización la forma esencial (*morfé*) lleva en sí el germen de su autorrealización. Es decir, no sólo es causa formal sino también final de sí misma. Y, además, eficiente, porque la actividad pertenece propiamente a la forma realizada y autorrealizante. En cambio, la forma pura habría de ser identificada más bien con la idea de la forma, su puro sentido eidético, que, sin embargo, para Stein constituye la médula misma de lo existente.

²⁰ En los textos steinianos la noción de *sí mismo* es usada preferentemente para comprender la irreductibilidad de la persona al yo consciente –según hemos insistido– de modo que resulta fácil

nal; y también como esencia individual que contiene en sí misma su fin, y, por lo tanto, el germen de su propio desarrollo. La individualidad personal no puede descansar enteramente en la materia. En primer lugar, el alma creada por Dios para cada persona ha de ser ya individual en su misma configuración ontológica particular, pero también el cuerpo ha de ser formalmente dispuesto para que resulte individuante respecto de la realidad personal. Este, según vimos, constituye uno de los puntos principales en la discusión de Edith Stein con la tradición tomista.

El *sí mismo*, según hemos visto, es el soporte existencial de la persona, la sustancia primera, en términos aristotélicos. Pero incluye también la significación esencial de la estructura con configuración definitoria del individuo personal. Esa estructura no es genérica ni específica de modo exclusivo, puesto que, según hemos visto también, la esencia de la realidad de la persona es propiamente individual. De ahí que no sólo el cuerpo puede ser la raíz de la individuación de la persona, de su carácter individual. La individualidad personal ha de ponerse principalmente en el alma, creada singularmente por Dios. El alma contiene pues la fisonomía estructural propia de cada persona. Edith Stein incluye en el alma, en su esencia estructural –y, por lo tanto, en el *sí mismo* o soporte existencial (y esencial) de cada sujeto humano– todo aquello que la psicología estudia como perteneciente al carácter, o más exactamente, al temperamento de cada cual, los rasgos que definen justamente aquello que, en nuestro lenguaje cotidiano, denominamos la personalidad de cada cual.

Tampoco podemos decir, a mi modo de ver, que el *sí mismo* personal steiniano equivalga sin más al alma, aunque tenga en ella su raíz más profunda. El *sí mismo* o condición ontológica del yo constituye una unidad psicosomática. El cuerpo, desde este punto de vista, es indudablemente dimensión del *sí mismo*. La segunda línea temática sugerida en el epígrafe anterior se refiere a la importancia que la antropología de Stein confiere al componente corporal de la persona humana. A mi modo de ver, tal importancia se concentra sobre todo en la noción de *fuerza*. La fuerza es la energía vital. Me parece que en el diseño de este concepto Edith Stein tiene bastante en cuenta, no sólo el conjunto de sus

deslizarse sin más a la identificación entre sí mismo y alma. De otra parte, tampoco cabe decir en la terminología empleada en SFSE que el alma sea la forma sustancial del ser humano. Santa Edith se aparta expresamente de Tomás de Aquino en este punto. No entiende que haya que eliminar las formas inferiores en orden a la integración en una única forma sustancial, toda vez que no piensa que las formas inferiores operantes en el hombre –materiales, vegetativas, animales– hayan sido sustituidas en sus funciones propias. De tal suerte, Edith Stein propone más bien un dominio de la forma espiritual sobre las formalidades inferiores que se integrarían en la totalidad del ser personal humano individual (Cfr. EPH, 158).

propias descripciones fenomenológicas, sino también la noción de energía – libido en Freud–, tematizada por la escuela psicología profunda ²¹.

Las sustancias espirituales disponen de una fuerza enteramente espiritual que se caracteriza por la concentración, es decir, por el poder que el ángel tiene de disponer inmediatamente de su dotación energética. La fuerza del alma humana no es así. A la limitación del espíritu humano en la disposición de su *fuerza*, denomina Stein carácter de *potencia ligada*²². La persona humana sólo dispone sucesiva y limitadamente de su fuerza. Y la fuerza del alma humana no es puramente espiritual sino que se alimenta a partir de su radicación corpórea. El alma ha de sacar su energía a partir de la fuerza corpóreo–vital. La energía psíquica es espiritual en la persona, a raíz de una cierta conversión efectuada por el alma a partir de las fuerzas energéticas psico–corporales. Pero también hay un revertir de la propia fuerza del alma, en cuanto desarrollo de la vida propia del espíritu, en el cuerpo y en sus disposiciones. El alma personal va haciéndose del desarrollo y control de la corporalidad, en las dimensiones de ésta que pueden recibir el influjo directo de la *psique* y manifestándose en figuras corpóreas – expresiones, gestos– con significado espiritual.

No podemos tampoco detenernos en esta cuestión. Sólo para advertir que, en el armazón conceptual de *La estructura de la persona humana* el influjo de lo psíquico en lo corpóreo ha de subordinarse al dominio del *yo puro* sobre su soporte ontológico, es decir, sobre el *sí mismo*. Tal subordinación no es distinta de la disposición que el *yo* activo y libre hace de su propia estructura ontológica. Realizadas las aclaraciones precedentes, conviene que reparemos en las relaciones entre ambos elementos estructurales del espíritu personal humano: el *sí mismo* y el *yo*. Ya vimos que si el *yo* representa el foco activo y libre de la persona, Edith Stein hace, en cambio, equivaler el *sí mismo* al elemento pasivo, ya configurado en principio, de la persona, principalmente en cuanto a su fisonomía espiritual. De ahí que Edith Stein introduzca en el *sí mismo* los elementos oscuros –en tanto que *no en presencia*– y potenciales en la vida del *yo*. De modo actual el *yo* puede traer a la presencia uno u otro de estos elementos contenidos en potencia. Y, más aún, puede también el *yo*, en su condición de principio de libertad personal, vivir o conectar con la vida de su alma –esto es, con su *sí mismo*– en un estrato de profundidad mayor o menor de esa vida²³.

²¹ También tiene en cuenta la noción que encuentra en los tratados del Pseudo-Dionisio sobre los ángeles, como manifiesta en el lugar correspondiente de SFSE.

²² EPH, 131.

²³ Claramente inicia aquí Santa Edith un tratamiento de inspiración metodológica ética que articula además con una imagen en cierto modo *espacial* del alma. Cfr. EPH, 103.

b) Configuración dinámico–espiritual del sí mismo

Una vez alcanzado el *sí mismo* como estructura y soporte antecedente de la persona humana, Edith Stein aborda la segunda dirección de su antropología, centrada en la exposición del dinamismo espiritual de la vida del yo. Lo propio del espíritu es la libertad y es obvio, por lo tanto, que el ejercicio libre de la actividad del yo puro ha de alcanzar también la constitución de la esencia. Si la libertad personal, cifrada en la actividad del yo–puro, no se articulara con la constitución metafísica antecedente, no habría en verdad tal enraizamiento ontológico del yo en su soporte. El yo–puro es fuente de actividad metafísicamente fundada, y, además, de actividad espiritual; pero no cabe pensar la actividad del espíritu como ineficaz en relación con el propio soporte del que dimana.

Pero eso significa cabalmente que el yo–puro no ha de ser pensado en términos exclusivamente noéticos, sino que hay que dar paso a todo el orden de consideraciones afectivo–tendenciales y, en último término, determinantes en el plano de la *libertad donal*²⁴. A Edith Stein no se le escapa que el núcleo de la vida personal no se juega exclusivamente dentro del ámbito del conocimiento puro. Hay pues que dar paso al concepto del espíritu como actividad *extática*²⁵, esto es, no meramente centrado en su propia clausura sino destinado a los demás, en último término a Dios, principalmente en el modo de la donación amorosa.

Tal conexión alcanza además, según ya hemos dicho, la propia estructura corpóreo–vital del sujeto, y hasta el mismo rostro. No sólo la profundidad anímica del *sí mismo* –lo que llamamos *carácter personal*– resulta dinámicamente configurada –mediante los hábitos– por la actividad libre del sujeto. Sino la propia fuerza vital de la persona se retroalimenta de la fuente espiritual y se expresa corporalmente, por ejemplo en la mirada, en los gestos, en el continente todo de la persona.

La noción que encuentra Edith Stein para expresar tal acción configuradora de la libertad personal sobre el *sí mismo*, es, de nuevo, la de *formalización*. El yo libre formaliza los elementos espirituales de un modo análogo a como el alma es también forma del cuerpo. Esta doctrina es frecuentemente expuesta por la autora. Así, en *La estructura de la persona humana* leemos: “Dado que tenemos el mismo opuesto –la materia al espíritu y a la forma– podría parecer que en ambos casos la oposición ha de tener el mismo significado. Pero ¿acaso significa ‘materia’ lo mismo en los dos casos? Nos vimos obligados a practicar una distinción: la materia puede ser contemplada como una forma vacía que admite

²⁴ Cfr. SFSE, 366.

²⁵ Cfr. EPH, 123; SFSE, 477.

diversos contenidos. Como uno de ellos hemos de ver el que nos sale al paso formalizado en la vida espiritual y al que denominamos ‘fuerza’; otro es la materia que llena el espacio, a la que a fin de distinguirla claramente de la fuerza, denominaré ‘material’. Tanto el ‘material’ como la fuerza carecen de suyo de forma y están necesitados de formalización. Tras lo que vimos más arriba, el ‘material’ parece estar más lejos del espíritu que la fuerza: designamos como ‘espirituales’ a las realidades en las que no hay nada de ‘material’ y a aquellas que lo contienen como ‘materiales’²⁶.

Adviértase la primera frase citada en este fragmento. Alude a la adscripción de Santa Edith a la doctrina del *hilemorfismo universal*, la cual es sumamente reveladora de la insuficiencia en la comprensión de la noción tomista de *potentia*. La cuestión es que Edith Stein no ve cómo pueda salvarse el carácter puro del acto divino sin poner materia de algún tipo en los espíritus inferiores a Dios. Pero tal incompreensión es solidaria con la reducción del acto a la consideración de la *actualidad presente*, y la acumulación en la potencia de todo el resto de la vida personal. Se trata, a mi modo de ver, de un uso muy estrecho de la noción de acto, nada compatible con una cabal comprensión del pensamiento de Tomás de Aquino.

A continuación se establece una analogía entre el contenido hilemórfico y el que corresponde al espíritu. Aunque Tomás de Aquino usa también de este tipo de analogía, muy en consonancia con su continua glosa a Aristóteles, se aparta sin embargo de ella cuando la irrupción del orden trascendental lo reclama. Edith Stein –quien obviamente no se mantiene en las fuentes originales del tomismo– recarga la analogía en cuestión y elabora el concepto de fuerza. La fuerza sería el *contenido material* que se realiza diversamente ya se trate de las cosas materiales o, por el contrario, de la vida del espíritu. Para establecer semejante equivalencia, Edith Stein recurre a las nociones de la *ontología formal*²⁷.

En tal dirección opera recurriendo a la distinción que –según se deriva de la lectura de *Ser Finito y Ser Eterno*– tiene para la santa fenomenóloga valor de principio *lógico-trascendental*²⁸ omnivalente en la filosofía steiniana. Se trata de la distinción entre *forma vacía* y *contenido*, que cabe aplicar a todo ente, real o pensado, posible o actual, e incluso a la Trinidad de personas en Dios²⁹. Si

²⁶ EPH, 140.

²⁷ He mantenido en otros trabajos que la ontología formal constituye la verdadera articulación especulativa de la obra metafísica de Stein.

²⁸ De acuerdo con la interpretación que al comienzo de estas páginas he dado a la noción de *trascendentalidad* en la fenomenología steiniana.

²⁹ Cfr. HAYA, F., *La fenomenología metafísica de Edith Stein, passim*.

consideramos a la *materia como tal* en el plano abstracto de la ontología formal, puede pensarse como un cierto objeto en general o *forma vacía*. Las formas vacías son objetos no reales sino que representan la estructura lógica de cualquier objeto real. Téngase en cuenta, sin embargo, que las distinciones lógicas tienen para Edith Stein, como se ha dicho, un valor ontológico superior al de la distinciones reales. Las formas vacías se *realizan como casos* en los individuos. La función lógica que transita desde el individuo a la forma vacía se denomina *formalización*. Es preciso distinguirla de la *generalización*, consistente en cambio en el tránsito desde lo determinado a lo indeterminado, por ejemplo, desde la especie hasta el género. Inversamente, según Edith Stein –quien sigue en esta articulación los principios de la lógica de Husserl³⁰– no equivale la *determinación* de un contenido hasta llegar a la individualidad más concreta, a la *realización* de una forma vacía en un contenido.

Considerada como una *forma vacía*, la materia se realiza ya según el contenido de la materia corporal, ya según el de la fuerza en el caso del espíritu. Es posible, por lo tanto, hablar de dos sentidos principales de la formalización del yo respecto de su estructura. Hay un sentido no libre o anterior a la dinámica libre del yo activo. Esa es la estructura personal, en tanto que se considera constitución profunda de la personalidad (por lo tanto, incluye elementos estrictamente individuales, no sólo específicos). Pero, además, está la formalización a la que el yo activo somete los contenidos de la vida consciente convirtiéndolos en partes de la estructura formal ulterior del sujeto.

3. Valoración crítica: hipertrofia de la noción de forma y depresión de la noción de acto

El problema fundamental de la filosofía de Stein consiste, a mi modo de ver, en cierta inadecuación entre el instrumental conceptual utilizado y la amplísima temática que aborda. En general, puede añadirse que no es otro el problema general que afecta tanto a filosofía como a la teología cristiana en nuestros mismos días. En este sentido Edith Stein se adelanta a los tiempos. La teología cristiana actual ve cuestiones que no sabe cómo tratar conceptualmente. Hay como un notable desfase entre las temáticas abordadas y las articulaciones conceptuales en juego. Más ampliamente, tal es el núcleo del problema específicamente filosófico en cualquier edad de su historia. Existen, no obstante, momentos de síntesis en que los órdenes conceptuales están mejor asentados en relación con las cuestiones que se piensan.

³⁰ Tal como se contiene expuesta en el segundo volumen de las *Investigaciones* y, muy concentrada, en el capítulo primero de *Ideas-I*.

No es el caso. En mi opinión, la antropología de Edith Stein resulta un buen logro en el plano de la descripción –*quasi* narrativa, en ocasiones– de las dimensiones antropológicas que sería preciso tener en cuenta cara a una cabal síntesis filosófica. Pero ésta misma no está lograda en modo alguno. La acumulación temática revierte notablemente en extravío metódico. Sorprende que la autora otorgue pesos equivalentes a observaciones o desarrollos de muy diversa procedencia e índole. Hay un exceso de tema sobre el ajuste conceptual, insisto. La impresión de tal carencia es menor, desde luego, en *Ser Finito y Ser Eterno*, pero también se acusa en algunos tramos de la obra. Ciertamente existe en Santa Edith un tratamiento solidario de los principales problemas filosóficos. Pero la temática desborda al cabo sobre el rigor exigido, a mi juicio, en un desarrollo filosófico. Con todo, la presente crítica se hace más merecida en *La estructura de la persona humana* que en *Ser Finito y Ser Eterno*, y menos con relación a Edith Stein que a otros representantes del personalismo.

El concepto fundamental de Edith Stein es, en mi opinión, el de forma. A través de las nociones de forma y de formalización, la autora desea hacer frente a un vasto conjunto de problemas filosóficos de primer orden. Es claro que, en la medida en que tales problemas son diversos, e incluso exigen líneas de tratamiento en cierto sentido contrapuestas, se somete el concepto de forma a una excesiva recarga nocional. Lo cual es evidente si es que quiere cumplirse, por ejemplo, de una parte con la solidaridad genérica del ser humano (reclamada por la doctrina del pecado original) y, de otra, con el carácter original e irreplicable de cada persona humana (exigida también por la doctrina de la fe: creación de cada alma personal, inmortalidad personal). Es claro que, si con el concepto de forma se pretende dar respuesta a líneas temáticas divergentes, la noción instrumental básica queda sometida a una tensión conceptual excesiva.

La hipertrofia de la forma es, además, solidaria con la depresión del acto, a la que me he referido anteriormente. No hay asomo en Santa Edith de la doctrina tomista de la distinción real entre acto de ser y esencia. El uso de las nociones de potencia y de acto resulta bastante trivial y apresuradamente engarzado en la descripción de dimensiones antropológicas, a mi modo de ver, heterogéneas. Si se quiere enlazar en el orden de la articulación metafísica, que pertenece al plano del fundamento, un conjunto de conceptos, no hay más remedio que abandonar –siquiera por un momento– el plano de la descripción inmediata de las vivencias. De otro modo se convierten en estructurales apreciaciones que pertenecen en verdad a un aspecto más superficial de la realidad antropológica. Tal crítica se dirige sobre todo al uso de la noción de fuerza, cuyo estatuto temático pertenece mucho más, según se ha dicho, a la psicología. La transposición del concepto del plano ontológico resulta, en mi opinión, apresurada y completamente inaceptable con relación a los ángeles.

Sin embargo, según se dijo, la crítica de Santa Edith a Husserl resulta acertada y abre un amplio camino en el aprovechamiento de las originales intuiciones fenomenológicas. La colección de observaciones de Edith Stein es muy valiosa, sus apreciaciones responden con frecuencia a agudas intuiciones en las que merece la pena detenerse. El que se hayan criticado algunos de los planteamientos metafísico–antropológicos de la autora no equivale, como es obvio, a que se haga de menos la riqueza de su aportación al pensamiento cristiano.

Fernando Haya Segovia
Catedrático de Filosofía
Instituto La Paz (Sevilla)
fernandohaya@yahoo.es

IV

APUNTES ANTROPOLÓGICOS BASADOS EN UNA RELACIÓN: MAURICE MERLEAU-PONTY Y JEAN-PAUL SARTRE

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

1. El horizonte fenomenológico existencial de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty

M. Merleau-Ponty (1908-1961) y J. P. Sartre (1905-1980) fueron filósofos franceses coetáneos que recibieron una similar formación y parecidas influencias, principalmente las derivadas de la tradición cartesiana. No cabe duda de que el *cogito* de Descartes ha marcado profundamente la ontología sartreana, a pesar de que ésta renuncia a la perspectiva instantaneísta de la temporalidad en la que aquél se basa; por el contrario, Merleau-Ponty renuncia al objetivismo cartesiano del ser y sustituye su “yo pienso” por el “yo puedo” de la intencionalidad corporal, aunque siempre intentando pensar los impensados de sus maestros y, concretamente, desde su proyecto de recuperar al Descartes pre y post-metódico. En Merleau-Ponty, no hay *cogito, ergo sum*, sino *sum, ergo cogito*. Toda conciencia reflexiva tiene su origen en la conciencia pre-reflexiva y el *cogito* es una prolongación de la percepción, que nos revela que pensar es una manera de existir y un acto de existencia.

Tanto él como Sartre han recibido asimismo el legado de la dialéctica hegeliana existencializada por Hypolitte y Kojève¹. Sartre no superará la dialéctica hegeliana de los contrarios, mientras que la hiperdialéctica de Merleau-Ponty, en tanto que movimiento interior, trascenderá los dualismos y la ambivalencia hegeliana de lo teológico y lo antropológico². Su pensamiento del quiasmo y de la mediación por inversión no llevará a la superación de los opuestos, como la

¹ En “L’existentialisme chez Hegel”, incluido en *Sens et non-Sens*, Merleau-Ponty ve el hegelianismo como existencialismo en el sentido de que “el hombre no es de entrada una conciencia que posea sus pensamientos con claridad, sino una vida dada a ella misma que intenta comprenderse en sí”. (MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-Sens*. Gallimard, Paris, 1996, p. 82). La conciencia de sí se piensa desde el compromiso con la existencia, el cual no es auto-transparente.

² Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 127.

dialéctica hegeliana, sino a un *empiètement* recíproco que trastoca sus límites. Sartre y Merleau-Ponty renuncian al saber absoluto hegeliano, porque interiorizan la finitud.

A estas influencias se suma la de Husserl y Heidegger. Siguiendo a éste, especialmente su concepción de la autenticidad, la facticidad, la historicidad y el ser-en-el-mundo, Sartre centrará sus esfuerzos en desarrollar una ontología fenomenológica, mientras que la fenomenología de la fenomenología, realizada por Merleau-Ponty se gestará en continuidad crítica con la de Husserl. Éste fue considerado por Sartre un genio, un Descartes del siglo XX. A Sartre se debe la difusión de Husserl entre sus amigos parisinos³, aunque el interés de Merleau-Ponty por Husserl se fue acrecentando al margen de Sartre. Sartre admira el método descriptivo de la fenomenología husserliana y su intuición eidética dirigida a las cosas mismas, pero, frente a él, considera que los problemas que afectan a la relación de la conciencia con el yo son existenciales. Su interés se centra en la psicología fenomenológica y, por ello, rechaza la *epojé* del hombre y del mundo. Intenta superar el esencialismo husserliano desde Heidegger. Coincide con Merleau-Ponty en que el hombre no tiene una esencia que lo determine para siempre, sino que se va haciendo a sí mismo a través del proyecto de superar su situación; sin embargo, nunca abandonará el concepto fenomenológico de “intencionalidad”, interpretado como trascendencia de la conciencia hacia lo que ella no es confiriéndole sentidos. Muchas de las categorías sartreanas se basan en la fenomenología de la conciencia pre-reflexiva, aunque Sartre niega que la conciencia tuviera un interior y asegure que sólo añade al ser una relación con él. Merleau-Ponty religa la interioridad a la exterioridad para afirmar que sólo hay conciencia encarnada y que la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*) del cuerpo vivido es el origen de cualquier otra. Su estancia en los Archivos-Husserl de Lovaina data de 1939, y hace que su filosofía de la corporalidad se amplíe con una reflexión sobre el *Leib* frente al interés heideggeriano por el ser o al de Sartre por la *néantisation*. Los temas husserlianos de la *Lebenswelt* particular y de la filosofía viviente, reactivados por Merleau-Ponty, anuncian asimismo los temas sartreanos del universal singular y de la experiencia vivida.

Sartre antropologiza la nada heideggeriana, mientras que Merleau-Ponty antropologiza y mundaniza el ser. A diferencia de Heidegger, la nada de Sartre no es un simple correlato de la trascendencia, sino que es su estructura original. En 1933 Sartre lee a Heidegger en Berlín; sin embargo, mientras que éste pretende superar con el *Dasein* el dualismo ser-conciencia, Sartre sigue fiel a la tradición cartesiana del *cogito*: rechaza la trascendencia del *Dasein* y no hace

³ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., “La Philosophie de l’existence”, *Dialogues* 5, n° 3 (1966), p. 315.

referencia a la diferencia ontológica. Como reconoce Sartre, Merleau-Ponty no se dejó influir por Heidegger, a pesar de que sus caminos se cruzaron⁴. Tal vez la máxima influencia de éste en Merleau-Ponty fue el descubrimiento de la identidad en la diferencia.

Merleau-Ponty y Sartre practican la fenomenología como filosofía de la existencia e intentan conjugarla con un marxismo crítico para construir sus propios pensamientos autónomos, que tienen por sujeto-objeto al ser humano situado en el mundo. Consideran el marxismo como un *factum* histórico compatible con la exigencia fenomenológico-existencial. Esta comunidad de intereses les llevará a fundar conjuntamente *Les Temps Modernes*, así como a ir perfilando sus respectivos pensamientos sobre el ser humano. En ambos puede hablarse de una antropología filosófica fenomenológica, porque comienzan describiendo los fenómenos que distinguen al hombre de los demás seres.

J. A. Arias ha considerado la fenomenología de Merleau-Ponty como antropología⁵, debido a su constante preocupación por superar el dualismo antropológico cuerpo-conciencia que permite evitar los errores del fisiologismo, psicologismo, sociologismo e historicismo, que consideran al ser humano como producto de un conjunto de causas externas. Merleau-Ponty concebirá el cuerpo como unidad estructural o dialéctica sujeto-objeto; entenderá la percepción como apertura al mundo que somos (*être-au-monde*) y así superará el dualismo conciencia-naturaleza. Todas estas atribuciones corporales no significan, sin embargo, que Merleau-Ponty otorgue al cuerpo el privilegio transcendental que le niega a la conciencia: aquél no funciona como el *ego* transcendental de Husserl, ya que no es el único fundamento del sentido, sino tan sólo una parte – como también lo es el mundo –, del proceso constituyente. En Merleau-Ponty, el cuerpo no pasa a detentar el papel del sujeto transcendental husserliano, porque aquél no es un mero cuerpo de hecho, sino el mediador de la continuidad eidética con el mundo; esta generalidad se traducirá en el reconocimiento merleau-pontiano de una carne del cuerpo y una carne del mundo, como si éste también fuera subjetivo por comportar una invisibilidad susceptible de manifestarse; a su vez, el cuerpo propio no será ya el sujeto constituyente de lo visible, sino que en él cristalizará la visibilidad o subjetividad que le precede. Además, el poder constitutivo del cuerpo es activo-pasivo, porque incluye la donación pasiva de sentido. El cuerpo vive y comprende el mundo sin necesidad de recurrir a representaciones, abriéndose a la infinitud de la existencia. El ser humano ya no se entenderá como sujeto epistemológico, sino como conciencia encarna-

⁴ Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, en *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964, p. 275.

⁵ Cfr. ARIAS, J. A., *Antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975.

da que nos instala en el mundo. Tanto Sartre como Merleau-Ponty trascienden el gnoseologismo o lo subordinan a la ontología de la existencia.

Gracias a la fenomenología, Merleau-Ponty supera incluso el realismo de la forma, todavía presente en la *Gestalttheorie*, e insiste en que el tema prioritario de la filosofía es la existencia encarnada comprendida unitariamente. Por lo que respecta a la ontología sartreana, toda ella puede abordarse como un proyecto antropológico basado en la libertad. En *Questions de Méthode* Sartre se propone explícitamente fundar una antropología estructural e histórica⁶. Para ello, parte de una investigación de la conciencia individual y sus diferentes modos de intencionalidad y se orienta, en sus últimas obras, a la vida colectiva. Sin embargo, la tesis que defenderé aquí es que las dicotomías presentes en la ontología sartreana, se proyectan en su concepción del ser humano. Me parece ilustrativo presentarlas paralelamente al proyecto merleau-pontiano de superar dichas dicotomías que abocan al reduccionismo. Si la relación Merleau-Ponty-Sartre fue fructífera en vida, a pesar incluso de su ruptura desde 1950⁷, también puede serlo para sus hermenéutas y para la filosofía que es, principalmente, relación.

2. Antropologización del *ego* transcendental

Se ha aludido frecuentemente a la filosofía de Sartre como a una ontología antropológica⁸; ésta es descriptiva de lo concreto y no indagación metafísica de los fundamentos. Tal ontología no acaba en sí misma, sino que tiene como meta el descubrimiento de las estructuras del ser-en-el-mundo. De ahí que *El ser y la nada* lleve como subtítulo “Ensayo de ontología fenomenológica”. El objetivo de Sartre es describir la relación del hombre con el ser y emplea, para ello, la fenomenología. Identifica prácticamente al ser humano con la conciencia. En cambio, Merleau-Ponty comienza estudiando al ser humano como comportamiento y percepción, comprendiendo la conciencia encarnada que somos. La conciencia merleau-pontiana no es una actividad reflexiva distinta de nuestra relación con las cosas. Puesto que es intencional, se dirige al mundo, no para poseerlo y dominarlo, sino para constituirlo dándole un sentido que le es propuesto por el mundo. El cuerpo vivido es la base de esa intencionalidad que, al proyectarse en el mundo, lo convierte en el campo de las intenciones teóricas y prácticas.

⁶ Cfr. SARTRE, J-P., *Questions de Méthode*, Gallimard, Paris, 1986, p. 153.

⁷ Sartre afirma que desde entonces las coincidencias mutuas se tornaron oposiciones (Cfr. SARTRE, J-P., *Situations IV*, p. 189).

⁸ Cfr. GONZÁLEZ, A., “Comprensión ontológica de la antropología”, en GONZÁLEZ, A., (ed.) *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988, p. 73.

En *La transcendencia del ego*, publicado en 1936–7 en *Recherches philosophiques*, Sartre mantiene una concepción cartesiana del ser humano, como conciencia individual desde una perspectiva de apodicticidad. Mientras que en Husserl la conciencia es posición de un objeto trascendente, en Sartre es la conciencia no posicional o *irréfléchie*, pre-personal, la que posibilita la reflexión; la conciencia conocida o *réfléchie* es, por su parte, una conciencia personal. Esta última es conciencia de primer grado o conciencia posicional de un objeto trascendente. Aquélla es conciencia de segundo grado o conciencia no posicional de esta autoconciencia de primer grado. La conciencia de primer grado es condición transcendental para el surgimiento de la conciencia personal de segundo grado y aún de la conciencia personal de tercer grado que sería la conciencia posicional de la conciencia no posicional de sí. Sartre considera que en la conciencia originaria no hay lugar para un Yo⁹, porque es conciencia pura y el yo es un existente trascendente que sólo aparece con ocasión de un acto reflexivo. Por tanto, no es el yo el que hace posible la unidad e individualidad de la conciencia, sino a la inversa: es esta unidad y esta individualidad de la conciencia la que hace que el yo personal se manifieste en diversas circunstancias: “el *ego* no es propietario de la conciencia, es el objeto de la misma”¹⁰ y, sin embargo, no se halla en el interior de la conciencia, sino fuera de ella, en el mundo. Así es como Sartre evita el idealismo, pero ya en esta temprana obra aparece uno de los dualismos que caracterizará su pensamiento: el del ser-para-sí o ser que sabe de sí sin necesidad de objetivarse y el ser-en-sí u objeto al que se dirige la conciencia intencional. Aunque coincide con Merleau-Ponty en la originariedad del *cogito* pre-reflexivo, para Sartre el *cogito* es subjetividad absoluta, irreductible al modo de ser del mundo, que nos revela que pensar es un acto de existencia; en cambio, en Merleau-Ponty, toda conciencia es corporal y, como tal, sujeto-objeto. Merleau-Ponty no sólo reacciona así contra el idealismo, sino también contra el objetivismo y, sin embargo, no niega el *ego* transcendental que habita en todo *ego* empírico y que, como decía Husserl, es, en el fondo, intersubjetividad transcendental. El yo corporal merleau-pontiano es subjetividad deconstruida y ampliada al objeto; el yo sartreano es una contracción infinita del *moi* material. “Yo” es, para Sartre, personalidad en sentido activo, mientras que “moi” es la totalidad concreta psico-física de tal personalidad. El *moi* aparece en un acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva. Yo y *Moi* son las dos caras del *Ego*: aquél es el *Ego* como unidad de acciones; el *Moi* es el *Ego* como unidad de estados y cualidades. El

⁹ Cfr. SARTRE, J-P., *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris, 1966, p. 24.

¹⁰ SARTRE, J-P. op. cit., p. 77.

ego no crea el mundo, pero tampoco el mundo lo crea a él, sino que ambos son objetos para la conciencia.

Como en Husserl, en Sartre el yo psíquico y el psico-físico son objetos trascendentes de los que debemos hacer *epoché* si queremos evitar el psicologismo; no obstante, Sartre se niega a aceptar la irreductibilidad del yo trascendental, entendido como estructura de la conciencia absoluta. La conciencia sartreana es condición de toda posibilidad y su existencia implica su esencia; es individuada pero impersonal, porque no es una sustancia, intencionalidad pura. En tanto que ella misma no es nada, su estatuto ontológico es el no-ser; es fuente de nihilización. Por su parte, aquello a lo que tiende la conciencia no es mero fenómeno que se agote en ella. Frente a esta conciencia nihilizadora, Merleau-Ponty asegura que toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la autoconciencia¹¹.

En *La transcendencia del ego*, Sartre afirma que “la conciencia es un ser cuya esencia implica su existencia¹². Esto sólo es aplicable a la conciencia de primer grado y equivale a decir que la conciencia de un objeto siempre es autoconciencia. En cambio, en *El ser y la nada* (1943) la conciencia es “un modo de ser cuya existencia implica su esencia”¹³, es decir, la conciencia de un objeto es siempre una forma de autoconciencia personal. La unidad del ego se explica por la de sus objetos y por la necesaria ley de la intencionalidad. En esta obra, la herencia heideggeriana parece haber penetrado en Sartre y ahora aquella conciencia impersonal de *La transcendencia del ego* se dota de ipseidad, deviene para-sí.

3. Antropologización de la nada en Sartre *versus* mundanización de lo invisible en Merleau-Ponty

Sartre y Merleau-Ponty rechazan el idealismo trascendental que define la conciencia por la operación activa de significar y reduce el mundo a la significación “mundo”, eliminando su transcendencia. El error de Husserl, desde la perspectiva sartreana, consistiría en pretender describir estructuras esenciales de la conciencia sin haber hecho referencia a las actitudes fundamentales del sujeto en el mundo. Por su parte, Heidegger, quiso evitar los errores husserlianos y

¹¹ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989, p. 42.

¹² SARTRE, J-P., *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, p. 66.

¹³ SARTRE, J-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 21-22.

realizar una análisis existencial sin pasar por el *cogito* y, por ello, privó de conciencia a la realidad humana. Sartre se propone partir del *cogito* con la condición de salir después de él.

En *El ser y la nada* no logra este objetivo: aunque contiene una concepción existencialista del ser humano individuado y libre, lo que define a ese ser es, fundamentalmente la conciencia o para-sí incausado. Éste no puede constituir al en-sí, sino que es constitutivo de sí mismo en tanto relación con el en-sí. El sujeto viene constituido por la reflexividad de la conciencia como para-sí cuyo fin es la constante nihilización del en-sí y el esfuerzo vano de realización del en-sí-para-sí. El ser del para-sí es siempre a distancia; su única realidad es ser nihilización del en-sí, es como un agujero de ser en el ser¹⁴, es diaspórico, disperso. A Merleau-Ponty esta obra de Sartre le parece una filosofía del sujeto abstracto por la prioridad otorgada al para-sí y por su desinterés por la filosofía de la historia.

La ontología sartreana se declara fenomenológica porque descubre estructuras ontológicas a partir de los análisis fenomenológicos de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, Sartre considera que Husserl se ha olvidado del carácter esencial de la intencionalidad, es decir, de que la conciencia es un ser que implica otro distinto de ella. Critica, además, la reducción de la conciencia al conocimiento. Sartre apuesta por una ontología fenomenológica para tratar el ser del fenómeno que se opone a su aparecer; el fenómeno es para nosotros, nos aparece, pero su ser es puramente en-sí. Así es como Sartre, divide el ser en dos regiones que se definen por su oposición: el ser-en-sí y el ser-para-sí que es el de la conciencia. De aquél sólo se puede decir que es, mientras que éste no es nada en sí. La estructura primera de la realidad humana es esta nada y, gracias a ella, es posible trascender el mundo: “el hombre es el ser por el que la nada viene al mundo”¹⁵. Así es como Sartre antropologiza la nada heideggeriana: el ser-para-sí es la conciencia fundante de la nada, es decir, la *néantisation* es la existencia misma de la conciencia. Esta capacidad nihilizadora de la conciencia es justamente lo que le permite dotar al mundo de sentido, ser libertad absoluta y posibilidad de elección.

Merleau-Ponty, por su parte, entendió el ser a la vez como para-sí y en-sí, espíritu salvaje y mundo salvaje¹⁶. Hizo de la fenomenología una ontología, porque consideró que toda esencia se articulaba en la existencia y que la reducción eidética tenía como meta el esclarecimiento de ésta haciendo aparecer el

¹⁴ Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 711.

¹⁵ SARTRE, J.-P., op. cit., p. 60.

¹⁶ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 228.

mundo tal y como es antes de cualquier retorno a nosotros mismos y describiendo la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de verdad¹⁷. Frente a lo que podríamos llamar en Sartre, “antropologización de la ontología”, todavía determinada por los dualismos clásicos, Merleau-Ponty se propuso desarrollar una nueva ontología que pensara el ser desde dentro, una intra-ontología que fundamentara la relación conciencia-mundo, una ontología de la visibilidad, que es, a la vez, vidente y visible, como el cuerpo vivido. Esta ontología sólo puede ser indirecta, es decir, únicamente puede llegar al ser dialéctico a través de los entes y acabar así con la diferencia ontológica. Las dimensiones invisibles del ser se presentan de manera indirecta, no como ausencia absoluta, sino como latencia y como movimiento de fenomenalización. La experiencia del ser sólo es posible desde la del mundo, como experiencia de lo invisible incluido en lo visible. La apertura al mundo es pues apertura al ser. La ontología merleau-pontiana es una ontología de lo visible y no del ser en sentido tradicional o transcendental, sino de un ser de promiscuidad y transividad, un ser que está en el mundo y cuya transcendencia no se opone a la del mundo, sino que la explicita. También en Sartre lo invisible figura en la visión como ser¹⁸, pero la impronta heideggeriana le obliga a permanecer en la ambivalencia de las potencialidades del *Dasein*: “el ser por el que la luz viene a iluminar el Ser es a la vez pura lucidez (más allá de la verdad) como conciencia subjetiva y pura oscuridad (más acá) como Destino”¹⁹.

Esto se debe a que la nada que separa la realidad humana de ella misma es lo que funda el tiempo en Sartre, pero necesita la totalidad del ser para hacer que haya un mundo con relación al cual el para-sí posible se sitúa. Merleau-Ponty considera que la nada aparece en el mundo por la subjetividad, pero también “gracias al mundo la nada viene al ser”²⁰. La negatividad no es, como en Sartre, la reacción de la pura libertad hacia el mundo, sino que es lo presentado en toda presentación. La filosofía sartreana de lo negativo conduce a la “ambivalencia universal”²¹ e imposibilita la apertura al ser que, en Merleau-Ponty, surge con la fe perceptiva. Éste no parte de la afirmación del ser y la negación de la nada, sino de la confirmación del “hay”²² mundo, hay algo, hay sentido. Lo indeterminado de este “hay” del mundo carnal merleau-pontiano, de la experiencia

¹⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. XI.

¹⁸ Cfr. SARTRE, J-P., *Vérité et Existence*, Gallimard, Paris, 1989, p. 55.

¹⁹ SARTRE, J-P., op. cit., p. 133.

²⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

²¹ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 119.

²² Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 120.

originaria, no se reduce, sin embargo, a la presencia, ya que ésta remite a algo que la trasciende. Esta transcendencia por exceso es el sentido que tiene su negatividad.

El verdadero ser del mundo no puede ser, para Merleau-Ponty, objeto de la conciencia, no puede reducirse a una representación: “lo que pretendo es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente del ‘representado’, a saber, como Ser vertical, imposible de aprehender mediante una ontología frontal causalística, porque está partout et nulle part”²³ es acontecer en la apertura y, por ello, no es agotado por ninguna de las “representaciones”, que apuntan a él, ni aprehendido por abstracción. El ser vertical es trascendente, sublimado; su modo de ser en el mundo es el erigido en y no el postrado frente a. Este “Ser salvaje” es movimiento anclado en el suelo (Boden) en el que vivimos, que engloba todo lugar y lleva a todos los vivientes más allá de la nada. El ser Vertical siempre está atravesado de transcendencia, porque la ausencia es constitutiva del mismo, ya que es Urpräsentation de lo Nichturpräsentierbar. A esa negatividad corresponderá la indeterminación de la Chair (carne). La filosofía tradicional carece de nombre para designar ese nuevo concepto merleau-pontiano que es la piedra angular de su nueva antropología. Su holismo intenta superar incluso el antropocentrismo buscando estructuras más originarias, restaurando las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal. En sus últimas obras, Merleau-Ponty se dará cuenta de que para entender lo visible es preciso profundizar en el cuerpo vidente y también en lo invisible, y la carne es ambas cosas, porque es materialidad e idealidad, es visibilidad. Como contraste, las referencias de Sartre a la carne del cuerpo son alusiones a la viscosidad de su materialidad inerte, al modo de existencia carnal sin lucidez, opuesto a la transparencia de la conciencia. Merleau-Ponty no sólo habla de la carne del cuerpo, sino también de la del mundo, pero no anula las diferencias entre ambas, porque “la carne del mundo no es sentirse como mi carne; es sensible y no sentiente”²⁴. Si se refiere a una “carne” del mundo es porque éste no sólo pertenece al orden objetivo, sino también al de las virtualidades. El mundo es el medio de nuestras experiencias y acciones y comprende la conciencia que lo tematiza. Merleau-Ponty quiere sacar todas las consecuencias de nuestra inscripción en él. Ser humano y mundo se relacionan carnalmente; aquél no revela a éste en virtud de su pensamiento y como una representación, sino que lo integra; paralelamente, las cosas no son naturaleza en sí, sino lo que nos rodea (unsere Umgebung); nuestra relación natural con ellas no es la del sujeto frente a los objetos, sino una Weltthese, una Urglaube o una opinión originaria (Urdoxa) que nos brinda

²³ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 306.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M., op. cit. p. 304.

no una representación del mundo, sino el mundo mismo²⁵. Para comprenderlo, tenemos que situarnos al margen de las ideas de sujeto y objeto y adentrarnos en la “capa primordial en la que nacen las ideas lo mismo que las cosas”²⁶, la carne que contiene su propia negatividad porque es ser en dehiscencia.

En vez de partir de abstracciones como el ser-en-sí y el ser-para-sí o el ser y la nada, Merleau-Ponty prefiere permanecer en el Ser reactivado por el para-sí²⁷. Si Sartre situaba la negatividad fuera del ser, Merleau-Ponty afirma el intermundo de la historia, el simbolismo y la verdad que está por hacer y se propone una ontología del dentro que no oponga lo negativo puro a lo positivo puro. Merleau-Ponty quiere pensar el quiasma, lo que supone, a la vez no coincidencia e intrusión de los contrarios. Este pensamiento del ser se opone a todo antropocentrismo pero exige la implicación del ser humano en la esencial mundaneidad originaria del espíritu²⁸, para mostrar la identidad estructural y la génesis común del pensamiento antropológico, del pensamiento de la nihilización y del pensamiento del infinito²⁹. Contra el primero y contra la ontología sartreana en general está dirigido *Le Visible et l’Invisible*, obra en la que Merleau-Ponty rechaza la búsqueda sartreana del Ser y la Nada puros y enfrentados. Él defiende la apertura al mundo que implica cierta opacidad. El pensamiento de Sartre es todavía un pensamiento “de survol”³⁰ al que Merleau-Ponty le contrapone la paradójica reversibilidad de la carne que nos descubre abrazados al mundo y, a través de él, al ser. Tal reversibilidad es movimiento ontogenético que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación. Todo lo que hay participa de ese movimiento de la carne y de su polimorfismo. Es equivalente hablar de la mundanización del cuerpo y de la carne del mundo, porque los dos fenómenos revelan el sentido del quiasma como “armonía pre-establecida”³¹. Ya en *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty reconocía la encarnación de la conciencia, la limitación de sus poderes constituyentes y la constitución del cuerpo en su entrelazamiento con el mundo, de manera que la transcendencia siempre se daba en la inmanencia, como metamorfosis de la vida de la que participa la corporeidad como ser de

²⁵ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 207.

²⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

²⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 290.

²⁸ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 233.

²⁹ Cfr. DASTUR, F., *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, La Vérsanne, 2001, p. 216.

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, pp. 121-122.

³¹ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 335.

dos caras o sensible–sentiente. En tanto sentiente, el cuerpo propio comporta un lado únicamente accesible para su titular; por eso “el cuerpo envuelve una filosofía de la carne en tanto visibilidad de lo invisible”³² y, en este sentido, no es empírico, sino que tiene significación ontológica, es decir, pertenece a un orden preteórico que no es ni el de la naturaleza ni el del espíritu. Esta dialéctica de la corporeidad, que refleja la de la transcendencia en la inmanencia, vincula necesariamente el mundo al cuerpo.

4. Dos antropologías basadas en dos concepciones de la corporeidad

Esta dialéctica merleau-pontiana de la corporeidad y de la carne mundanizada es la base de una concepción del ser humano opuesta a la que se deriva del dualismo sartreano del en-sí y del para-sí; éste se pone de manifiesto nuevamente en las alusiones sartreanas a la corporeidad³³. Conciencia y cuerpo se oponen entre sí como el para-sí y el en-sí, como el espíritu ordenador y la naturaleza inerte. Cuando aquél se desinteresa de ésta, acontece la náusea ante lo carente de contornos y ante el abismo de la contingencia. El cuerpo es, para Sartre, condición para la conciencia, exterioridad de la interioridad, pero se halla claramente subordinado a esa conciencia que se nihiliza en la estructura corporal, la supera y la obvia. En cambio, en Merleau-Ponty, cuerpo y conciencia forman una unidad que sólo abstractamente puede ser separada: no hay interioridad sin exterioridad y a la inversa. El cuerpo es *esprit captif*³⁴, estructura estabilizada de la existencia. Verdaderamente el espíritu humano está encarnado en la naturaleza, entendida como esencia viviente, como aquello que preside la vida personal y que la antecede. No podemos tener idea del espíritu si no empleamos la imagen del cuerpo, a condición de que no lo cataloguemos como vida irreflexiva, sino como sujeto encarnado y, por tanto, como vida pensante y deseante.

En Sartre, por el contrario, el para-sí rechaza vanamente al en-sí que lo ata a la contingencia. Persiste la convicción platónica de que el cuerpo es cárcel del alma de la que es necesario liberarse. Sólo caben dos posibilidades: o bien la conciencia se dirige al cuerpo como si éste fuera un objeto o bien lo ignora. El

³² MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 178.

³³ En mi opinión, no hay en Sartre una teoría del cuerpo, sino ideas aisladas que dan cuenta del lugar subordinado que el cuerpo ocupa en sus reflexiones. Para una valoración de la corporeidad en Sartre, véase ARIÑO, A., “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J. P. Sartre”, LÓPEZ SÁENZ, M^a C y RIVERA DE ROSALES, J., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 165-178.

³⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 294.

cuerpo o es cosa entre las cosas o es el medio por el que las cosas se me descubren, pero no puede ser ambas cosas a la vez. El cuerpo es instrumento de aparición de las cosas e incluso de la conciencia, porque ésta no es más que un vacío. El cuerpo es instrumento, aunque lo sea de todos los instrumentos: “es el instrumento que soy”³⁵, porque es mi facticidad de ser en medio del mundo en tanto la supero hacia mi ser-*dans-le-monde*. Por el contrario, para Merleau-Ponty el cuerpo vehicula nuestro ser-*au-monde*³⁶; es nuestro *Mediu* (no *Mittel*) de tener mundo. La filosofía merleau-pontiana de la corporeidad carece de jerarquización entre los distintos niveles de la realidad, porque éstos no son sino re-estructuraciones de los precedentes. Si para Merleau-Ponty no hay objeto puro, porque mi visión sólo alcanza lo visible, no puede haber más que en-sí-para-mí; paralelamente, el cuerpo está más allá de la alternativa del en-sí empírico y del para-sí intelectualista porque se temporaliza y mundaniza, deja de pertenecer a una subjetividad positiva y se hace movimiento.

En cambio, el gnoseologismo sartreano se plasma en su ontología de jerarquías que prescinde del cuerpo vivido o lo reduce a la conciencia del cuerpo. El cuerpo, para Sartre, es un ser-en-sí, trascendente a la conciencia. Toda conciencia tética del cuerpo, como la de cualquier en-sí es siempre conciencia no tética de nuestro propio cuerpo como ser-para-sí. Toda la información acerca de mi cuerpo o viene del otro o bien de mi adopción del punto de vista del otro sobre mi cuerpo, es decir, de mi auto-objetivación del mismo. Esto se debe a que mi cuerpo es objeto y no conciencia, al dualismo insuperable de Sartre incapaz de pensar la conciencia corporal. El cuerpo propio aparece ante los otros como el ajeno ante nuestra conciencia: como una cosa: “mi cuerpo está ahí no sólo como el punto de vista que soy, sino como un punto de vista sobre el que se están tomando puntos de vista que yo nunca podré tomar”³⁷. La mirada del otro objetiva partes de mi cuerpo escondidas para mí y así me impone el cuerpo que soy para él. Nuestra aparición como cuerpo ante la conciencia del otro nos condena, pues, a la alienación.

Cuando Sartre se refiere a la realidad humana reúne la conciencia y el cuerpo, pero tras presuponer su separación, además de la subordinación de éste a aquélla, que obedece a la reducción del cuerpo a naturaleza. El cuerpo forma parte de la situación del para-sí y éste no puede trascender el punto de vista corporal sobre el mundo. Para proyectar, el para-sí debe nihilizar el cuerpo

³⁵ SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 427.

³⁶ Merleau-Ponty insiste en que *être au monde* no es lo mismo que *être dans le monde*: aquél es el ser humano existente mientras que éste hace referencia a las cosas.

³⁷ SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 419.

continuamente. La conciencia sólo puede existir en su cuerpo como conciencia y por eso, Sartre lo reduce a una estructura de la conciencia *irréfléchie*³⁸.

Por el contrario, para Merleau-Ponty la conciencia es siempre corporal y perceptiva. Como he destacado en otro lugar³⁹, Merleau-Ponty otorga al cuerpo subjetivo-objetivo un estatuto filosófico al margen de los dualismos, lo estudia como un ser (no un ente) originario; lo equipara con la vida encarnada de donde emana toda nuestra experiencia, incluida la intelectual, ya que el esquema corporal es un stock de sedimentaciones y “la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad”⁴⁰. El cuerpo vivido no es el *ego cogito*, sino el “yo puedo”⁴¹ o centro acciones y condición de actualización del proyecto existencial. Es, a la vez, constituido y constituyente. En cambio, en Sartre la transparencia de la conciencia contrasta con la opacidad del cuerpo, con la facticidad y finitud del sujeto-en-el-mundo.

Sintetizando, Sartre dice “yo existo mi cuerpo”⁴², como si éste careciera de ek-stasis y necesitara al yo para existir; Merleau-Ponty, en cambio, dice “yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo”⁴³. Un yo que no fuera encarnado no sería yo.

5. Intersubjetividad conflictiva (Sartre) e intercorporeidad de la intersubjetividad (Merleau-Ponty)

La naturaleza del cuerpo propio me remite a la existencia del otro y a mi ser para otro. No cabe duda de que lo primero que se me da del otro es su cuerpo actuando y comportándose.

En *La transcendencia del ego* Sartre piensa haber refutado el solipsismo tras demostrar que el yo pierde su *status* privilegiado por no ser transcendental, sino transcendente a la conciencia. Así desabsolutizado el yo, la certeza del mismo se equipara a la de los otros, sólo que es más íntima. Sin embargo, Sartre reconoce que esto “no hace avanzar un solo paso la cuestión de la existencia de

³⁸ Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 394.

³⁹ Véase LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., y RIVERA DE ROSALES, J., *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 179-207.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 288.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, p. 160.

⁴² SARTRE, J.-P., *L’être et le néant*, p. 418.

⁴³ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 175.

otro”⁴⁴, porque mi afirmación del otro exige un campo transcendental semejante al mío. Dicho campo era comprendido por la intersubjetividad transcendental por la que tanto se interesó Husserl. Sin embargo, éste redujo el ser a una serie de significaciones, de modo que, según Sartre, sólo estableció una relación entre mi ser y el del otro mediante el conocimiento y esto es lo que le impidió superar el solipsismo. Finalmente, Sartre cae en lo que le reprocha a Husserl: subraya la apropiación del otro para ampliar el conocimiento del yo y recurre al *cogito* para fundar el para-otro; aunque el hombre en todo momento es un para-sí-para-otro, esta estructura sigue siendo un modo de existencia de la conciencia. Como contrapartida, Sartre no es tan radical como Husserl en el sentido de que no llega a afirmar que el otro es capaz de reforzar mi subjetividad o que la objetividad es intersubjetiva. Para superar el solipsismo definitivamente, Sartre cree preciso volver a Hegel y hacer depender al otro de mi ser radicalizándolo.

Para Sartre, la realidad humana es para-sí y para-otro, pero es incapaz de superar este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él. La existencia del otro y mi existencia para otro son hechos. El otro como sujeto es capaz de percibir los mismos objetos que yo y también es capaz de convertirme en objeto de su mirada. La conexión fundamental con el otro como sujeto se refiere a mi permanente posibilidad de ser visto por él. Este hecho, sin embargo, se da ante la conciencia, ante el para-sí que no es en-sí y que, precisamente por ello permite la distinción entre el sí mismo y el otro: “está en la naturaleza del para-sí existir para otro”⁴⁵. El ser-para-otro unifica las plurales conciencias, pero esta nueva estructura sólo es en Sartre una relación del hombre con el ser, de modo que el problema del otro deriva del de mi ser. Sartre capta al otro desde el interior del cogito, como una transcendencia que condiciona el ser mismo de esa interioridad⁴⁶. Sólo somos nosotros y nos asumimos como tales a los ojos de otros. El otro no se me da en su para-sí. Existo para mí como conocido por el otro, a título de cuerpo-objeto y el otro se me desvela como el sujeto para el que soy tal. En El existencialismo es un humanismo, Sartre se defiende de la acusación de individualismo y solipsismo asegurando que “el otro es indispensable para mi existencia y también para el conocimiento que tengo de mí”⁴⁷, porque el otro es una libertad como la mía, que me piensa. Sartre no se interesa por la alteridad, sino por la otra conciencia y siempre en relación frontal con el yo.

⁴⁴ SARTRE, J-P., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, p. 132

⁴⁵ SARTRE, J-P., *Carnets de la drôle guerre*, Gallimard, Paris, 1995, p. 495.

⁴⁶ Cfr. SARTRE, J-P., *L'être et le néant*, p. 300.

⁴⁷ SARTRE, J-P., *L'existencialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 59.

Pone de relieve el conflicto creado por la existencia del otro porque parte de la conciencia y la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* heideggeriano que, por otra parte no es más que una estructura de mi propio ser, sino el conflicto⁴⁸; en cambio, para Merleau-Ponty, “la conciencia del conflicto sólo es posible por la de la relación recíproca y la de una humanidad que nos es común”⁴⁹. No hay conflicto sino *écart* de la carne y la pertenencia común a ésta convierte en relacional y armoniosa la existencia social.

Si en Sartre, el otro es negación del yo, en Merleau-Ponty hay interacción entre ambos, porque, como ha subrayado E. Bello, la de Sartre es una filosofía de la subjetividad, mientras que la de Merleau-Ponty es una filosofía de la relación⁵⁰. La teoría de la intersubjetividad de Merleau-Ponty no parte de la subjetividad, como la de Sartre, sino de la coexistencia. Como he señalado en otro trabajo, “si para Merleau-Ponty lo originario es la reciprocidad, para Sartre es la hegeliana unidad de la conciencia y por eso concibe las relaciones interhumanas como relaciones entre conciencias puras”⁵¹.

El punto de vista cartesiano de Sartre sobre la conciencia es lo que determina su idea de que la mirada siempre incluye el conflicto entre las intersubjetividades. La mirada del otro unifica mis conductas y tiende a considerarme como un ser; es el origen de la alienación, pero, según Merleau-Ponty, el otro de carne y hueso no es reductible a la mirada sartreana. No acepta la idea sartreana de la relación yo-otro como alienación recíproca, porque el otro es presencia inmediata y la mirada que le dirigimos no es un acto objetivante de la conciencia, sino una apertura de nuestra carne a la carne universal del mundo. La mirada de Sartre es solipsista porque obliga a elegir entre ver o ser visto, actividad o pasividad, mientras que, en Merleau-Ponty, el vidente es también visible y gracias al otro soy visto como vidente. Si puedo ver que el otro me mira mientras me ve y es responsable de mi ser-visto, es debido a que pertenecemos al mismo Ser Vertical, es decir, a un ser integral que no está ante mí, sino en la intersección de mis actos con los de los otros.

La visión, en Merleau-Ponty, no es pensamiento de ver, sino mirada en contacto con un mundo visible; por eso, a diferencia de Sartre, el otro no me anula cuando me mira, sino que aporta una parte de lo visible que yo no veía. La mi-

⁴⁸ Cfr. SARTRE, J-P., *L'Être et le néant*, p. 502.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 85.

⁵⁰ Cfr. BELLO, E., “Estudio sobre la relación Sartre y Merleau-Ponty”, *Arbor*, 361 (1976), p. 15.

⁵¹ LÓPEZ SÁENZ, M^a. C., “El marco de la polémica entre Sartre y Merleau-Ponty”, en ARAGÜES, J.M., (coor.) *Volver a Sartre. 50 años después de “El Ser y la Nada”*, Mira, Zaragoza, 1994, pp. 65-83, p. 74.

rada sartreana no es más que una transcendencia transcendida, mientras que el otro merleau–pontiano es transcendencia en el seno de la inmanencia. No nos relacionamos con los demás únicamente mirándolos o sintiéndonos mirados por ellos, objetivándolos y siendo objetivados por ellos. La existencia es mucho más compleja y relacional. Eso es lo que vio Merleau–Ponty y de ahí su fundamentación ontológica de lo social. En él no hay sociedad sin hombres ni hombres sin sociedad. La teoría sartreana de la mirada no deja espacio para las relaciones sociales entre iguales, sólo desencadena relaciones antagónicas, debido al dualismo yo–otro. Ese conflicto produce el escándalo de la pluralidad de conciencias, es decir, la imposibilidad de dar cuenta de las otras conciencias. Sartre no ignora que la mayoría de las conductas humanas sólo tienen sentido en función de la existencia del otro, que éste es una necesidad contingente semejante al para–sí; sin embargo, no es posible concebir una conciencia intersubjetiva que pueda abarcarnos en el seno de una misma intencionalidad. La verdad del ser no es tampoco la suma de conciencias, sino la totalidad sintética de las mismas, pero tal síntesis parece imposible dada la constante lucha entre las conciencias que para afirmarse tienen que negarse unas a otras.

Merleau–Ponty remite la intersubjetividad a la intercorporeidad o intercambio de intencionalidades operantes. Para él, la intersubjetividad es intercorporeidad y es un hecho. La intersubjetividad es una dimensión de mi existencia encarnada, pero también de la otra existencia que, a su vez, es una dimensión de mi ser y del Ser Salvaje que nos ancla en el mundo y en el cuerpo; éste no es objeto sino comportamiento. Por eso, el otro no me reduce a un objeto en su campo y mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. Nunca accederé al otro tal y como él se vive, pero, por eso justamente y porque el mundo me trasciende, el otro me aparece como otro que yo.

En *La Crítica de la razón dialéctica*, el mismo Sartre se considera insatisfecho con su solución abstracta y carente de dimensión histórica. Emprende ahora un análisis histórico y transcendental en el que se genera la evidencia apodíctica del cogito dialéctico que ya implica el cogito dialéctico del otro y que no es sino el hombre histórico que trabaja, una traducción histórico materialista de la conciencia transcendental impersonal de La transcendencia del ego. Ahora cabe un proyecto abstracto del para–sí hacia una totalización de sí y de todos los otros. Este esfuerzo de recuperación de la totalidad humana no puede darse sin la existencia de un tercero distinto de la humanidad, irrealizable, un concepto límite de la alteridad, Dios⁵². Interpreta el nosotros humanista, en tanto nosotros–objeto propuesto a cada conciencia como un ideal imposible, como un concepto vacío que sólo indica la presencia ante un tercero absoluto. “El concepto límite de

⁵² Cfr. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, p. 495.

humanidad (como la totalidad del nosotros–objeto) y el concepto límite de Dios se implican el uno en el otro y son correlativos”⁵³. La introducción del tercero rompe con las relaciones cara a cara que fascinan a Merleau–Ponty, porque introduce la unidad desde fuera, desde la praxis del tercero interiorizada por el grupo.

Desde las premisas del nominalismo sartreano, puestas en evidencia por C. Amorós, la intersubjetividad no es un punto de partida, sino que se está constituyendo y deshaciendo permanentemente en la “totalidad destotalizada”: “no hay un ‘nosotros’ auto–constituyente, sino tejidos de reciprocidades mediadas por un tercero que totaliza la acción recíproca designándola como un ‘vosotros’, la objetiva y la destruye como reciprocidad”⁵⁴. En la realidad social, la multiplicidad indefinida de terceros complica el problema hasta el infinito.

En la *Critique*, Sartre asegura que la escasez es la razón de que en las relaciones humanas, se produzca una reciprocidad antagónica⁵⁵. Contrariamente, en Merleau–Ponty es la conciencia viviente de la relación la que provoca en el hombre la conciencia de la necesidad de los otros y de su propia contingencia. Sartre sigue concibiendo al otro hegelianamente, es decir, como no–yo, sólo que ahora, a través de la materia, el hombre se vuelve inhumano. El otro continúa siendo demoníaco pues lleva en sí la amenaza de la muerte.

Lo novedoso de la *Critique* es que en ella Sartre descubrirá las bases ontológicas y antropológicas del fenómeno marxiano de la alineación y fundará la problemática del ser–para–otro en la *praxis* individual constituyente, opuesta a lo constituido⁵⁶. La *praxis* colectiva no es constituyente, sino constituida en el grupo, como *praxis* común sobre la base del trabajo y la lucha conjunta. El individualismo sartreano de las *praxis* no niega, sin embargo, la existencia de colectivos. La constitución de grupos en fusión tiene como objeto unir sus fuerzas para erradicar la escasez alienante. El grupo es totalidad integrada en la que cada uno ve al otro como semejante y en su libertad la propia libertad. El grupo no tiene esencia, pues es determinada relación práctica de los hombres con un determinado objetivo. La razón que da existencia al grupo es la *praxis* común o reciprocidad mediada que existe por la necesidad y es libre porque “inventa su ley en la unidad absoluta del proyecto”⁵⁷. Del grupo se derivan todas las instituciones sociales y su *praxis* es el motor de la historia; posee dos límites: la clase

⁵³ SARTRE, J-P., *L'Être et le Néant*, p. 495.

⁵⁴ AMOROS, C., “Introducción” a SARTRE, J-P. *Verdad y Existencia*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁵⁵ Cfr. SARTRE, J-P., *Critique de la Raison dialectique* I, Gallimard, Paris, 1985, p. 887.

⁵⁶ Cfr. SARTRE, J-P., op. cit., p. 209.

⁵⁷ SARTRE, J-P., op. cit., p. 640.

social y las serialidades inertes o el colectivo desorganizado. El hecho de vivir en serie convierte el futuro en destino y no tanto en libre elección, porque “la única relación real es la de contigüidad, es decir, de coexistencia en exterioridad”⁵⁸. Por lo que respecta a la clase social, en Sartre es más un acto que un conjunto de intereses. Paralelamente, la conciencia de clase no es tanto conciencia de una situación común, como conciencia de sentirse mirados por terceros. Por su parte, Merleau-Ponty entiende la conciencia de clase como un fenómeno cultural mediatizado por la situación, es decir, por los significados sedimentados.

Aunque la *Critique* se aproxima a la concepción merleau-pontiana de la intersubjetividad que entiende al otro como fruto de una comprensión pre-ontológica, el otro de Sartre existe y sólo después es captado intercorporalmente. La oposición sartreana entre el yo y los otros deriva del dualismo entre mi cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto del otro. De ahí que Merleau-Ponty continúe haciéndole las mismas críticas por considerar que Sartre no ha superado sus posiciones anteriores. Como dice Chiodi, “En *El Ser y la Nada* el nosotros sólo podía ser conflicto: en la *Critique* es posible eliminar el conflicto eliminando simplemente el nosotros. La situación se ha invertido, pero es la misma”⁵⁹. El otro es un escándalo para el yo puesto que no puedo ni reducirlo a objeto ni reducirlo a mí. Él descentraliza el mundo del que yo soy el núcleo, me mira y me hace vulnerable. Merleau-Ponty desdramatiza este hecho afirmando que toda existencia se caracteriza por su descentramiento, es decir, por estar situada entre la generalidad y la individualidad. Sartre denominaría a esa generalidad o anonimidad “mala fe”, porque la entendería como un intento de vivir la realidad humana de manera impropia, pero lo que Merleau-Ponty entiende por ella no es la pérdida de la individualidad, sino la intersección de lo general y lo particular en el “estilo” de cada existencia. El otro no es otro porque me niegue como yo, sino porque me descentra⁶⁰ y opone su centralización a la mía. Yo también lo descentro a él desde el momento en que equiparo su transcendencia a la de un objeto percibido; más tarde comprendo que no es un objeto como los demás, porque “otro no se presenta nunca de frente”⁶¹. Si puedo experimentar al otro como sujeto es porque las estructuras del para-otro son también estructuras del

⁵⁸ SARTRE, J-P., op. cit., p. 215.

⁵⁹ CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, p. 50.

⁶⁰ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 114.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 185.

para-sí, porque en torno a mi individualidad hay un aura de generalidad o una “atmósfera de socialidad”⁶² no ya complementaria, sino necesaria.

En *Verdad y Existencia* (redactado en 1948), Sartre considera que “la Verdad se consume en don para el otro, esta revelación continuará más allá de mi propia existencia, comprometiendo mi responsabilidad más allá de la muerte”⁶³. El beneficio del don es el paso a la intersubjetividad; gracias a ésta, la verdad interiormente verificada se expande generosamente a los otros. Cada verdad viviente que yo desvelo encierra su propia muerte en tanto exige universalizarse, como mi libertad quiere ser libre en medio de las libertades de los otros. También para Merleau-Ponty la intersubjetividad es el fundamento de la objetividad, pero los otros no son un límite necesario de mi verdad, porque no hay una verdad mía, sino que se va haciendo en la historia, en el mundo y con los otros; sólo se conoce la verdad por la praxis que la hace”⁶⁴.

Acabamos de ver que, en Sartre, sólo la praxis individual es constituyente; son los individuos los que, a través de mediaciones, construyen las redes de relaciones sociales. Frente a este atomismo, Merleau-Ponty recuerda la realidad sociopolítica de la institución⁶⁵. La coexistencia no se da entre sujetos constituyentes, sino instituyentes. La institucionalización se basa en el *habitus* corporal, socialmente irreductible a los resultados de un contrato arbitrario, porque se inscribe en el cuerpo.

Para analizar la sociedad, Merleau-Ponty se sirve de plurales perspectivas interrelacionadas, porque la verdad para el marxismo y la fenomenología es la totalidad. En este sentido, recibe la influencia de Marx especialmente de su filosofía de la historia y de la cultura. También Sartre se apoya en Marx con la convicción de que son los hombres los que hacen su historia en un medio dado que los condiciona. Le reprochan al marxismo el haber querido borrar al individuo disolviéndolo en las relaciones productivas. Fueron marxianos, pero críticos de los epígonos de Marx y de los dogmatismos soviéticos. Rechazaron el materialismo dialéctico por considerarlo idealista en su atribución de un *telos* a la naturaleza. Sartre combina el método cartesiano con el histórico materialista, pero critica la dialéctica de Engels por considerarla externa a los proyectos individuales. Si califica como “marxista” a su antropología es porque el marxismo

⁶² MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 198.

⁶³ SARTRE, J-P. *Vérité et Existence*, p. 89.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 120.

⁶⁵ Así lo ha hecho notar BELLO, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, p. 214, recogiendo ideas de VAN LIER, J., “A propos des ‘Aventures de la Dialectique’”, *La Revue Nouvelle*, t. XXII (1995), p. 225.

ha sabido comprender la existencia. Considera que el marxismo es un saber concreto que está ligado a la antropología porque aprende al hombre sincrónica y diacríticamente. Merleau-Ponty reconoce que el marxismo es la enunciación de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de relación recíproca entre seres humanos⁶⁶. Sartre denomina al marxismo heurístico merleau-pontiano “ambiguo”⁶⁷, porque ha dado lugar a intercambios fructíferos sin fin.

6. Antropologización de la libertad

La ontología antropológica de Sartre descansa en su ontología de la libertad, que es lo mismo que decir “ontología del ser humano”, porque “la libertad precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano se halla en suspenso en la libertad”⁶⁸. La existencia humana es ontológicamente ambigua porque todo ser humano es, a la vez, facticidad y libertad o posibilidad de trascender dicha facticidad. La libertad es el ser de la conciencia y ésta es conciencia (de) la libertad, entendida como cuestionamiento radical de todo ser. Al ser libre, la conciencia es el ser por el que toda finalidad viene al mundo. Por la finitud hay libertad, pero la finitud es interiorizada por la elección, es decir, “elegir es hacer que mi finitud exista concretamente para mí”⁶⁹.

Porque el hombre es libre, es un ser absurdo, una pasión inútil o injustificable según un plan preestablecido. Debe, pues, inventarse proyectándose. La elección de sí se confirma en sus operaciones en el mundo. El momento esencial de la libertad sartreana es la elección absoluta, porque no es posible no elegir. Por el contrario, la elección total, en Merleau-Ponty, es la del surgimiento silencioso de nuestro ser-au-monde, un ser cuya libertad se confunde con el destino. Toda elección supone un compromiso, toda nihilización una afirmación y por eso la idea de una elección primera le parece a Merleau-Ponty contradictoria, como también la idea de la libertad adquirida de una vez para siempre, porque carece de constricciones e impide todo compromiso. Éste es pertenencia y sólo después decisión y por eso no disponemos de la soberanía de la mirada. Si, para Sartre, el compromiso es la pura significación de la libertad y sólo se tiene a sí mismo como fin, para Merleau-Ponty la libertad se manifiesta como

⁶⁶ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947, p. 201. En mi artículo, “La mirada filosófica de M. Merleau-Ponty”, *Turia*, 17 (1991), pp. 119-132, he desarrollado las ambiguas relaciones de Merleau-Ponty con el marxismo a lo largo de sus obras.

⁶⁷ Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, *Situations IV*, p. 243.

⁶⁸ SARTRE, J.P., *L’être et le Néant*, p. 61

⁶⁹ SARTRE, J.P., op. cit., p. 128.

compromiso con la situación concreta y todo compromiso es ambiguo porque es, a la vez, afirmación y restricción de una libertad. Como Sartre, Merleau-Ponty cree que toda elección es proyecto de una posibilidad futura, pero entiende el proyecto como conjunción de lo dado y lo construido; no concede prioridad al futuro, sino al presente, entendido como reactivación del pasado de cara al futuro.

En cambio, está convencido de que la angustia se debe a que no soy suficientemente ese futuro que tengo que ser y que da sentido a mi presente. El futuro no se realiza jamás, pero determina mi para-sí posible. No podemos suprimir la angustia que somos en tanto que libertad. La angustia es la toma de conciencia de la libertad como captación de la propia nada. Para Merleau-Ponty, en cambio, el futuro es un ek-stasis del presente abierto por la conciencia encarnada, que es reconciliación y mundanización. La libertad merleau-pontiana se fundamenta en el presente pre-objetivo, en la corporeidad. No es una libertad abstracta sino vivida corporalmente. Nuestras elecciones no restringen nuestra libertad, sino que “nos liberan de nuestras anclas”⁷⁰. Merleau-Ponty afirma que “elegimos nuestro mundo y el mundo nos elige”⁷¹, es decir, la elección tácita proveniente de la intencionalidad operante, se funde con la explícita y toda decisión emerge del ser-en-el-mundo.

Desde la perspectiva sartreana, el hombre está condenado a ser libre, porque es responsable de todo lo que hace y es, exceptuando su propia responsabilidad. Mi facticidad consiste en que estoy condenado a ser completamente responsable de mí. Tal responsabilidad me aboca al compromiso en solitario en un mundo del que soy enteramente responsable. Merleau-Ponty considera que la responsabilidad consiste en asumir lo dado del mundo en el que tenemos que ejercer nuestra libertad; los otros y la historia juzgan mis acciones y la responsabilidad es responder ante ellos. Desde su perspectiva, Sartre convierte la libertad en una condición ontológica, es decir, en una especie de estado de naturaleza desde el que emerge el ser humano. En efecto, Sartre determina el para-sí desde el modelo del en-sí, a la manera de la subjetividad absoluta hegeliana. Aunque el para-sí no culmina en ésta, porque su pasión es inútil, el activismo sartriano de la conciencia identifica subjetividad y actividad. Merleau-Ponty esperaba de él una teoría de la pasividad que no desarrolló y que aquél encontró en Husserl; tal teoría ve en los significados sedimentados el fondo de las acciones humanas libres; la libertad es la capacidad de modular y transformar dichos significados. La libertad constituyente e intencional es abierta, pero también determinada, porque es constituida por la situación. Así pues la libertad es pasividad y activi-

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 496.

dad. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la libertad se da en el curso de la vida y por la superación de nuestra situación de partida, aunque ésta, como nuestro pasado, nos determine parcialmente. El reto es que “hay que comprender ambas cosas a la vez”⁷². Como Sartre, Merleau-Ponty reconocería que hay una libertad que nos trasciende porque es apertura e indeterminación originaria, pero también que hay libertad personal anclada en aquélla. Por eso la libertad no es un destino al que estemos condenados. Nuestra misión es convertir la libertad a la que estamos “condenados” en *nuestra* libertad para que no sea un determinismo más.

A diferencia de la libertad sartreana, la merleau-pontiana no nace en la soledad, sino en la comunidad, en las instituciones y en la historia. La libertad no está sola, sino rodeada de otras; es del orden de los fenómenos: se mezcla con el mundo y los otros y es esa situacionalidad de la libertad la que determina nuestros compromisos. En Sartre, el sentido de la situación procede de la libertad; en Merleau-Ponty, toda situación tiene un sentido previo a ésta que luego se intercambia con mis decisiones. La libertad no es ni elección pura, ni determinismo absoluto, sino que se hace en el mundo⁷³, como encuentro de lo interior con lo exterior, del cuerpo vivido y el mundo. Lejos de ser obstáculos para la libertad, éstos son sus condiciones necesarias porque incitan a ser libre. El cuerpo vivido es intencional y esta intencionalidad se identifica con la libertad. La intencionalidad corporal es *Fungierende* y, por ello, situación y libertad no se contradicen, sino que se exigen la una a la otra: la libertad consiste en tomar conciencia de los propios límites en el mundo y en aprender a evaluar la situación de hecho⁷⁴, atendiendo a lo que la determina, a la situación que es integrada en la decisión y en la acción. También Sartre alude al carácter intencional de la libertad, pero se trata de una libertad de la conciencia que se asienta en el hecho de que ella nunca está comprometida más que con sus propias intenciones. Si la libertad fuera esto, sería igual en todas las acciones y en nuestras pasiones. Merleau-Ponty piensa que Sartre confunde la acción con la magia de las miradas sin tener en cuenta la mediatización de las cosas entre las personas. Como Sartre, cree que toda acción es libre, pero hay seres que se hacen libres actuando, es decir, transforman su libertad de hecho en libertad auténtica.

En Sartre, el hombre es por naturaleza libertad enfrentada a otras libertades; en Merleau-Ponty, en cambio, la libertad no se afina tanto en la dialéctica hegeliana de las conciencias como en la historia y en la situación. Lo que le

⁷² MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-Sens*, p. 28.

⁷³ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

⁷⁴ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 90

reprocha a Sartre es que su libertad absoluta es una libertad–objeto, una libertad ya hecha, y que su concepción antitética del ser y la nada no resuelve la paradoja de la conciencia y de la acción⁷⁵. El hombre sartreano elige desde su sola libertad; el merleau–pontiano afirma su libertad en el reconocimiento de los otros. La libertad del yo y la del otro se anudan entre sí a través del mundo. Cada uno es libre con los demás y “la libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él”⁷⁶. No hay libertad incondicionada; la libertad se logra gracias a la alteridad, porque la libertad ajena confirma la mía, aunque así la limite. La libertad merleau–pontiana implica relación y compromiso desde la situación corporal y mundano–social; esta libertad se enseña y aprende desde la experiencia; es libertad realizable, libertad en situación, mientras que la de Sartre es libertad formal, puro indeterminismo. A partir de 1960, Sartre se aproximará a esta concepción de la libertad como dialéctica entre determinación y libertad: en tanto que individuos, nuestra existencia se teje sobre estructuras y circunstancias establecidas, las cuales no limitan nuestra libertad, sino que integran el campo sintético de cada totalización viviente. Sartre trascenderá su convicción de que la exigencia de la acción proviene del carácter absoluto de la libertad y reconocerá que la propia libertad se vuelve autoconsciente en la acción común, en la cual dejamos de ser miembros de una serie y llegamos al otro mediante el grupo.

Las obras de Sartre y Merleau–Ponty constituyen dos reacciones coherentes y libres ante sus respectivas situaciones. Tras la consideración conjunta de sus pensamientos, podemos concluir que, a pesar de las diferencias, renace en ellos la confianza en la libertad del ser humano.

7. Consecuencias para la moralidad y reconsideración del humanismo

La autonomía y la libertad son requisitos de la moralidad. Sartre estaría a favor, sin duda, de una ética de la libertad y de la liberación. Tal vez fue su desinterés por lo institucional, así como por las formas de la intersubjetividad, lo que le incapacitó para redactar una ética. Tampoco Merleau–Ponty lo hizo, quizás por su temprana muerte, pero podemos encontrar en su *Einfühlung* los fundamentos de una posible ética con implicaciones para la corporeidad.

Por lo que a Sartre se refiere, hay en él una visión moral del hombre que “se desprende de su ontología humanista primero, y después de su antropología”⁷⁷. La ontología no puede formular prescripciones morales, pero anuncia una ética

⁷⁵ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 89.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 180.

⁷⁷ MARTÍNEZ CONTRERAS, J., *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 207.

responsable ante la realidad humana en situación. De haber visto la luz, la ética sartreana sólo podría haber sido ontológica. Podríamos decir que sería una ética sin moral⁷⁸, porque sólo encontraríamos en ella una moral de la libertad y ésta no está sujeta a reglas: “la moral es por definición un hecho abstracto: es el objetivo que uno se da cuando la única relación que existe con los demás es la pura relación ontológica. Aparece, entonces, cuando mi relación con el otro viene definida por el puro reconocimiento formal de su persona universal”⁷⁹.

Toda la obra sartreana, sin embargo, está llena de cuestiones morales: “la intención moral y el consecuente interés por las cuestiones éticas son una constante del pensamiento de Sartre”⁸⁰. Reconoce que “el problema moral es específicamente humano, ya que supone una voluntad limitada”⁸¹ que es el ser particular de la conciencia. La esencia de la moral es constituida por la realidad humana, pero ésta sólo conoce el valor de sí misma como trascendencia ininterrumpida. La carencia de ser del para-sí hace de él el supremo valor que sólo consiste en ser incondicionalmente y tener que ser. De ahí la ambigüedad de una posible ética sartreana: su libre incondicionalidad unida a la libre y absoluta necesidad del ser-para-el-valor. Sartre no concibe el valor como un objeto independiente de la subjetividad humana; el valor se constituye en la *praxis* individual y, después, colectiva. La ética sartreana deriva de esta noción de valor: “no existe otro valor que la realidad-humana para la realidad humana”⁸², y ésta es algo que está por hacer.

A pesar de su intención moral, la antropología sartreana, derivada de su ontología, imposibilitará esa moral. En *Les carnets de la drôle de guerre* (1939-1940) y en *Cahiers pour une morale* (1947-8) intentará fundamentarla, pero fracasará porque continuará reduciendo las relaciones concretas con el otro a una multiplicación de encuentros individuales. En los *Cahiers*, el ser-para-otro ya no es un mal en sí mismo; el otro es, como yo, conciencia y libertad y existe la posibilidad del reconocimiento mutuo⁸³, pero va unida a la de la violencia y al rechazo. La relación entre libertades es, a la vez, reconocimiento y domina-

⁷⁸ No pretendemos desarrollar la ética sartreana, sino únicamente algunas de sus implicaciones antropológicas. Para los interesados en aquélla, cfr. AMORÓS, C., “Sartre”, en CAMPS, V., (comp.), *Historia de la Ética*. Tomo III, Cátedra, Madrid, 1989.

⁷⁹ SARTRE, J.P. *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 18.

⁸⁰ ARIÑO, A., “¿Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 *versus* *L'Être et le néant*”, *Agora* 12/1 (1993), pp. 37-53, p. 37.

⁸¹ SARTRE, J-P., *Les Carnets de la drôle guerre*, Gallimard, Paris, 1995, p. 138.

⁸² SARTRE, J-P., op. cit., p. 313.

⁸³ Cfr. SARTRE, J-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 515.

ción y, por eso, sólo puede haber intersubjetividad si se elimina la alteridad; como esto es imposible, las relaciones humanas concretas siempre serán alienadas. La idea sartreana de “alteridad” parece ser la de lo radicalmente distinto de la propia subjetividad, puesto que el otro–sujeto no puede ser conocido por mí; en Merleau–Ponty, en cambio, lo otro se da ya en el yo, como su dimensión recóndita y el yo sólo es abriéndose a lo otro. Considera que la solidaridad es el fondo común de lo humano.

El mismo Sartre reconoce la imposibilidad de fundar una moral a partir de su idea del otro; intentará corregirla apelando a un mutuo reconocimiento de las libertades, a la solidaridad⁸⁴. A. Ariño ha visto en la idea sartriana de “fraternidad” un intento de superar el solipsismo y de construir una ética de la solidaridad⁸⁵. Ciertamente, en la *Critique de la raison dialectique*, Sartre intenta desarrollar la lógica de la acción humana, en la que se basa el estudio del ser humano, para después afrontar el problema de la moral en la historia; a ésta le corresponde recoger y precisar el sentido moral, porque nada nos garantiza ni la posibilidad ni la imposibilidad de la moralidad. La acción obedece al proyecto, pero no todo proyecto es moral, sino que “moralidad es vida autolegitimada por un proyecto reflexiva y autónomamente con–validado en la buena fe”⁸⁶. El acto moral auténtico de buena fe sigue siendo la búsqueda de la libertad por la libertad y, por tanto, un acto individual. La interiorización de la mirada del otro reduciría la ética a sociología, a una nueva forma de mala fe. En nuestra opinión, tal reducción no es la única alternativa posible a la asunción reflexiva de la intersubjetividad; otra podría ser una ética social para escapar al solipsismo de la conciencia moral sartreana. Ésta, no obstante, ha dado un importante paso: el desenmascaramiento de las formas ontológicamente erróneas del ser del hombre en el mundo, las formas de la mala fe que, sólo pueden convertirse con la reflexión pura. Dicha conversión es posible en teoría pero no sólo implica un cambio interior del yo, sino también un cambio real del otro, “sin este cambio histórico no hay en absoluto conversión moral”⁸⁷. Esta reflexión pura aparece en la angustia y acompaña a las acciones responsables de un individuo que no acepta valores exteriores que determinen sus actos, porque esto sería mala fe o invención de determinismos que ocultan la libertad, la cual es el único funda-

⁸⁴ Cfr. SARTRE, J.-P., op. cit., p. 430

⁸⁵ Cfr. ARIÑO, A., “Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 *versus* *L’Être et le néant*”, *Agora* 12/1 (1993), p. 48.

⁸⁶ AMORÓS, C., *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p. 244.

⁸⁷ SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, p. 16.

mento de los valores. Merleau-Ponty objetaría que el subjetivismo de Sartre aboca a la violencia⁸⁸, y ésta es una forma de mala fe, porque elige afirmar la inesencialidad de todo lo existente.

Sartre se opone a las éticas del deber porque imponen heterónomamente la obligación como límite insuperable, cuando la obligación debería ser algo que uno mismo descubre en su proyecto. Por eso el formalismo de la moral sartreana toma en esta última la forma del querer, no del deber. El fin de la historia sería la moral, pero ésta no es fusión de conciencias en un mismo sujeto, sino “aceptación de la Totalidad destotalizada y decisión de tomar como fin concreto a cada conciencia en su singularidad concreta (y no en su universalidad kantiana)”⁸⁹. No hay en Sartre intención de síntesis, ya que la totalización se hace desde cada libertad individual.

La filosofía sartreana de la conciencia sólo permitiría una ética de la responsabilidad absoluta del individuo, mientras que la filosofía intersubjetiva merleau-pontiana se centraría en la responsabilidad social en el mundo. La responsabilidad, en Merleau-Ponty, es respuesta a los acontecimientos que vincula la libertad con las circunstancias en la acción; consiste en ser libremente lo que somos, azar⁹⁰. Ahora bien, puesto que tanto el bien como el mal son contingentes, según Merleau-Ponty⁹¹, no hay verdadera moral, sino una posibilidad de valor. La responsabilidad surge de la imposibilidad de la lógica de la historia y de la imposibilidad de una moral de principios o de una moral universal, porque el hombre, como en Sartre, no puede ser objeto de una definición absoluta.

Sin embargo, esto no nos conduce al quietismo. Sartre afirma que “no hay realidad más que en la acción”⁹², y el hombre es el conjunto de sus actos, es decir, su vida. No se considera pesimista, sino todo lo contrario, porque el destino del hombre está en manos del hombre mismo. Según Merleau-Ponty el universo moral sartreano es un universo mágico de la acción pura⁹³ o de la acción política sin historia que justifica cualquier acto en virtud de su futurición y del dualismo sartreano del en-sí y del para-sí, el cual convierte a la conciencia en negación que luego pasa a ser afirmación absoluta. Si en Sartre, la acción es significativa individualmente, en Merleau-Ponty toda acción es simbólica. El ser humano es conciencia encarnada situada que remite a la intersubjetividad

⁸⁸ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p. 235.

⁸⁹ SARTRE, J.P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 95.

⁹⁰ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

⁹¹ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, pp. 303-304.

⁹² SARTRE, J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 91.

⁹³ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, p. 225.

intercorporal mundanizada y lleva en sí al otro; de él deriva una filosofía de la *praxis*.

Del mismo modo, el fundamento de la antropología sartreana es el hombre, no como objeto de un Saber, sino como organismo práctico que produce ese Saber como momento de su *praxis*⁹⁴.

La noción antropológica sartreana de la totalidad–destotalizada considera la pluralidad de sujetos y de la acción dialéctica del sujeto y de los sujetos sobre una materia que actúa como mediadora entre ellos. Cada conciencia es la reciprocidad de la otra, pero esta reciprocidad puede tomar formas infinitas y la mediación de la materia es la que decide estas formas en cada caso concreto. La totalidad–destotalizada es el momento de la estructura, pero más allá de él, es preciso entender que sólo se comprende la *praxis* y no se comprende más que por la *praxis*. La comprensión es un hecho de totalización práctica que analiza los modelos en su devenir histórico.

Frente al positivismo antropológico, Sartre piensa que no hay verdad parcial, sino que se debe tomar el todo desde el punto de vista de la parte y ésta desde el todo⁹⁵. Merleau–Ponty considera que la *praxis* sartreana es individual y antropocéntrica; el sujeto de la *praxis* merleau–pontiana es el Ser mismo y no el hombre, pero la iniciativa de éste no se opone a la de aquél, sino que se concibe en íntima unidad: el ser no puede concebir su teleología ni tomar conciencia de sí sin pensar al ser humano. La fenomenología merleau–pontiana de la corporeidad nos abre también a la comprensión de nuestras capacidades corporales como tarea ética. Entendido ontológicamente, el cuerpo trasciende el egoísmo y nos acerca a la profundidad ontológica, personal y humana, de los otros. La moralidad tiene su origen en este reconocimiento humano que se cumple gracias al cuerpo. Ahora bien, toda moral ha de realizarse en la política, que tiene la misión de traducir los valores a los hechos.

Merleau–Ponty se opuso a la dicotomía sartreana entre filosofía y política⁹⁶ que parte de la neutralidad de aquélla. La filosofía política de aquél, formulada a partir de 1946, es humanista porque no separa la ética de la política y nos recuerda que somos nuestros propios legisladores. La política defendida por Sartre es autoritaria, porque identifica al partido comunista con el orden y acepta ciegamente sus decisiones sin tener en cuenta su adecuación con la situación.

⁹⁴ Cfr. SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialéctique* I, p. 131.

⁹⁵ Cfr. SARTRE, J-P., *Situations IX*, Gallimard, Paris, 1972, p. 92.

⁹⁶ Véase a este respecto, la correspondencia entre Sartre y Merleau-Ponty, publicada en *Le magazine littéraire* n° 320, Avril 1994, especialmente pp. 73-80.

En cambio, la de Merleau–Ponty es una política del compromiso⁹⁷. El comunismo de Sartre oscila entre un ultrasubjetivismo y un ultraobjetivismo, siempre ajeno a la realidad política y, por tanto, a toda posibilidad concreta. Tras la guerra de Corea, Merleau–Ponty decide abandonar su *attentisme marxiste*, es decir, su confianza en el marxismo como crítica y negación más que como acción. Se niega ahora a aceptar soluciones preestablecidas en el ámbito político, precisamente porque, a diferencia de Sartre, la responsabilidad humana no es absoluta, porque hay una filosofía dialéctica de la historia que se compone de orden y caos. Ahora Merleau–Ponty se declara acomunista, es decir, crítico del comunismo y también del anticomunismo.

A pesar de sus diferencias políticas, dice Sartre que Merleau–Ponty fue su guía y que *Humanismo y terror* fue la obra que le ayudó a superar su inmovilismo⁹⁸. Reconoce que Merleau–Ponty le convirtió, le ayudó a salir de su anarquismo individualista. Ambos fueron humanistas preocupados por salvaguardar los valores de la existencia humana, pero Sartre no cree en una moral de los simples valores, del alma bella, sino en una moral concreta de la situación histórica. Siguiendo a Jeanson, “Merleau–Ponty describe una situación moral mientras que Sartre esboza una moralidad en situación”⁹⁹.

Por lo que atañe al humanismo, Sartre distingue dos tipos: un humanismo que toma al hombre como fin y como valor supremo, y otro, el humanismo existencialista, que piensa que el hombre siempre está por hacer y que existe proyectándose. El primero sería ideológico, en un sentido negativo, es decir, un modo de encubrimiento de situaciones reales; el segundo, en cambio, sería una afirmación de una antropología. Merleau–Ponty declara que si el humanismo es la religión del hombre como especie natural o la religión del hombre terminado, Sartre está muy alejado de él¹⁰⁰, pero el existencialismo es humanismo en tanto que el hombre es su único legislador y nada puede salvarle de sí mismo. Por lo que respecta a Merleau–Ponty, el humanismo se vislumbra en toda su obra. J. A. Merino¹⁰¹, ha interpretado el marxismo merleau–pontiano como “humanismo existencial”, porque no esquiva ninguna interrogación que afecte al ser humano en el mundo y a la intención de superar los dualismos y reduccionismos clásicos; sin embargo, el propio Merleau–Ponty permaneció tan lejos del personalismo como del compromiso con los humanismos dominantes en su época. En

⁹⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les Aventures de la dialectique*, p. 260.

⁹⁸ Cfr. SARTRE, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, en *Situations IV*, p. 215.

⁹⁹ JEANSON, F., *Le problème morale et le pensée de Sartre*, Seuil, Paris, 1965, p. 253.

¹⁰⁰ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, p. 57.

¹⁰¹ Cfr. MERINO, J. A., *Humanismo existencial en M. Merleau-Ponty*, Cisneros, Madrid, 1980.

efecto, Merleau-Ponty nunca renunció al humanismo, entendido como posibilidad de realización de una sociedad fundada en relaciones auténticamente humanas. Además, Merleau-Ponty borra la frontera entre cuerpo y espíritu para proclamar la integración del ser humano finito y situado. Desde su perspectiva, “lo propio de nuestro tiempo es quizás disociar el humanismo y la idea de una humanidad de pleno derecho, no solamente conciliarlos, sino considerar inseparables la conciencia de los valores humanos y la de las infraestructuras que los llevan a la existencia”¹⁰². Rechaza el humanismo del progreso necesario por considerarlo una teología secularizada y le opone el humanismo de hoy que toma conciencia de la contingencia y de su sentido, que no escinde el cuerpo del yo, el yo del otro, la violencia de la verdad.

Merleau-Ponty y Sartre quieren fundar un humanismo existencial, pero el último no ve cómo será posible porque presenta la alteridad como un infierno. El primero, en cambio, confía en la dialéctica humana que hace del otro un tormento y un cielo, porque nos afirma en el ser a la vez que en la angustia. Frente al vaivén sartreano del en-sí al para-sí, Merleau-Ponty trasciende la ambivalencia y la dicotomía abstracta entre el ser y la nada y busca una dialéctica en la que interseccionen los diversos planos produciendo algo común emergente, un sentido o manifestación del ser que siempre está gestándose. La dialéctica merleau-pontiana excluye la idea de negativo puro y supera las contradicciones no por síntesis, sino por revisión de los pretendidos contrarios; por ello, esa dialéctica es diálogo en el que se interpenetran los elementos para integrarse. Frente a la filosofía sartreana del Ego, la filosofía relacional de Merleau-Ponty entiende al hombre como diálogo con el mundo. Aquella es, no obstante, una antropología humana porque parte de la definición del hombre como existencia y proyecto. De ahí que Sartre afirme la autonomía del existencialismo, en tanto filosofía que privilegia la libertad humana y, desde ella, pone al hombre como fundamento del conocimiento en lugar de hacer de él un apéndice del saber absoluto. Lo que ocurre es que, en Sartre, el para-sí capta primero en el Ser el rechazo silencioso de su propia existencia. Como está condenado a ser libre, el mundo se le aparece primero como aquello donde nada le es dado si no lo obtiene. En cambio, la subjetividad merleau-pontiana es espacializada y temporalizada en el aquí y ahora del cuerpo propio. Por decirlo de algún modo, el espacio corporal actúa como el fondo sobre el que se destacan los objetos tomando forma, es decir, transformándose en visibles y en metas de acciones. Lo invisible se convierte en la otra cara de lo visible, no en su negación, sino en lo latente que influye en lo fenomenónico. Presencia y ausencia caracterizan el fenómeno del Ser. La relación entre el sentido visible y la significación invisible expresa la

¹⁰² MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 287.

reversibilidad de la carne. El ser humano está condenado a la reversibilidad, a la filosofía como reflexión sobre lo irreflexivo en el que tiene su origen y su medida final. La reversibilidad, la hiperdialéctica reconcilia las diferencias y nos lleva de la parcialidad a la universalidad. La dialéctica merleau-pontiana es el proceso a través del cual las cosas se convierten en sus significados, pero éstos no son algo sobreañadido, sino que están en germen en las cosas mismas. Merleau-Ponty rechaza la dialéctica sartreana por considerarla negatividad que no deja espacio para la síntesis con su dualismo sujeto-objeto. En la dialéctica merleau-pontiana, en cambio, hay síntesis de transición: la síntesis es un punto de partida y no de llegada.

La distinción sartreana entre una dialéctica dogmática y otra crítica coincide con la merleau-pontiana entre una mala dialéctica y otra buena o hiperdialéctica. Para ambos, la dialéctica es un proceso histórico además de un método para dar cuenta del mismo. Ambos criticarán la “razón analítica” (Sartre) o el algoritmo (Merleau-Ponty) por su dogmatismo y objetivismo. Sartre opone a la razón analítica la razón dialéctica que se ocupa de los fenómenos que tienen como origen al hombre y se interroga por el proceso de totalización. La razón dialéctica une lo múltiple religándolo a su fuente que es la *praxis* y por eso la razón dialéctica es la lógica viviente de la acción. Frente a la razón positivista que se rinde a los hechos y también frente a la razón especulativa, Merleau-Ponty defiende una razón dialéctica que busca el sentido originario en la experiencia y, con él, el auténtico poder de la razón, que no se reduce simplemente a la aprehensión de lo dado.

Merleau-Ponty intentó siempre evitar los reduccionismos desvelando una dialéctica existencial compuesta de inmediatez y de mediaciones. Sartre dice que la dialéctica merleau-pontiana es “decapitada”¹⁰³. Sin embargo, tal dialéctica pretende excluir la idea de un negativo puro; dialectiza el ser, que no puede ser ni ser-en-sí ni ser-para-sí porque el uno remite al otro, ni el ambivalente en-sí-para-sí; el ser no está en nosotros ni fuera de nosotros sino donde los dos movimientos se cruzan, allí donde “hay” algo. La primera afirmación del sujeto desinteresado podría ser que “el ser es y la nada no es”: la del sujeto implicado sería “hay ser, hay mundo, hay sentido, hay algo”¹⁰⁴. Merleau-Ponty piensa que un negativismo absoluto es ya un positivismo absoluto y que una filosofía que piensa la nada es filosofía del ser, porque ser y nada se interpenetran. Si me concibo como negatividad y al mundo como positividad, no hay interacción posible. A esto nos aboca Sartre al asegurar que no podemos captarnos a la vez

¹⁰³ SARTRE, J-P., “Merleau-Ponty vivant”, *Situations IV*, p. 270.

¹⁰⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et le Invisible*, p. 121.

como conciencia del mundo y como objeto para una conciencia; en Merleau-Ponty, somos seres-*au-monde* y no conciencias.

Aunque Sartre reconoce que es imposible hallar en cada hombre singular una esencia universal, una naturaleza humana, “existe una universalidad humana de condición”¹⁰⁵. En este sentido es en el que Sartre aceptaría la universalidad del hombre, no como algo dado, sino como algo que se tiene que construir ininterrumpidamente. Tampoco para Merleau-Ponty hay naturaleza humana, pero mientras que el existencialismo sartreano se funda en la facticidad bruta, el merleau-pontiano denomina “trascendencia” a “ese movimiento por el que la existencia retoma por su cuenta y transforma una situación de hecho”¹⁰⁶.

Tanto Sartre como Merleau-Ponty aspiraron a una antropología filosófica, porque la antropología de su época se ocupaba de lo práctico-inerte, es decir, de las actividades humanas mediadas por materiales objetivos, mientras que la filosofía se sabe situada y, a la vez, se propone estudiar estas situaciones desde el punto de vista dialéctico de la estructura y la historia. La filosofía nos pone en guardia contra la tentación de objetivar al hombre y le enseña a la antropología que “si el hombre es objeto para el hombre en el límite, también es aquello por lo que los hombres devienen objetos”¹⁰⁷. Análogamente, Merleau-Ponty diría que el hombre del que se ocupa la antropología es objeto y el de la filosofía es, a la vez, sujeto y objeto.

La actitud que trata al hombre como exterioridad, lo toma como ser natural en el mundo y lo estudia como objeto; la actitud contraria, se centra en la interioridad del hombre, pero remite cada conocimiento fragmentario a una totalización de los conocimientos. Sartre considera el marxismo como ese esfuerzo de reintroducir la totalización. Desde él y en abierta oposición al positivismo, toda la filosofía sartreana gira en torno al ser humano.

Sartre se opuso a la deshumanización del hombre, pero tampoco fue un humanista en el sentido tradicional del término. Consideró que el concepto de “hombre” era a-histórico, abstracto y reivindicó su materialidad sin disolverlo por ello en las estructuras. El determinismo estructuralista ha influido sin duda en la frágil concepción que Sartre tiene del sujeto, pero es un error decir que fuera un anti-humanista. Tal vez Merleau-Ponty fue más crítico con las estructuras. Los dos inauguraron un nuevo humanismo que aceptó la finitud del hombre y reafirmó la antropología frente a la teología. ¿Dónde queda, entonces, la trascendencia? Merleau-Ponty sólo respondería que no por encima de noso-

¹⁰⁵ SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 59.

¹⁰⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 197.

¹⁰⁷ Cfr. SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique I*, p. 131.

tros¹⁰⁸. Lo que a estos filósofos les interesa de la antropología es que toma al hombre como es, en su situación efectiva, y la filosofía que siempre practicaron fue la que intentaba profundizar en nuestra inserción en el ser. Merleau-Ponty entiende la vocación principal del hombre como la institución del ser, cuyo destino se cumple en él. Su transcendencia en la inmanencia, a diferencia de Sartre, le protegerá de la nihilización. A los ojos de Sartre, Merleau-Ponty siempre fue un humanista, porque, para él, cumplir el ser era humanizarlo¹⁰⁹.

M^a Carmen López Sáenz
Profesora Titular
UNED (Madrid)
clopez@fsof.uned.es

¹⁰⁸ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 118.

¹⁰⁹ Cfr. SARTRE, J.P. “Merleau-Ponty vivant”, p. 277.

EL MODELO ANTROPOLÓGICO DE HANNAH ARENDT
LA CONDICIÓN DEL ANIMAL HUMANO

JOSÉ LASAGA

“La aflicción de los mortales viene de su ceguera ante el propio daimon”

Hannah Arendt

1. ¿Naturaleza o condición?

La obra de Hannah Arendt (1906-1975) presenta un marcado carácter unitario por el hecho de haber crecido en torno a un tema. Sólo que el asunto se puede enunciar de más de una manera: el origen de su obra está, sin duda, en la cuestión del totalitarismo. Pero también se podría decir que, puesto que la política es una realidad humana, más concretamente la realidad humana que obedece a las capacidades de la acción y el discurso, también cabe describir su obra como configurada a partir de la pregunta por la acción humana, la *vita activa* y sus quehaceres. En cualquier caso, pocas veces se encuentra una obra tan bien ordenada en torno a sus grandes motivos temáticos.

En *La condición humana* Arendt se propone continuar el trabajo de comprensión, iniciado en *Los orígenes del totalitarismo*, de los fenómenos políticos que ensombrecieron el siglo XX. Si la peculiar relación de la burguesía europea con los judíos asimilados, la cuestión de los desplazados a raíz de los movimientos fronterizos que siguieron al fin al de la Primera Guerra Mundial, el Imperialismo que, entre otras cosas, rompió los compromisos morales de la civilización, el poder alucinatorio de la ideología sobre masas de hombres desarraigados, etc., habían sido analizados como posibles componentes que habían intervenido en la configuración de un nuevo “orden” político, faltaba por esclarecer, hasta donde fuera posible, el cuadro general de los poderes humanos. Pues es evidente que lo ocurrido en el segundo cuarto de siglo XX había sido fruto exclusivo de la acción humana¹.

¹ Véase las dos primeras partes de *Los orígenes del totalitarismo*, “Antisemitismo” e “Imperia-

Una de las insuficiencias más palpables de *Los orígenes del totalitarismo* residía en la desigualdad de tratamiento de las variantes nazi (basado en una ideología de la naturaleza: las leyes supuestamente científicas de la herencia racial) y soviética (en una ideología de la historia: el marxismo-leninismo). Este último, no sólo seguía activo, sino que su fuente ideológica se remontaba a una de las grandes tradiciones del pensamiento occidental: el marxismo. De ahí que se propusiera profundizar sus análisis escribiendo un libro sobre *Los elementos marxistas del totalitarismo*. Arendt pensaba dedicar al proyecto un par de años, pero éste se desdobló en varios caminos. Al menos en tres, de tal modo que el trabajo previsto no llegó a ver la luz, pero fue la matriz de tres libros que Arendt publicó entre 1958 y 1962, desplegándose en cada uno de ellos cuestiones apuntadas y no resueltas en su análisis del totalitarismo. En el primero de ellos, *La condición humana* (1958)², Arendt se propone analizar la actividad humana específica de la que depende la vida política.

Toda la filosofía política clásica, desde Aristóteles y Maquiavelo hasta Kant y Tocqueville, había procedido de la misma manera: determinar la “naturaleza” humana y desde ahí, por procedimientos deductivos, establecer lo propio, lo característico de las formas humanas de vida. Arendt parte de un rechazo frontal de la tradición “naturalista” en antropología. En el mejor de los casos, si el hombre tuviera “una” naturaleza, ésta sólo sería cognoscible para un dios, nunca para el propio hombre. Ni la intimidad del yo ni lo que ocurre a su alrededor en el mundo es inmediatamente transparente o exhibe un sentido. La existencia misma de la poesía, del mito, en fin, de la filosofía, es una prueba de que esa supuesta “naturaleza” se resiste al conocimiento objetivo.

Es preciso limitarse, plantea Arendt fiel a una especie de empirismo fenomenológico, a lo que se presenta ante nosotros mismos: los fenómenos en que se despliega la vida humana, las actividades que el hombre realiza para sostenerse en el mundo. Para sistematizar tan fluida e inasible realidad, partió de la distinción aristotélica entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La primera se despliega a su vez en tres tipos de actividades: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*, y son éstas porque cada una responde “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (CH, p. 19). Esa fenomenología de la *vita activa* se llamó finalmente *La condición humana* (1958), título sugerido por su editor, pero que se reveló muy apropiado³.

lismo”, Taurus, Madrid, 1974.

² Ed. española en Seix Barral, Barcelona, 1974. Hay una reedición con prólogo de Manuel Cruz en Paidós, Barcelona, 1993. Citamos por la primera edición, sirviéndonos de las siglas CH.

³ En la Introducción a *La vida del espíritu*, Centros de estudios constitucionales, Madrid, 1984,

La segunda parte del libro contiene un análisis histórico de la Modernidad. Allí Arendt intenta mostrar cómo sus despliegues económicos, sociales, culturales y políticos han avanzado en una dirección equivocada. El error consistiría en que se habría perdido el sentido genuino de la acción política. En términos antropológicos: el hombre libre habría sido erradicado de la historia y su lugar ocupado por el *animal laborans*, sujeto de necesidades. Si bien esto ilumina retrospectivamente el surgimiento del totalitarismo, este diagnóstico plantea una serie de cuestiones en torno a una muy urgente: después de la derrota del nazismo y con el totalitarismo soviético activo en el horizonte, ¿cómo se podía recuperar en el mundo libre de las democracias parlamentarias el espacio público, es decir, como se podía volver a hacer política –en el sentido normativo que Arendt da a esta palabra– y no administración o gestión de cosas?

Dedicaremos la próxima sección a exponer las tesis de Arendt sobre el tipo de realidad que constituye la vida del animal humano. Adelantemos tan sólo que sus análisis comportan más de una novedad. Por de pronto, evita los tópicos mecanicistas que reducen al hombre a su dimensión material de animal, ente biológico sujeto de necesidades. Pero tampoco pierde el tiempo en enfoques de corte espiritualista que afirman dogmáticamente aquello que se trata de demostrar: la dimensión de espiritualidad, de racionalidad del hombre. Sus análisis nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la Naturaleza en mundo. Esa capacidad es la acción y el discurso.

Arendt partió de una distinción usual en la tradición del pensamiento occidental entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Pero no estaba interesada en pensar la cuestión de su armonía o sus formas de articulación sino precisamente su diferencia y su relación a lo largo de la historia, basada en una incontestada superioridad de la contemplación sobre la acción. Este hecho, al que Arendt concede la mayor importancia a la hora de examinar los procesos políticos de la modernidad que culminan en los movimientos totalitarios, condujo al progresivo deterioro de las formas de la vida activa, porque se fueron borrando las diferencias entre los distintos tipos de actividad (labor, trabajo, acción); y, de resultas, fueron cayendo en descrédito los modelos de vida noble a que podía dar lugar la elección de una vida basada en tales actividades.

El prestigio que la contemplación siempre ha tenido sobre la acción es tanto más misterioso, por cuanto la más elemental observación confirma que los hombres pueden vivir sus vidas sin contemplar (o teorizar), pero no sin actuar. Por lo demás, el quehacer de la contemplación depende de la acción en más de

un sentido: “Está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada”⁴.

Estas palabras pertenecen a una conferencia que dio Arendt en 1957, el año anterior a la aparición de CH, que estaba prácticamente acabada⁵. Lo interesante de ella no es tanto lo que expone acerca de su asunto, la relación entre las dos formas de vida, como el hecho de tener que introducir un concepto totalizador: “condición”. Es evidente que Arendt lo necesita por razones metodológicas: tiene que mencionar el todo, si quiere investigar la parte. Pero no creía posible – y no sólo por sus prejuicios antifilosóficos, que por estas fechas estaban muy activos– que cupiera semejante investigación. Para Arendt no hay tal cosa como una “naturaleza humana”.

La elección del término *condición* es reveladora, en castellano al menos. El término remite a tres significados muy próximos: situación de algo, estado o cualidad. Así, podría decirse que el tema de investigación se puede describir como el modo de estar los hombres en la tierra, es decir, los requisitos o condiciones que hacen posible la existencia humana. Este planteamiento de la cuestión es afín al rasgo más importante en el estilo de pensar de Arendt: su pretensión de no especular, de partir de la experiencia y de mantenerse fiel a ella. La vida humana se manifiesta en formas concretas de vivir que responden a las tareas para superar las necesidades de mantenimiento y reproducción, organización social, resolución de conflictos, descanso y diversión, etc. Se trata de examinar las condiciones que hacen posible la vida humana sobre la tierra tal y como contingente, azarosamente, se nos ha dado. En suma, el planteamiento de Arendt podría compararse con el de Kant. Si el filósofo alemán había definido su proyecto como el de investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento, dando por hecho que las ciencias mostraban que éste existía, así Arendt tomaba como *factum* el fenómeno de las formas en que se daba la vida humana sobre la tierra y se preguntaba por su condiciones de posibilidad. Aunque el paralelismo se invierte en lo que respecta al método. Frente al apriorismo de la razón en Kant, Arendt parte del hombre viviente en su relación concreta con el

⁴ *Hannah Arendt: de la historia a la acción*, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1995, pp. 89-90.

⁵ Sabemos por una carta a M. MacCarthy que en junio de 1957 el libro está terminado, a falta de las últimas páginas. *Entre amigas*. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary MacCarthy. Lumen, Barcelona, 1999, p. 78.

mundo. (Aunque como ya sabemos, la investigación se limita en este libro a la *vita activa* y a sus transformaciones históricas).

Para evitar malentendidos, Arendt argumenta al principio de la CH que “condición” no es un término para enmascarar una investigación sobre la “naturaleza” del hombre. Sencillamente, no hay tal posibilidad porque el hombre no tiene tal cosa como una “naturaleza”: “Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas”, (CH, 23). En efecto, el hombre no es un *que*, sino un *quien*, no una cosa que comparte un ser con todas las de su especie. Si tenemos un yo personal no podemos tener al mismo tiempo una naturaleza común y, en la medida en que la tengamos, ésta es irrelevante para comprender la existencia humana. Los dos requisitos (o prejuicios) en que se ha basado la certeza de que el hombre tiene una naturaleza, la pertenencia del hombre a la *Physis* o el haber sido creado por Dios, ninguno de los dos son reconocidos por Arendt. Pero incluso en el caso de que tuviéramos una “naturaleza”, ésta no sería cognoscible por el hombre: “sólo un dios puede conocerla o definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un 'quien' como si fuera un 'qué'”, (CH, 23). Esa contradicción que tendría que salvar el dios para hablar de la naturaleza de lo humano, se convierte para los filósofos en un permanente peligro, no exento de graves consecuencias. Siempre que se habla del hombre, que no es una cosa, se tiende a cosificarlo, remitiendo las experiencias a términos como “carácter”, “comportamiento”, etc. Veremos en su momento que el hombre no es un ser que se comporta, sino que actúa y qué decisivo es esto para su vida sobre la tierra.

2. Las condiciones de la *vita activa*

En la vida animal las condiciones están dadas de una vez, fijadas por la herencia biológica, de modo que la suma de éstas equivale a un todo, al que podemos llamar con propiedad “naturaleza”. El animal desplegará su vida con arreglo a patrones de conducta derivables de esas condiciones dadas. Pero la vida del hombre, a pesar de depender de una serie de condiciones, semejantes a las de la vida animal, se diferencia de ésta en que subsiste algo no-condicionado. Lo que el hombre hace para responder a las condiciones en que se le da la vida se vuelve a su vez condición que ha de tener en cuenta para seguir viviendo. De ahí se sigue el hecho de que, aún cuando las condiciones bajo las que se nos da la existencia humana nos habrán de servir para comprender las formas y estilos de vida inventados con nuestras actividades, sin embargo, ellas no tienen capacidad para *explicar* lo que somos, porque, como hemos apuntado, “jamás nos condicionan absolutamente”, (CH, 24).

Al principio de CH, Arendt presenta la noción *vita activa* como “la que permite designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo

las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”, (CH, 19). Dejando de lado ahora el hecho de que la tierra es ya una condición de la existencia humana, las tres condiciones a que alude Arendt son: a) la *vida* para la labor; b) el *mundo* para el trabajo, y c) la *pluralidad*, entendida como multiplicidad y variedad humana: los “hombres y no el Hombre” viven sobre la Tierra y habitan en el mundo, es condición de la acción política.

La relación entre la vida y la labor se basa en que el término “vida” designa en el análisis de Arendt el hecho biológico de la necesidad, mejor, las necesidades, que el cuerpo vivo, que nace y muere, genera necesidades y cuidados: alimentar, limpiar, proteger del exterior, atender a sus impulsos y sensaciones, evitar y controlar el dolor, etc.

En realidad la condición de la vida es la más compleja de las tres porque, aunque Arendt la remite directamente a la labor, de alguna forma también está presente en las otras dos actividades. La vida contiene en realidad tres condiciones: la necesidad de nuestro cuerpo, “con su espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia” (Ib), que remite directamente a la actividad de la labor. Pero la natalidad y la mortalidad son también condiciones que pertenecen a la vida: es nuestro cuerpo quien muere y nace⁶. Ahora bien, la muerte, en la medida en que le revela al humano su condición de ser caduco, le lleva a construir objetos duraderos capaces de darle solidez y continuidad a lo absolutamente cambiante que se descubre en los procesos de la vida. La mortalidad es entonces condición del trabajo.

A su vez, la pluralidad no sería condición suficiente de la acción política si los hombres no nacieran como lo hacen: como seres únicos destinados a comenzar algo. Lo que ve Arendt como diferencia específica con la vida animal es precisamente un hecho relacionado con la natalidad: que el hombre nace no para morir, sino para comenzar algo nuevo por medio de la acción: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”, (CH, 236). La pluralidad no alude al hecho del número, sino a la diversidad de muchos comienzos concurrendo en un espacio común. Adelantemos que esto le da a la acción una dignidad que la hace muy superior a las otras actividades, por más que éstas sean condición de posibilidad de la propia acción: sin mundo de objetos y sin

⁶ Aunque muera nuestro cuerpo, la experiencia de la muerte, según Arendt, presume la existencia del mundo y ello hace que no sea sólo ni significativamente un fenómeno natural. No obstante nacer y morir son condiciones inseparables de la vida, del hecho de que se nos da como cuerpo.

tener resueltas las necesidades del cuerpo, nadie podría dedicarse a la acción, esto es, a la aventura de iniciar algo. Esa y no otra es la marca de lo específicamente humano: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella”, (CH, 40).

Conforme indagemos en cada una de las actividades veremos más claras las relaciones que mantienen con sus condiciones⁷. Presentaremos a continuación un cuadro que pretende resumir las relaciones entre ambas:

ACTIVIDADES	LABOR	TRABAJO	ACCIÓN
CONDICIONES	Vida como necesidad. Cuerpo	Mortalidad Las manos	Natalidad y pluralidad. La palabra
ESPACIO	Familia y hogar	Mundo como artificio	<i>Polis</i> o espacio público
ESTADO	Satisfacción	Estabilidad	Orden y realidad
META	Abundancia y confort	La obra bien hecha	La hazaña y la inmortalidad

Un análisis sobre las relaciones entre actividades y condiciones de la vida humana del tipo: dadas estas condiciones: la tierra, la vida enmarcada por el nacimiento y la muerte, así estas actividades; a otras condiciones, otras actividades; sugiere algún tipo de relación causal. No obstante, hay que matizar que esa relación no puede ser interpretada en el sentido clásico de que una causa determina su efecto, de una manera necesaria y unívoca. Hacerlo en esos términos constituiría un error grave y la manera de impedirse acceder al núcleo de la imagen del hombre que tiene Arendt en mente. No hay que olvidar que hablamos de condiciones que sólo condicionan, mas no determinan. La razón de ser de esta salvedad reside en que las propias actividades del hombre tienen poder no sólo para alterar las condiciones “naturales” o dadas, sino que los “efectos” de esas actividades se convierten a su vez en condiciones de las propias actividades. Está en la condición humana el que “el hombre sea un ser condicionado

⁷ Al final del capítulo dedicado a analizar la actividad de la labor, vuelve Arendt sobre la relación condición-actividad y afirma: “Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda sentirse en el hogar sobre la Tierra”, (CH, 181).

para el que *todo, dado o hecho por él*, se convierte en una condición de su posterior existencia”, (CH, 197. Énfasis añadido). El hombre abandona, en un momento dado de su evolución, la Naturaleza para comenzar a vivir en la Historia. Esto sitúa a Arendt fuera de y enfrentada a la tradición positivista y darwinista que ve al hombre como una especie animal más sometido a las leyes biológicas de la selección natural; y también del resto de las ciencias “naturales”, y la sitúa en la tradición de lo que podríamos denominar la concepción del hombre como animal enfermo, que tendría su inspiración remota en el Hegel de *La fenomenología del espíritu*, pero sobre todo, en Nietzsche, Ortega o Gehlen⁸.

La condicionalidad relativa y abierta de que hemos hablado más arriba, preserva para el hombre lo que Arendt halla en él de máspreciado y decisivo: el hecho incuestionable de su libertad.

3. Los quehaceres de la *vita activa*

Como ya se ha dicho, son tres. El primer capítulo de la CH comienza por una breve y sintética descripción de cada una de estas actividades o quehaceres que hacen posible la vida humana: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.

La labor de nuestro cuerpo es el conjunto de faenas que, como animales atados a las necesidades naturales, tenemos que realizar para mantenerlo: alimento, limpieza, calor y vestido, procreación: son los eternos ciclos en que el animal-hombre produce algo que el cuerpo consume inmediatamente. Para Arendt la labor no constituye un estado de vida propiamente humano. Encuentra justificado el empleo de la palabra “animal” en el concepto de “animal laborans”: “El *animal laborans* es sólo una más, a lo sumo la más elevada, de las especies animales que pueblan la tierra”, (CH, 118)⁹.

El mundo propiamente humano sólo aparece cuando algunos hombres fabrican objetos duraderos: es el artesano quien extrae del ciclo de consunción de lo natural algo propiamente humano que se sostiene frente al devenir, que se interpone entre los hombres y produce un “espacio” duradero que no es ya mera naturaleza: anuncia la *polis*, la ciudad. El “trabajo de nuestras manos” (a diferencia de “la labor de nuestro cuerpo”) prepara –y hasta hace posible– la aparición de la tercera actividad humana, la específicamente política: la acción. La condición de posibilidad de la acción reside en la pluralidad de *yoes* humanos concurrendo, colaborando y discutiendo para alcanzar sus objetivos: “es espe-

⁸ Con respecto a éste último, Arendt lo cita para confirmar sus propias posiciones, sobre algo tan decisivo para su argumentación como el vínculo que establece entre natalidad y libertad. Véase CH, 235, nota 1.

⁹ He alterado la traducción por razones elementales de concordancia.

cíficamente *la* condición (...) de toda vida política”, (CH, 19). De hecho, la política es una actividad que ocurre en el “entre” del conjunto de los hombres libres reunidos en un espacio que comparten. Los romanos, el pueblo más político que ha existido según Arendt, decían que vivir era “estar entre hombres” (*inter homines esse*). Un poco más adelante lo explica en los siguientes términos: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, (CH, 20-21). Lo común humano alude al primer requisito de la acción política: un mundo limitado en el que se encuentran para hablar y tomar decisiones un conjunto de hombres que se reconocen como iguales (en un sentido lato); pero a la vez, y es la raíz más profunda de la actividad política, según Arendt, el reconocimiento sólo tiene sentido si hay entre ellos una diferencia esencial: que cada uno es en razón de su libertad, un *unicum* capaz de hacer lo que otros no han hecho todavía, capaz de iniciar series de sucesos en el mundo para mantener o trastocar el orden heredado. Lo específico de la esfera pública en que se despliega la vida política es la acción y la palabra.

a) *Labor y trabajo*

La distinción entre “labor” y “trabajo”, tan antigua como las mismas actividades, la establece Arendt a partir de un prolijo análisis etimológico (véase pp. 112 y ss.) que culmina en una expresión tomada de Locke, que permite pensar perfectamente la diferencia entre ambos quehaceres, diferencias que habrían pasado desapercibidas a analistas de la vida económica como Adam Smith o Marx¹⁰: “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”, (CH, 111).

Lo característico de la actividad de labor es atender a las necesidades generadas por la vida, que pone en marcha los procesos “necesarios” y cíclicos de producción y consumo. La descripción de la vida que ofrece Arendt es suficientemente expresiva para esclarecer qué tipo de actividad es la labor: “La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta (...) retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza sin comienzo ni fin y en donde todo termina sólo para recomenzar de nuevo”, (CH, 133).

El animal cuya vida se desarrolla en este conjunto de ciclos interminables, es evidente que poco tiene aún de humano. Arendt observa que ya Aristóteles dis-

¹⁰ Este constituye uno de los temas dominantes del capítulo que dedica Arendt a exponer la forma de ser de la labor y de las consecuencias que tiene su implantación en la historia, a raíz de los cambios surgidos de la revolución industrial y de ciertas confusiones debidas a los análisis filosóficos.

tinguió entre dos tipos de vida, la *zoe* y el *bios*, siendo esta última “una clase de *praxis*”, (CH, 134). El *animal laborans* no tiene biografía, pero en su habitar biológico limitado a la producción y al consumo, surgen hechos que tienen un sentido y pueden ser narrados. Para que ello ocurra, algo ha tenido que romper el movimiento circular de la vida: el trabajo que ha construido cosas resistentes al paso del tiempo, cosas que duran más allá del breve lapso de tiempo que tiene, resiste el producto de la labor, destinado a ser consumido más o menos inmediatamente. La casa, la muralla, el templo, los objetos hermosos bien fabricados que trascienden su valor de uso, son las “cosas” que levantan un mundo, un conjunto de cosas para el hombre, entre la naturaleza y los acontecimientos, cuya narración constituirá la historia.

¿Qué alcance –en rigor no se puede decir qué “sentido”– tiene la vida del *animal laborans*? La respuesta no deja de ser inquietante: el ideal moderno de felicidad, como bienestar para el mayor número, resulta ser su ideal, su meta más valiosa. La razón es obvia: para Arendt, el final de la modernidad y el triunfo de su estilo de vida se resuelve en el triunfo del *animal laborans*. El último apartado del capítulo sobre la labor analiza “Una sociedad de consumidores”, que es el tipo de espacio de convivencia que corresponde al *animal laborans*¹¹. El poder de seducción de este ideal se origina en su simplicidad: “el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y el consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso”, (CH, 147).

El verdadero alcance de este tipo de actividad no reside en sus características sino en un hecho que ya hemos señalado: que se haya apoderado de los otros espacios de realidad, el mundo y la *polis*, convirtiéndose el *homo laborans* en el “sujeto histórico” que protagoniza la salida de la Época Moderna. El fenómeno es tan complejo que Arendt le dedica el extenso capítulo VI. Adelantemos ahora un dato. A pesar de que la edad moderna invirtió la relación tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa*, glorificando el trabajo, no fue capaz de establecer una distinción pregnante entre labor y trabajo. Adam Smith y Marx coincidieron en considerar fundamental la distinción entre “labor productiva e improductiva”, con lo que resultaba imposible matizar dentro de la esfera de la

¹¹ Aunque no es posible resumirlo aquí, hay que tener presente que lo social es una configuración de convivencia, típicamente moderna, que surge de absorber y desfigurar las dos esferas, la de lo privado y lo público, cuya separación hacen posible el equilibrio entre las distintas actividades humanas. Lo social “es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más, adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”, (CH, 69). Véase el cap. II de CH, *La esfera pública y la privada*.

productividad. Según Arendt, el error en Marx se debió a que éste quedó fascinado por la productividad de la labor, que no se basa en los objetos que produce sino en el hecho de que una vez producido lo necesario, la labor conserva aún fuerza para seguir produciendo. La fuerza no queda agotada en la producción de los medios de subsistencia y crea un superávit de medios que no se consumen. Marx conceptualizó esta experiencia con la expresión que se iba a convertir en la clave de su filosofía: *Arbeitskraft*, o, como traduce Arendt, “poder de la labor”, (CH, 122), (la “fuerza de trabajo” en las traducciones usuales de Marx al castellano). Esto impidió a Marx “ver” la diferencia entre labor y trabajo y le condujo a una serie de aporías cuando se planteó en qué habría de consistir la verdadera superación del capitalismo, toda vez que la superación de la necesidad suponía dejar atrás aquello que constituía “su más humana fuerza”, su esencia: “[Marx] nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva”, (CH, 144).

Como todos los economistas y filósofos modernos, Marx pasó por alto la influencia que la nueva técnica –y antes la nueva ciencia de Galileo, inspiradora y partera de ésta– basada en la máquina iba a tener sobre el proceso de producción: La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos de trabajo destinados a usarlos”, (CH, 168). La aparición de la máquina influye al menos de tres maneras: borra la especialización del artesano, hace obsoleta su habilidad manual, por lo que hace intercambiables a los hombres; convierte las cosas en producciones (o mercancías) de consumo; y lo más importante, la abundancia de la producción oculta la necesidad pero no la elimina (CH, 169).

El resultado de estos cambios, que no fueron percibidos porque no fueron pensados, consistió en la destrucción del mundo, que tiene que ser protegido frente a las invasiones de la vida que en su carácter procesual de ciclo sin fin tiende a expandirse. “Los ideales del *homo faber*, el fabricante de mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*”, (CH, 170). Si preguntáramos ingenuamente ¿y qué hay de malo en ello, si nos encaminamos hacia un mundo en que la abundancia de objetos de consumo ha dejado de ser un problema¹²? La respuesta de Arendt es clara: la destrucción del mundo supone la desaparición de la esfera de la acción. Ahora bien, los hombres no pueden vivir sin actuar, esto es,

¹² Al menos para el primer mundo. Pero mucha gente, una notable mayoría, estaría de acuerdo en que el problema se reduce a la cantidad de personas que quedan fuera del consumo, los pobres. Por tanto no se ve nada condenable en el ideal de vida del *animal laborans*, más allá del hecho de que no se cumple sino para una minoría de “privilegiados”.

sin el quehacer de la acción. ¿Qué pasará cuando el *animal laborans* descubra que tiene que intervenir en la esfera de los asuntos políticos?

El espacio de la labor es un proceso sin comienzo ni fin. Su ámbito es la tierra sin huellas humanas. El “hogar”, la casa que puede habitar el hombre *qua* hombre es lo que llama Arendt específicamente “mundo”, y es el resultado de la fabricación de cosas hechas con el material “que la naturaleza terrena entrega a las manos del hombre”, (CH, 181). El hecho de que la fabricación crea el mundo en el que vive lo humano le confiere su especial dignidad, en la cercanía de las capacidades superiores del hombre: el pensamiento y la acción como luego veremos.

Del extenso análisis que Arendt dedica a exponer las características del producto del trabajo, de su procedimiento, de sus relaciones con las otras actividades, del tipo humano que genera y del espacio de convivencia que le es concomitante, subrayaremos únicamente los dos primeros aspectos.

La fabricación existe para crear objetos duraderos que escapen a la futilidad del consumo. Las cosas hacen mundo porque son duraderas, independientes, resistentes, objetivas y gracias a esas propiedades “tienen la función de estabilizar la vida humana”, (CH, 184). Es inherente a la fabricación ejercer cierta violencia sobre la naturaleza. Su patrón es Prometeo. El *homo faber* es el único que tiene derecho a considerarse “dueño y señor de la naturaleza”, puesto que la habilidad y poder de sus manos sobre los materiales supone un ejercicio de dominio y la única fuente de valor que adquiere el objeto.

El fabricante trabaja siempre sobre un modelo: imitación de un *eidōs* platónico que debe ser reproducido por la habilidad del fabricante. El artista es *homo faber* y la obra de arte el mejor ejemplo de ese “carácter duradero del mundo de las cosas”. Y añade Arendt: “En ningún otro sitio (...) se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres mortales. Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte...”, (CH, 223-224).

El segundo y más importante rasgo del procedimiento de la fabricación reside en que se lleva a cabo necesariamente en la estructura lógica de medios-fines, hasta el punto de que cualquier cosa relacionada con el *homo faber* está referida a la citada distinción. La fabricación se diferencia de la labor y de la acción, precisamente en que la primera, por ser puro proceso, no tiene ni principio ni fin y la acción tiene principio pero no tiene fin, al menos no un fin definido y previsible, como es consustancial a la fabricación. La Época Moderna, hasta mediados del siglo XIX, asiste al triunfo del *homo faber* en el hecho de que el mundo fue pensado bajo esa única categoría. Pero también es la lógica de medios-fines lo que revela la limitación de su modelo de vida, basado en la utilidad. El hecho de que todo fin termine por no ser, antes o después, más que otro medio para un fin ulterior, termina por borrar la diferencia necesaria entre

medio y fin o, lo que es lo mismo, hace que los fines sean poco duraderos. Ello conlleva la pérdida de valor de todas las cosas, implicación contra la que lucharon los filósofos prácticos. Kant fue el que intentó, según Arendt, evitar que la categoría medios–fines funcionara fuera de su lugar y dejara de aplicarse en la escena política¹³. Pero al formular el principio “el hombre es un fin en sí mismo” y como tal debe ser tratado y elevarlo a imperativo de la razón práctica, Kant estaba expresando “el utilitarismo antropocéntrico del *homo faber*”, (CH, 207). Para Arendt, la esfera del valor es la misma que la del sentido y, como veremos en la sección siguiente, su generación depende del quehacer específico de la acción.

El *homo faber* depende, pues, de otro tipo de hombre, el hombre de acción para que en el mundo que ha construido ocurran verdaderos acontecimientos, surjan cosas de las que merezca la pena hablar y por decirlo así el aire se llene de historias que distraigan de la monotonía de la labor y de la rutina de la faena artesanal. Pero es más que eso, porque el verdadero sentido de las cosas, lo que llamamos comúnmente “realidad”, no en el mero sentido de “objetividad”, depende de la acción y el discurso, como veremos a continuación.

b) Acción

El capítulo V de *La condición humana*, dedicado a examinar el quehacer humano, que denomina Arendt “acción”, es probablemente el centro de este libro laberíntico y en ocasiones repetitivo¹⁴. Asimismo, creo que la obra que comentamos es el corazón del pensamiento de su autora, algo así como el cruce ferroviario intermedio donde convergen las vías, al menos desde *Los orígenes del totalitarismo* y hacia *Eichmann en Jerusalén* y, sobre todo, hacia el libro destinado a “clausurar” ese pensamiento: la articulación de la *vita activa* con la contemplativa, lo que dependía de resolver el problema teórico de ajustar la acción con el pensamiento, o lo que es lo mismo, responder a la pregunta ¿qué papel puede jugar el pensamiento en el mundo de los asuntos humanos?

La acción es la actividad humana condicionada por la pluralidad y la natalidad. La pluralidad hace que los hombres se enfrenten al hecho de que siendo de alguna manera iguales –quizá sería mejor decir semejantes– ese rasgo se muestra irrelevante ante el hecho, mucho más importante, de ser diferentes, y sobre

¹³ “Kant no deseaba formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería ante todo relegar la categoría de medio-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política (CH, 208).

¹⁴ Su biografía Young-Bruhell se refiere amablemente al “complejo esquematismo de *La condición humana*”, Hannah Arendt, ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1993, p. 406.

todo de que esas diferencias se manifiesten cuando se actúa y se habla. Entonces se muestra algo relativo al propio yo. El hombre es un animal que además de cuerpo, manos y corazón (el nombre que da Arendt a lo que solemos llamar “alma”) tiene un yo. Es a la realidad que nombra el pronombre personal de primera persona a lo que remite la acción y el discurso.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar...”, (CH, 235). La acción es posible por la natalidad: el hecho de nacer, constituir un inicio o ser comienzo de algo. Recuerda que fue San Agustín, el filósofo que resume en su obra la tradición romana, quien relacionó la acción con el “inicio”: “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, toman la iniciativa y se aprestan a la acción”, (CH, 235). Y a continuación cita a San Agustín: “para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”, (Ib). Que no había nadie, significa, aclara Arendt, que no había nadie libre, pues acción es lo mismo que libertad, en el sentido kantiano de capacidad para iniciar algo, poner en marcha procesos y acontecimientos que no habrían existido sin la decisión de este o aquel hombre.

La primera y decisiva característica de la acción consiste en ser inseparable del discurso. Acción y palabra son dos caras de la misma moneda. Quien actúa presenta sus intenciones y propósitos a los demás hombres: “La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras. La acción que él inicia se revela humanamente por la palabra”, (CH, 237). Vemos, pues, toda la complejidad implicada en la idea de la acción como comienzo. Tres de los temas más difíciles de la metafísica moderna se entrecruzan: la identidad personal, la libertad y el sentido de la historia. Pero antes de ir a ellos, sigamos examinando las características de la acción. Además de ser inseparable del discurso, la acción es productiva e ilimitada, irrevocable, imprevisible, opaca y anónima:

* La acción humana, por ser hecha en un mundo compartido, establece relaciones y pone en marcha procesos que remiten a otros procesos. Esta es su riqueza, pero también su peligro, contenido en dos consecuencias que se siguen inmediatamente de esa característica “productividad”: su carácter ilimitado, en el sentido de que la acción, una vez ejecutada, comienza algo que escapa a las intenciones y control del actor. Por esta misma razón es también imprevisible. Esto confiere a la acción esa peculiar fragilidad que se intenta compensar con la creación de límites y fronteras en la esfera pública. Pero éstas, las leyes e instituciones humanas, no terminan de controlar la fragilidad desde el momento en que “nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación”, (CH, 253).

* Al poner la acción en marcha un proceso de relaciones *inter-homines* – toda acción resulta ser una acción entre acciones o una acción de acciones– esto

es, al dispararse un proceso que tiene un comienzo, por decirlo así, absoluto, a diferencia de los procesos naturales de la labor que son ciclos, por lo que vuelven al punto de partida, la acción es siempre irreversible y anónima. Lo primero porque ni un dios podría impedir que dejara de ser lo que fue hecho. Anónima porque la intención, que es el momento de la identidad de la acción, por decirlo así, la huella del yo, es irrelevante respecto de su realidad, que depende de lo que acontece en el mundo, más allá de las citadas intenciones. La imprevisibilidad y la opacidad son características concomitantes con las ya comentadas y se entenderán mejor cuando analicemos la relación entre la acción, la palabra y el yo que se revela por medio de ellas.

En efecto, “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad”. (CH, 238). Ahora bien, el término identidad es equívoco. Primero, porque no es accesible al propio sujeto; segundo, porque al ser una identidad sólo para los testigos de la acción y el discurso, tienen que interpretar los signos que son siempre equívocos. Respecto de la identidad “para sí”, dice Arendt que al yo le pasa como al *daimon* de la religión griega, que acompaña al yo durante toda su vida, situado justo detrás de él “y por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente”, (CH, 238-239). Y, sin embargo, todo lo que hacemos y decimos revela nuestro yo, queramos o no. Ahora bien, la identidad pregonada del yo, para los otros, tiene que ser interpretada. Las palabras y actos se muestran tan equívocos como las declaraciones de los oráculos griegos: signos fragmentarios (CH, 241).

Pero la cuestión no es la identidad como tal, en sentido tradicional de naturaleza, sino un hecho muy especial: el yo sólo existe en tanto que actúa: la acción y la palabra poseen el poder de revelar, pues “la acción sin un hombre, un 'quién' unido a ella, carece de significado...”, (CH, 240). Por tanto, el significado se origina en la acción y la palabra, pero necesita insertarse en una trama de relaciones humanas: “La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del 'quién' mediante el discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo mediante la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias”, (CH, 244). Las acciones y las palabras de los hombres insertos en una trama previa, genera historias: “Las historias de la acción y el discurso revelan un agente pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es protagonista, en el doble sentido de la palabra, es decir, actor y paciente, pero nadie es su autor” (CH, 244). Este párrafo es de la mayor importancia. Contiene la clave para interpretar la concepción de la Historia y del hombre que la “hace”: *no hay autor*. La historia aparece como un conjunto de biografías de *yo*es ocultos, sujetos que inician acciones y hablan para exponer sus proyectos e inten-

ciones persiguiendo su “identidad”, esto es, su *daimon* o destino. Los hombres hacen y padecen, pero no dirigen. No hay autor ni en sentido artesanal –la relación del yo con su acción no es como la del artesano con su objeto– ni en sentido literario (el yo no es un personaje de novela al que su autor conoce tan bien como Dios a sus criaturas)¹⁵ –el yo no se mueve a sí mismo en el escenario donde tiene lugar la acción, precisamente porque la acción, ya lo hemos visto, es imprevisible, incalculable respecto de sus consecuencias y misteriosa respecto de su significado. No hay autor porque el yo y el actor son uno. No hay desdoblamiento de apariencia y realidad en el plano de la acción. Aparecer es todo y el yo no puede quedarse atrás, viendo cómo evolucionan sus criaturas. La diferencia entre las historias reales y las ficticias reside en que las primeras no las hace nadie: “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está *hecha*”, (CH, 246-247). Nadie la hace en efecto. La relación entre historia acontecida e historia narrada reside en hallar el sentido que tenían las acciones y las palabras de su actor, del héroe: sólo podemos saber quien es o era alguien conociendo sus historias... su biografía. “Todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era”, (Ib.).

Finalmente, tampoco hay autor en sentido teológico. Arendt se muestra notablemente escéptica respecto de que pueda haber otra fuente de revelación de sentido fuera de la acción y la palabra, fuentes que delatan la identidad precaria de un yo–actor. La Historia con mayúscula, cuyo sujeto sería la Humanidad no es sino una ficción originada en el olvido o la ignorancia de la auténtica naturaleza de la acción humana y su explicación sobre modelos del trabajo artesanal, tal y como se hizo desde el discurso de la contemplación. No hay Historia (*History*) en singular y mayúsculas, sino historias (*Story*): cosas que hacen y padecen hombres de carne y hueso y que luego son contadas, narradas, con la esperanza de hallar en los acontecimientos un sentido. De la misma manera que cada vida humana “cuenta su narración”, la Historia no es sino “el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles”

¹⁵ Para Arendt, el arte, incluida la poesía y la literatura en general, es pura artesanía, el producto de nuestras manos, aunque las artes superiores tienen un vínculo especial con el pensamiento y ello las convierte en algo radicalmente distinto de un puchero o una mecedora. El arte es “reificación” pero en el sentido elevado de “transfiguración” que rompe o invierte los procesos naturales. “La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano”, (CH, 225).

pues ambas son el resultado de la acción (CH, 245). Fuera de la acción no hay tramas de sentido. Pero reparar en esto supone comprender el error en que se ha movido la moderna filosofía de la historia, cuando buscaba al “gran desconocido”: el Autor de la historia. Encontraba sin dificultad al héroe, agente e iniciador de los sucesos, pero era muy difícil señalarlo “como autor del resultado final de la historia”. Esta perplejidad está en el origen de las búsquedas de Sujetos para la Historia, que se resuelven en abstracciones como la de la Humanidad, y en interpretaciones que dependen de fuerzas trascendentes al propio proceso histórico. Arendt llama la atención sobre el hecho de que fuera ya Platón quien había dado la espalda a la esfera de los asuntos políticos, de resultas del conflicto entre el filósofo y la *pólis*¹⁶, quien inventó la metáfora de un Demiurgo oculto tras las bambalinas, que tira de los hilos de los que cuelgan los actores humanos: “El dios platónico no es más que un símbolo por el hecho de que las historias reales, a diferencia de las que inventamos, carecen de autor; (...) es el verdadero precursor de la Providencia¹⁷, la ‘mano invisible’, la Naturaleza o el ‘Espíritu del mundo’, el interés de clase, y demás, con que los filósofos cristianos y modernos intentaron resolver el intrincado problema de que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ por ellos”, (CH, 246). En resumen, no hay sino héroes, término que en Arendt no remite a ninguna fuerza, virtud o capacidad excepcionales¹⁸, y narradores, actores y espectadores. Pues la fragilidad de los asuntos humanos y la imprevisibilidad y taciturnidad de las acciones conlleva que el sentido de éstas no se revele al héroe. Sólo cuando ha terminado la historia es posible que la narración dé cuenta de ella, revele al yo: “La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba, que los propios participantes (...) Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el

¹⁶ Véase el análisis de ese conflicto, vinculado a la condena a muerte de Sócrates por parte del *demos* de Atenas, en “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 117 y ss.

¹⁷ Véase de Karl Löwith su estudio sobre la influencia de las ideas medievales cristianas en las concepciones de la historia modernas: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973.

¹⁸ “El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas”. Basta con tener “la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar un historia personal”, (CH, 247). La virtud por excelencia en el plano de la acción es el valor, cualidad que siempre se necesita para “abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quien es uno”, (Ib.).

actor, sino el narrador, quien capta y hace la historia”, (CH, 254). La profunda vinculación entre acción, discurso y yo, y, al mismo tiempo, la complejidad de sus relaciones, que hemos descrito al referirnos a la fragilidad de la acción, su carencia de sentido hasta que ha terminado, la necesaria separación entre actores y espectadores, todo ello apunta a la necesidad de que se instaure o funde algún lugar sólido y duradero, un escudo contra la fragilidad de la acción y la contingencia extrema de los asuntos humanos, de modo que a los hombres se les facilite la decisión de actuar, y al tiempo adviertan que si tienen éxito en lo que comienzan, no se perderá inmediatamente su hazaña, sino que será recordada, dejará huella.

Sabemos que la acción precisa de una trama de relaciones (entre-los-hombres). Pues bien, la institución histórica de la *Polis* fue el invento griego que resolvió el problema de la estabilidad en lo que llama Arendt el “espacio de aparición”. Detrás de la muralla, condición física y de la ley (constitución¹⁹), la *polis* es “una especie de recuerdo organizado” cuya razón de ser era: asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los 'productos' hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado se convertirían en imperecederos”, (CH, 261). Lo que la *polis* garantiza al mortal y contingente actor humano es la inmortalidad terrena –no la ultraterrena del cristianismo y demás religiones– bajo la forma de historias que se transmiten de generación en generación y quedan salvaguardadas para la posteridad. La *polis* fue el remedio genial contra la fugacidad de la acción humana.

Pero además la *polis* como espacio de aparición permite comprender mejor otros dos resultados de la acción: la realidad y el poder.

Por extraño que parezca, Arendt sostiene que lo real es una determinación de la acción *inter homines*. Al final del § 27, y como no dándole importancia, liquida el más grave asunto de la metafísica occidental. La objetividad o realidad material de los objetos es el resultado de la fabricación, a cuyo conjunto llamamos mundo. Pero “realidad” alude a una calidad de presencia distinta y más decisiva, pues es lo que condiciona la acción y el pensamiento de los hombres. Pues bien, a este respecto establece Arendt lo siguiente: “Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; 'porque lo que aparece a todos lo llamamos Ser', y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusiva-

¹⁹ Límite que impide que la acción de las nuevas generaciones “cambien su identidad más allá del reconocimiento”, (CH, 261).

mente nuestro, pero sin realidad”, (CH, 262-263). No podemos detenernos en este aspecto de la acción, entre otras cosas porque Arendt no añade mucho más.

El poder no es la fuerza de los modernos ni la violencia de todos los tiempos, sino una *virtus* o capacidad específicamente política porque depende, una vez más, del entrelazo entre palabra y acción: “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”, (CH, 264). El poder es la energía de la acción y lo que mantiene en existencia la esfera de los asuntos públicos, la esfera de los hombres libres que han abandonado los ámbitos de la seguridad del hogar o de la certeza del trabajo artesanal. Pero la libertad es una realidad tan compleja que a la hora de pensarla no surgen sino aporías. La más importante de ellas reside en que la libertad parece esfumarse en el mismo momento en que se ejerce como tal: al actuar. ¿Qué ha pasado con la libertad, si en el preciso instante de su comienzo sumerge al actor en un tráfago de confusiones, consecuencias no deseadas, y preguntas sin respuesta? Ningún quehacer humano se muestra aparentemente menos libre que “en esas actividades cuya esencia es la libertad y en esa esfera que no debe su existencia a nadie ni a nada sino al hombre”, (CH, 307). Pero es, en efecto, una “apariencia”, un error de perspectiva que Arendt disuelve al mostrar que la tradición filosófica ha confundido reiteradamente la libertad con la soberanía²⁰, entendiendo por tal el ideal “intransigente” de no depender de nadie, de ser autosuficiente y autárquico. Sólo que eso, por definición, no es posible si es verdad que el poder que hace realidad surge de la pluralidad humana. El estoicismo, que es quien más lejos ha llevado el ideal de libertad como soberanía, lo consigue al precio de convertirla en un sueño: se es libre en la interioridad de la representación: “la soberanía –concluye Arendt– únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad. Pero aclarar la confusión estoica no conduce automáticamente a salvar la dificultad de fondo: la fragilidad de la acción convierte la libertad en un don sospechoso y hace de la vida humana una especie de tragedia precisamente por estar “condenada”, consignada a la libertad.

Pero no está de acuerdo con estas conclusiones pesimistas que tanto éxito tuvieron en los años treinta y siguientes bajo la fórmula de las filosofías de la existencia. El examen de dos instituciones, que aparentemente nada tienen que

²⁰ Para una crítica de la libertad como soberanía o autarquía, véase BLANCO, D., “Libertad”, en *10 palabras clave en Ética*, Verbo divino, Estella (Navarra), 1994. Y del mismo autor la exposición de Arendt a la interpretación del poder político como soberanía en *Principios de filosofía política*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 53-61.

ver con la esfera de los asuntos públicos, el perdón y la promesa, recupera para la libertad la posibilidad de confiar en ella.

En efecto, el perdón neutraliza, por así decir, la irreversibilidad de la acción, deteniendo la cadena de consecuencias: “El perdonar sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación”, (CH, 311). El perdón da paso al olvido y permite a los actores comenzar de nuevo cuando éstos se han equivocado. El poder de perdonar es idéntico a la acción y por ello puede detenerla, una decisión personal, impredecible, “en el que lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo”, (CH, 317).

Por su parte la facultad de hacer promesas protege de la inseguridad profunda que rodea siempre a la acción: “El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas”, (CH, 311). La promesa, “memoria de la voluntad”, como la llama Arendt, crea “islas de seguridad” que hacen posible la continuidad de las acciones humanas y confieren a sus actores un principio de confianza sin el que nadie se atrevería a dar un paso en la esfera de los asuntos humanos. Y aun más importante: nuestra identidad también depende del cumplimiento de las promesas. En soledad, nuestro yo sólo alcanza a registrar las confusiones que anidan en el fondo oscuro del corazón y los bandazos de nuestras intenciones y propósitos. Pero bañados por “la luz de la esfera pública”, en presencia de los demás, se confirma la identidad del que “promete y cumple”, (CH, 312). Por tanto, la promesa responde a dos graves dificultades: la desconfianza que introduce en las relaciones “la oscuridad del corazón humano”, y “la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en la comunidad de iguales”. Si no hay nada dentro de uno que mantenga la identidad, si la acción de cada uno puede ser replicada por la de cualquier otro y en una dirección imprevisible, la acción resulta no ya arriesgada sino absurda. De ahí que la función de la facultad de prometer “es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos”, (CH, 320) y, en consecuencia, es la solución a la fragilidad de la libertad no soberana, la única que nos es dada.

La presentación que hace Arendt de las tres actividades en que se desdobra la *vita activa*, no deja lugar a dudas. Están articuladas entre sí por el doble juego de sus dependencias y de sus insuficiencias. La acción solo es posible cuando los hombres han dominado el vasto territorio de la necesidad y creado un mundo de cosas sólidas. El hombre libre de la *polis* griega, puede actuar gracias a que en la casa, mujeres y esclavos, atienden todas las necesidades del cuerpo. La *polis* depende de que la muralla, el mercado, la realidad de las cosas que nos separan incluso físicamente de la naturaleza, soporten materialmente el inmaterial pero muy real encuentro entre hombres que discuten y actúan.

Pero también es verdad que el hombre vive encarcelado en los ciclos de la labor, de los que se libera en su facultad de fabricar, en el mundo. Pero, como sabemos, este mundo adolece de un defecto: en él las cosas se organizan como valores y fines, pero están condenadas a desvalorizarse. Tan solo la acción crea un mundo en sentido pleno, una realidad a la medida del hombre, con sus acciones y sus historias llenas de sentido. Es como si Arendt creyera que la verdadera esencia de lo humano no se resuelve en dominar el mundo o conocerlo o incluso pensarlo, sino en contar historias sobre quienes somos los hombres. Ya que no podemos contestar a las preguntas de la especie, las tradicionales de la metafísica, respondamos al menos a la pregunta que se hace a todo recién llegado: ¿Tú, quién eres? Como recuerda Isak Dinesen, tan admirada por Arendt²¹, la única forma de responder a la interpelación es contando una historia. Sólo que la verdadera historia no la contará el tú que llegó sino otro que aguardó a que terminaran los acontecimientos. Las identidades, pues, dependen de las historias, éstas de las acciones y ambas de un “espacio de aparición” que les dé continuidad y cohesión. En resumen, “el milagro que salva el mundo (...) es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción”, (CH, 324).

Ni siquiera el pensamiento es tan radicalmente humano como el hecho de nacer y, por el hecho de hacerlo en una comunidad de *yoes*, ser libre, iniciar acontecimientos que sin su iniciativa no habrían existido. Esto es lo que nos diferencia de la vida animal de la labor. De ahí las muy serias implicaciones que contienen el diagnóstico de que el proceso histórico de la Época Moderna supone el triunfo del *animal laborans*, como expone Arendt en el último capítulo de su libro.

4. La crítica de Arendt a la modernidad

“Salud” sólo puede significar para Arendt respeto al orden espontáneo que las actividades humanas exhiben entre sí. Y, “decadencia” subversión de éste orden. Cuando se habla insistentemente de que el modelo de vida humana que expone Arendt en CH es enérgicamente normativo, se remite a este hecho: la esencia o consistencia propia de cada actividad determina su “lugar” relativo en el todo de la existencia, así como su rango.

El mundo antiguo mantuvo la jerarquía entre labor, trabajo y acción gracias a una diferenciación espacial, a la vez material y simbólica, y a una división so-

²¹ Arendt reseñó una biografía de la escritora danesa, que, por cierto, no le gustó nada. El artículo fue incorporado a *Hombres en tiempos de oscuridad* bajo el título de “Isak Dinesen” (1885-1963). Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 103-117.

cial (que se fundaba en la *Physis*) perfectamente establecida: el hogar, el mercado, la muralla y el *ágora* son lugares en los que se despliegan las distintas actividades, que así no se mezclan.

En la Época Moderna como consecuencia de los cambios históricos sobrevenidos desde el hundimiento del mundo antiguo, el triunfo del cristianismo, el breve éxito del *homo faber* y los cambios introducidos por la ciencia y la técnica modernas, que Arendt resume con el concepto de “alienación del mundo”²², las muy devaluadas y casi olvidadas diferencias entre las actividades humanas... todo ello originó un proceso de absorción del trabajo y de la acción por la labor. En realidad, la acción había desaparecido, o casi, por influencia del platonismo²³.

La más grave alteración en la estructura de la *vita activa* fue la absorción de la esfera del trabajo por la labor. Ocurrió en relación con una serie de cambios económicos, ideológicos y técnicos. El resultado fue la destrucción de las distinciones entre lo privado y lo público y la sustitución de ambas por una cosa nueva: la emergencia de lo social.

Lo privado es la esfera de la labor, el hogar, con su estela de necesidades urgentes y satisfacciones inmediatas. Hace posible la acción en la medida en que proporciona un lugar de retiro al actor que interviene en la esfera de los asuntos humanos, tan expuesta, permitiéndole así descansar y recuperarse, no sólo en sentido físico, sino, sobre todo, cesar en la tensión que supone estar expuesto ante los demás, mostrando quién eres.

Lo público es el mundo compartido por todos los hombres libres. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos garantiza que lo que

²² Con “alienación del mundo” Arendt desea expresar que los procesos históricos que se ponen en marcha con el inicio de la Modernidad conducen inevitablemente a la pérdida, distanciamiento o enajenación del mundo para el hombre: “...incluso si admitiéramos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos”, (CH, 332).

²³ La razón de esta cuasi desaparición, en todo caso, desprestigio y precariedad del espacio de aparición que tuvo su máximo esplendor en la *polis* griega, viene del ataque que Platón le dirigió de resultados del conflicto “entre el filósofo y la *polis*, o en la hostilidad de la *polis* hacia la filosofía”. Cuando Platón se plantea en términos filosóficos qué es un buen gobierno lo hace remitiéndose a la experiencia de la fabricación, desatendiendo la experiencia de la *polis*, de un conjunto de hombres libres que discuten entre sí. Véase *Entre el pasado y el futuro*, “Qué es la autoridad”, p. 117 y ss.

tenemos delante es la realidad del mundo y de nosotros mismos (en la medida en que nos confirman en nuestras sensaciones). La esfera de lo público es también el mundo común (ser-entre) en cuanto diferenciado y no poseído o dominado por ningún hombre en particular. Nos une, pero al mismo tiempo impide que nos confundamos: no estamos ni aplastados unos contra otros (masa) ni aislados en la soledad inmisericorde de quien no sabe quien es porque no ve a, ni es visto por, los otros hombres²⁴.

A lo público pertenece la libertad no soberana de quien acepta el reto de responder a la pregunta ¿tú, quién eres?, la permanencia de lo recordado y compartido con otros y el honor, que viene a ser el reconocimiento de tus iguales. A lo privado la necesidad de la labor, la futilidad de sus esfuerzos y la vergüenza cuando se es visto haciendo aquello que debe permanecer oculto, fuera de la mirada de los otros. Lo público depende de la creencia en que es posible la inmortalidad terrena. Lo privado responde a la urgencia de la necesidad.

La Época Moderna abandona –quizá sería más preciso decir que destruye– esta distinción por otra completamente nueva: la distinción entre lo social y lo íntimo.

Arendt concede mucha importancia a las modificaciones que alteran la oposición tradicional entre lo privado y lo público, sustituida por la de lo social y lo íntimo. Mientras que la primera oposición mantenía separado lo que debía estarlo en razón del tipo de actividades a que obedecía (lo privado como espacio de la labor y lo público como mundo y lugar para la acción política), la segunda, en realidad, resulta del proceso de absorción que la labor hace de la esfera pública. Lo característico de lo social es el conformismo, resultado del hecho de que “la conducta ha reemplazado a la acción”; la igualación, efecto de que la sociedad siempre exige que “sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia, con una sola opinión e interés”, (CH, 63). El siglo XIX, como escenario del triunfo de lo social, ha culminado en el momento en que se instalan las formas de gobierno que corresponde a lo social, el gobierno de la burocracia. La última fase de lo social, ya en el siglo XX, es la sociedad de masas, capaz de controlar

²⁴ “Historia e inmortalidad” (1957) termina con las siguientes palabras: “En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo (...) ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa” *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 73. También editado como segunda parte de “El concepto de historia: antiguo y moderno”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996. La cita en pp. 99-100.

“a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza”, (CH, 62).

Lo íntimo no surge con el Romanticismo, aunque Rousseau fuera el primero en percibirlo y en convertirlo en moda. Tiene su origen en la duda cartesiana, esto es, en el gesto de pensamiento que inaugura la Época Moderna. Arendt observa irónicamente que la esfera de la intimidad, con la oscuridad que le es inherente al corazón humano, no da mucha confianza como lugar de resistencia contra lo social, ámbito en donde los intereses que antes eran privados se tratan como si fueran las auténticas cuestiones públicas: es la absorción de lo político por lo económico, o, dicho en otro giro, que lo social “ha conquistado la esfera pública”, (CH, 63). ¿Qué significa eso? La abolición de la distinción entre lo público y lo privado aboca a Occidente a convertirse en una sociedad de consumidores.

¿Qué tipo de vida es posible para el *animal laborans*, que, recordemos, no alcanza a instalarse en un mundo humano? ¿Sobre qué base de valores e ideales, podría acertar a vivir cuando haya triunfado, como ya es un hecho, sobre la necesidad?

La respuesta no es muy optimista. El carácter devorador de la vida biológica permite imaginar al *animal laborans* bajo la metáfora de las plagas bíblicas. El término más usado por Arendt para caracterizar la vida laboral es “voracidad”. Y para entenderlo bien precisemos que no se trata de un impulso de la subjetividad –deseo o voluntad–, sino de algo más simple y primitivo, el dispositivo que pone en marcha ese voraz consumo es la necesidad misma de la vida, la naturaleza que se reproduce a sí misma, en todas direcciones y sirviéndose de todos los recursos a su alcance. Es la imagen de la selva tropical invadiendo y absorbiendo el jardín de la civilización humana primero, luego arruinando la casa, en un descuido de sus habitantes. Pero el triunfo del *animal laborans* en la sociedad de consumo es el resultado, no de una vuelta a la naturaleza, sino de la revoluciones industriales y tecnológicas que se han sucedido desde mediados del XIX. Los ideales emancipadores de las utopías sociales se han revelado equivocados en un punto decisivo. La liberación de la necesidad por la abundancia de la producción y la disminución del trabajo no ha traído consigo que las energías sobrantes se inviertan en las esferas superiores de la vida humana. El hecho es que el *animal laborans* sigue viviendo en el marco de la vida como necesidad y consumo, lo que significa al menos dos cosas: que ahora el ocio y el aburrimiento se han convertido en un problema de primera magnitud²⁵, y qué

²⁵ El filósofo checo Jan Patoka (1907-1977) escribe en un libro muy inspirado por Arendt: “El aburrimiento no es una cantidad despreciable, un ‘simple humor’, una disposición íntima, sino el estatuto ontológico de una humanidad que ha subordinado por completo su vida a lo cotidiano y a

hemos ingresado en “una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo”, (CH, 181).

Las características más destacadas de esa sociedad de animales laborantes son la destrucción de la diversidad mundana (de cosas diferentes) y de la pluralidad humana; la sustitución de la acción libre e inmotivada por la conducta, previsible y condicionada, y los procesos de alternancia típicos del carácter cíclico del quehacer de la labor: esfuerzo/descanso; necesidad/consumo; diversión/aburrimiento. El estilo de vida del *animal laborans* se resuelve finalmente en destrucción por medio del consumo, futilidad (nada dejan tras de sí los procesos de la vida) y fugacidad. La hipótesis de que la energía sobrante que los hombres no consumirían al ser rescatados del trabajo inhumano de la labor por las máquinas y la organización social del trabajo, sería dedicada a las nobles actividades del estudio, el arte y otras actividades civilizadas (Marx) no era sino un espejismo, cuya realidad se resolvió en esto: “el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en consumo, y cuanto más tiempo le quede libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos”, (CH, 179-180).

5. Desde *La condición humana* a *La vida del espíritu*

La CH se cerraba en un tono, sin duda exasperado contra la modernidad. El tiempo transcurrido y la conversión de algunos de sus análisis en predicciones (la fantasmagorización del mundo por obra de la técnica al haber ingresado en la época de la TV y los ordenadores; la ampliación de la sociedad de consumo hasta extremos desconcertantes, que convierte en objeto de consumo cosas difíciles de imaginar como la salud o el ocio) hace que el punto de vista de Arendt resulte incómodo de discutir.

Si Arendt había escrito que *Los orígenes del totalitarismo* no contenía todas las respuestas, de la CH habría que decir que tampoco abundaba en las mismas, pero que había sido capaz de formular las preguntas oportunas. Arendt descubrió la conexión entre el surgimiento de la sociedad de masas, resultado de los complejos cambios religiosos, intelectuales, económicos y materiales, y los movimientos totalitarios, gracias al hecho de haber comprendido el orden interno y la razón de ser de cada una de las actividades humanas, especialmente de la más frágil y “humana”, pues de ella depende que surja el sentido que permite al hombre comprenderse a sí mismo: la acción.

El análisis de la alienación del mundo termina con estas palabras: “El auge de la sociedad acarreó la simultánea decadencia de la esfera pública y de la pri-

su impersonalidad”, *Ensayos heréticos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 134-135.

vada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas, comenzó por la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo”, (CH, 337). El examen de la *vita activa* contenía un auténtico estudio sobre la condición humana, pues lo que había quedado fuera, la contemplación, no era sino una actividad más, la de aquellos hombres que en el espacio público de aparición deciden no intervenir como actores y se convierten así en una especie humana *sui generis*: la del espectador: “La deducción que se puede derivar de esta temprana distinción entre acción y comprensión es evidente: como espectador se puede comprender la “verdad” de aquello que constituye el objeto del espectáculo; pero el precio que se habrá de pagar es la retirada de toda participación en él mismo”²⁶.

CH cerraba sobre sí misma. No había en ella ningún índice que apuntara en dirección teórica alguna. No obstante, terminaba con una misteriosa alusión a la extrema actividad de la contemplación, con una cita de Catón que no por casualidad se convertiría en uno de los *motto* de *La vida del espíritu*: “Nunca se está más activo que cuando no se hace nada, nunca menos solo que cuando se está solo”. Pero no fue éste el puente entre ambas obras, sino que fue tendido por el azar.

El motivo teórico que condujo a Arendt a escribir la mencionada obra sobre la contemplación fue el problema del mal, en concreto la naturaleza moral y ontológica de los acontecimientos desencadenados por el nazismo, desde la toma del poder por Hitler en Alemania. En *Los orígenes* había recurrido al concepto kantiano de mal radical, cuya nota más destacada es que aquello que cae bajo su forma no se puede comprender ni perdonar. Al examinar en la CH la institución del perdón y su función política desde el punto de vista de la fragilidad de la acción, no pudo por menos que mirar de reojo hacia el problema político de lo imperdonable (el mal radical) y escribir: “Es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco”, (CH, 317). La conclusión era deprimente pero inevitable: había acontecimientos que podían destruir el espacio de la acción porque “trascienden la esfera de los asuntos humanos”, (Ibid.).

²⁶ *La vida del espíritu*, op. cit., p. 113.

Fue el juicio de Eichmann lo que llevó a Arendt a cambiar su interpretación sobre la categoría bajo la que había que pensar el mal totalitario. Y concluyó que no era “radical” sino “banal”.

Aparte de los quebraderos de cabeza que esa novedad trajo a la vida de Arendt, le proporcionó un nuevo campo de investigación: la articulación entre la acción y el pensamiento dependía de una actividad intelectual que Kant había sido el primero en investigar: el juicio, aquello de lo que carecía Eichmann, y que le había convertido en agente de un mal que apenas se podía pensar.

José Lasaga Medina
Catedrático de Filosofía
I.E.S. “Lope de Vega”
Fundación “José Ortega y Gasset”
jlasaga@encina.cnice.mecd.es

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 28 Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas. Estudio de las Quintas Objeciones* (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*. (1996)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.

- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*. Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)

- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá*. (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls*. (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico*. (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés(2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX*. (2003)