

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX
Julio-Diciembre 2023
Número 76

SUMARIO

PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)

Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura III-VI

SECCIÓN MONOGRÁFICA

Francisco León Florido

El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura 443-460

Francisco Javier Rubio Hípola

La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna 461-482

Manuel Lázaro Pulido

La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica 483-509

David Torrijos Castrillejo

Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia 511-536

Ivan Macut

Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann 537-556

Vicente Llamas Roig

*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* 557-593

José Antonio García-Lorente

El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón 595-618

SECCIÓN MISCELÁNEA

Gloria Silvana Elías

Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista 619-635

Valentín Fernández Polanco

La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico 637-653

Pedro Riquelme Oliva

Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II.. 655-675

NOTAS Y COMENTARIOS

Lilía Irlanda Villegas Salas

Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy 677-697

María de la Luz Poblete Corona

Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura 699-705

BIBLIOGRAFÍA 707-752

LIBROS RECIBIDOS 753-754

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX 755-758

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

LA DIÁSPORA METAFÍSICA: EPÍGONOS DEL $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ Y FISIONOMÍA DEL TERROR

THE METAPHYSICAL DIASPORA: EPIGONES OF THE $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ AND PHYSIOGNOMY OF TERROR

VICENTE LLAMAS ROIG
Instituto Teológico de Murcia OFM
vllamasroig@gmail.com
Orcid: 0000-0003-4830-3003

Recibido 18 de abril de 2023 / Aceptado 3 de mayo de 2023

Resumen: El olvido del $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ abre el $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ custodio del absoluto, peligro que acecha al hombre prometeico desde la apropiación del *fuego divino*. Roto el recipiente ovoide que sea la *Vernunftwesen*, espejismo retentivo del poder devastador de lo incondicionado, éste se derrama, anegando la razón misma. Si el sueño de la razón engendra monstruos y su insomnio genera $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ para confinarlos, el delirio de una incauta razón ensimismada que soporta en sí el peso informe del absoluto, huérfana de ilusorios *entia rationis* que contengan su violenta inmanencia, desemboca, a menudo, en el Terror. Dos episodios dramáticos sacuden la escena europea en plena hegemonía burguesa: el Terror jacobino empaña la era secular del yo, ligado a la desquiciada lógica homicida del espíritu absoluto, pretensión de superación de toda dualidad. El Terror ario, incubado en el pacto fáustico de *vida fría*, concita la árida semántica del horror que deformará el semblante humano, disolviéndolo en pálidos existenciaris (óptica tanática de un *Dasein* demente). Este ensayo asomará a sus cauces, escarbando en los derrubios del nómeno.

Palabras clave: Nómeno; Razón; Terror; Espíritu absoluto.

Abstract: The oblivion of $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ opens the custodian $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ of the absolute, a peril that haunts the Promethean man since the theft of divine fire (defying the gods by stealing fire and giving it to humanity in a form of civilization-technology). Broken the ovoid vessel, this being the *Vernunftwesen*, a retentive illusion of the lethal power irradiated by the absolute, it spills over, drowning reason itself. If *the dream of reason produces monsters* and its insomnia engenders $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, deceptive traps to confine them, the delirium of a self-absorbed reason, supporting within itself the shapeless weight of the absolute, orphaned by ghostly *entia rationis* in order to contain its violent immanence, often ends in the Terror. Two dramatic episodes shake the European scene during the bourgeois hegemony: the Jacobin Reign of Terror (*la Terreur*, and its subsequent period: *White Terror*, the Thermidorian Reaction that takes power after the discredit and fall of Robespierre in July 1794) tarnishes the secular *age of the self*, linked to the demented homicidal logic of the absolute spirit, claiming to overcome any duality. The Aryan Terror, gestated in the Faustian pact of *cold life*, unleashes the injurious semantics of horror that tear apart the human being, destructuring it in pale determinants of existence (the thanatic ontic of a deranged *Dasein*). This essay is to explore its paths, digging into the debris of the $\nu\omicron\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.

Keywords: *Noumenon*; Reason; Terror; Absolute spirit.

1. *Lógos* bifacial: utopía trascendental y razón técnica

La pérdida de bifacialidad del *lógos* por declinación del ideal transcendente puede degenerar en la *apatridia*, forma de alienación tan grave (disolutiva del yo) como la que aquejara al hombre medio, acosado por la corriente de *ello* colectivo o sacudido por episodios más dramáticos bajo un fatídico signo común: el Terror.

Encontrada en el marco y contenido social del pensamiento o en interrelación con la instancia material-económica, como presume la Escuela de Frankfurt, una *teoría crítica* debe sortear la deriva ideológica de la dinámica social desde su propia fuerza autocrítica, atendiendo a la estrecha relación entre pensamiento y acción, entre una razón teórica directiva del entendimiento (el *entendimiento sin la guía de otro* —*ad alienum*: alienación— que ha superado la autoculpable *minoría de edad*) y una razón práctica que aspira a fines últimos a la luz de ideales trascendentes de profundo arraigo individual, no una simple razón instrumental agotada en los medios. La razón que presenta la Escuela, auto-realizada socialmente en la historia como horizonte de progresiva liberación del hombre, es potestad que se afana en preservar a ultranza la interna racionalidad precisamente en la relación dialéctica con la historia, pero conciliada con la naturaleza (pulso dialéctico entre las conjuras naturales que amenazan el bienestar humano y la conveniencia de dominio técnico sobre la naturaleza para atenuarlas o prevenirlas, entre la opresiva anonimidad del individuo, las obligaciones a que le expone la sociedad, y la exigencia de racionalidad de la realidad social), razón compelida a ofrecer el fundamento adecuado a una organización represiva de la sociedad y al dominio técnico de la naturaleza.

El proceso emancipatorio iniciado en el siglo XVIII está regido por una razón ilustrada en pugna por la aniquilación del animismo y la desmitologización de la cosmovisión, un conocimiento articulado en categorías, no estancado en narraciones enervadas por imágenes y figuraciones antropomórficas que proyecten en la naturaleza una borrosa subjetividad preponderante, saber conceptual que unifica por abstracción, marcado formalmente por la apariencia de identidad (unificación de multiplicidad sensible bajo la identidad que procura el concepto, asentada en la negación: la identidad ideal niega el carácter real de la diferencia, abriendo una fisura entre la cosa en sí y su representación, *origen no conceptual del concepto* cuya

génesis apunta al dominio de la naturaleza¹). La *razón ordenadora* huye de las potencias míticas, lucha contra el *ello* latente, modera sus instintos; en ese clima de división, de «violencia tanto contra la naturaleza en sí misma como contra la naturaleza exterior, castiga a su corazón, forzándolo a la paciencia y prohibiéndole, en aras del futuro, el presente inmediato»². *Sacrificio, renuncia y represión*, momentos cruciales en la emancipación del espíritu, serían los signos en la gestación del *yo idéntico*, fruto del *imperio de la naturaleza interna del hombre*. Lejos del clan y el cuerpo mítico matricial que le diera unidad orgánica, Odiseo conquista su individualidad, afirmándose en la anonadación (οὔτις: *ninguno* de los hombres subyugados, *ninguno* ya de los aqueos sometidos a divinas veleidades que acudieran a Troya), omisión de un nombre bajo el que los dioses pudieran hallarle³: la Ὀδύσσεια es κάθαρσις, descenso al tejido psíquico profundo, más allá de dioses y monstruos; μεταμόρφωσις que resarce al «*sí mismo*» en el que el sacrificio se internaliza y la astucia revela la incipiente instrumentalidad de la razón, estratagemas aptas para el sondeo de posibilidades de beneficio en la interacción racional concebida como intercambio. Embrional *Homo oeconomicus* en la épica homérica.

Asistida por las ciencias empíricas y el positivismo, aferrada a la identidad que prodiga el concepto y a la abstracción como principio de generalización epistemológica o de unificación de la heterogeneidad singular, la razón ilustrada repudia el mito en la explicación natural, guía a la técnica para la explotación y control racional de la naturaleza y persigue la realización de la libertad, esto es, el ejercicio crítico-negativo de la razón tendría carácter progresivo, pero el impacto incontrovertible de la creciente industrialización, resultado del gradual proceso ilustrado, acaba imponiendo un extendido irracionalismo destructivo hasta la absorción del *lógos* por la *téchne*. Abducido, el *lógos* vaga a través de la penumbra que la técnica le depara como un espíritu cautivo, sonámbulo, transido de una honda nostalgia del abatido nóumeno: el *lógos* monofacial sucumbe al desencanto ...

¹ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1992), 20.

² Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1994), 101.

³ Vicente Llamas, *El lógos bifacial. Las sendas de Éros y Thánatos* (Madrid: Sindéresis, 2015), 23-29.

Escribir al menos para eternizar algo: un amor, un acto de heroísmo, un éxtasis. Acceder a lo absoluto⁴.

Desvanecida la ilusión de lo incondicionado. Premonitoria la visión apocalíptica de Sábato: rupturas, confusión, inversión o degradación en la vida contemporánea, la diálisis humana y el desdoblamiento en espectros psicológicos como sucede en los *Self Seers II* de Schiele. Abbadón el deicida se vuelve siervo. Prometeo, fugitivo del Olimpo, cegado por el fuego del carro de Helios, es víctima de su propio rebeldía, con un agravante: la díscola razón crítico-negativa surgida de la Ilustración, aquella razón práctica que estableciera elevados fines amparada en excelsos ideales éticos, procediendo imperativamente sobre el 'ἔργον (*razón objetiva* la designa Horkheimer), deviene razón técnico-instrumental por reducción de la racionalidad a adecuada relación de estrategias y objetivos, sustraída a la virtud de las *Vernunftwesen*, limitada a la afirmación de *lo dado* aun en sus tonalidades irracionales (la *razón unidimensional* que sancionara Marcuse), un *lógos* ajeno a la sombra errante de *Thánatos*, reticente al hallazgo de desajustes, no combativo de antagonismos sociales en la irracionalidad que pudiera sustentarlos, resignado a aspectos negativos que detecta sin rechazo en la realidad. Un *lógos* que no se interroga sobre la racionalidad de los objetivos en sí mismos, asumiéndola por su servicio al interés auto-conservador del sujeto (*racionalidad subjetiva de fines*). Frustrada la función liberadora de la razón ilustrada en su servidumbre a la técnica, una suerte de *razón identificante* contrae al individuo a su ser genérico, elemento estadístico, reificado el espíritu por pérdida de inalienable personalidad⁵, desvaída la relación del sujeto contingente consigo mismo, también la relación interpersonal, cosificada la sociedad en su conjunto.

La generalización de la vocación de dominio racional que impulsara al mito y a la Ilustración (control de la naturaleza para la autonomía radical del sujeto) alberga el germen mismo de la irracionalidad, la más ciega naturalización del espíritu opresor emergido del mito, semilla de su propia corrupción, la deriva trófica del nómeno que anuncia a la incognoscible ensidad, revocación de la dimensión inaprehensible de las cosas auspiciada en la ilusión de lo incondicionado. El fin de la utopía transcendental: «la industria

⁴ Ernesto Sábato, *Abbadón el Exterminador* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975), 15.

⁵ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 53.

cultural muestra la regresión de la Ilustración a ideología»⁶, el eclipse de la profesión de universalidad por la inercia suicida de la globalidad, nueva fórmula de colectivismo y uniformización de expresiones de ser y acción.

La negación como principio constitutivamente discriminador en el plano gnoseológico desafía la racionalidad técnico-instrumental. Si «el dominio en la esfera del concepto se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad»⁷, la negación abocará a la claudicación en la inmanencia, la nuda existencia como *factum essendi*, repetición calificada en que la ley fenoménica sustituye al ciclo mítico. El positivismo acrítico restaura la mitología, hacia ella redirige a la Ilustración. La reimplantada alienación invita, a un tiempo, a la redinamización de la subjetividad empírica en su intrínseca condición somática de *ser doliente* (el *ello* no ha de ser severamente reprendido, apagado su vital destello, sólo destronado, depuesta su hegemonía), y a la recuperación de la bifacialidad por una razón que solamente dispone de sus propios cauces y creaciones, su alquimia transcendental, para escapar del secuestro técnico.

Una razón autónoma en su faceta práctica es una razón que se alza sobre la naturaleza, la sociedad y la técnica por la fuerza de sus ideaciones, *entia rationis* con la atractiva virtud directiva de incondicionados que sobreponen la voluntad y aspiraciones humanas a un utópico reino de fines trascendentes, mas no extrínsecos al orden racional como los de una ética material, una razón que hace valer su talante universalista en esa comisión regente. «La ciencia misma no tiene ninguna conciencia de sí; es un instrumento»⁸, y aun cuando la Ilustración emplazase la verdad en el sistema científico y los principios del conocimiento hayan de dibujar la arquitectura de la razón, más allá del carácter asistemático que la Escuela de Frankfurt les atribuye⁹ por la tendencia del *pensamiento identificador* a procesar la realidad en conceptos, la razón práctica y sus postulados dictan la fisionomía del sujeto moral que se otorga a sí la ley, obrando por deber. La aséptica razón formalista, hueca en su matriz, reprobada por Horkheimer y Adorno, obstructiva del ser material, heterónimo, contrario a la *apatía* kantiana que parece insinuar un ser insolidario e inmune a la compasión, no es la razón bifacial que alienta el nómeno forjando una ética cuyos contenidos no sean establecidos por la experiencia, capaz de ofrecer principios estrictamente universales, alejada

⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 56.

⁷ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 69.

⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 132.

⁹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 129.

de preceptos hipotéticos. La ética formal no ha de ser una moral empírica o consuetudinaria, encallada en juicios *a posteriori* generalizadores de la experiencia (costumbre), y su vacío de contenido responde a la repulsión de fines supremos extraños a su propia gestación. Esa ética del *Sollen* no es la fría caligrafía del pietismo, antes bien, previene de la masiva cosificación de los individuos y de los peligros de la desviación del carácter absoluto de las ilusiones racionales a la misma razón. Es función primordial del *Vernunftwesen*, el ente de razón pura, soportar la árida carga del absoluto, protegiendo a aquella de su infausta pulsión, abierta la senda estética que permita al hombre reencontrarse con la naturaleza.

El absoluto palpita en recipientes estancos, cuando la idea de razón es devastada, desgarrada su membrana, el supremo «*ad se*» escapa, deslizándose como una sombra que invade la propia razón, repeliendo la vida, arrasando los demás *Vernunftwesen*. El *gusano invisible* que horada la noche, remontando la *aullante tormenta*, devora a la rosa¹⁰. La ensidad es asumida por la razón (*Vernunft an sich*), sobre ésta, no sobre sus criaturas, recae el nocivo peso del absoluto. Ningún *ens rationis* queda ya en la hosca y desolada región a la que ha sido arrojada: razón desnuda, la obscena gravedad del absoluto deforma su rostro, y bajo el sacrificio a lo absoluto de la razón surge un abismo, una estación opaca de la que ha sido expulsado lo vivo. El absoluto desborda al entendimiento, absorbo en el fenómeno de ser, susceptible de unificación condicionada. Metainteligible, la unidad de síntesis incondicionada debe permanecer en su cripta porosa (frústula, no sellado sarcófago, que permita la secreción de mucílago y la eliminación de mucositos, dos valvas y bandas silíceas de cintura en la cubierta de polisacáridos: epiteca de paralogismo transcendental e hipoteca de inferencia dialéctica antinomial confluyen en el ideal de razón pura; el extrusoma es luz tamizada, no desecha, del nómeno irradiando el érgon, «la vida activa del elemento que tiene un principio racional»¹¹), cautivo contenido de una interna figuración racional. Derramado el absoluto, inunda a la razón, la desfigura, oponiéndose a sus rasgos más incisivamente que una inquietante confidencia o la erosiva punción de una obsesión.

¹⁰ William Blake, «The Sick Rose», en *Songs of Innocence and of Experience: Shewing the Two Contrary States of the Human Soul, 1789-1794* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1098a (Madrid: Gredos, 1988).

Las ideas de razón (herméticos receptáculos de lo incondicionado) resguardan a ésta de la amenaza potencial del absoluto que custodian como las glándulas del veneno evitan que la ponzoñosa linfa se vuelva contra el áspid. El absoluto debe ser interno a la razón, una idea endógena, preso en un producto de génesis racional, no la razón en sí. La ensidad es figuración racional transinteligible de la cosa, no faceta ontológica de la misma yuxtapuesta a su dimensión fenoménica, secreta onticidad que subsidie su representabilidad o empírica objetividad (*ob-yacere*). No hay dicotomía ontológica: *res ante considerationem intellectus* (*res ad alium* —presencia intuida *ut existens-*) / *res in se* (*ad se*), la segunda es una ilusión racional, despunta el absoluto como *fictum rationis*, sin fundamento *in re* (posibilidad lógica de los *vooúμενα*, sin aptitud al ser extrasubjetivo, imposibilidad real): la incognoscibilidad los margina del entendimiento (ininteligibles por falta de objetividad sensible; *concebibles*, no según *conceptos* puros de entendimiento mediante los que el objeto de intuición empírica se haga inteligible, sino según *conceptos* puros de razón), lejos de la convención suareciana del *esse obiective tantum in intellectu*, tampoco *fundatur in libidine* como pretende Gredt o caprichos de la voluntad (*ens fictum* spinoziano), sino *inevitable* o necesariamente irreales (la necesaria irrealidad del *ens rationis* clásico entraña imposibilidad de ser *sensu* absoluto por genética inaptitud existencial; en la visión kantiana, sólo imposibilidad de ser objeto de experiencia, la orfandad de correspondencia de sensación alguna no obsta la *lícita* e *ineludible* aceptación de las cosas en sí mismas). La incondicionada ensidad en su nula objetividad intuitiva es éticamente provechosa, la transposición de la ensidad a la razón la distorsiona, marginándola de sí misma. Derruidos los *entia rationis* que retienen las aporéticas posiciones absolutas, la razón, a merced de su propia ensidad, no halla ya *vooúμενα* en su seno sobre los que asentar moral alguna.

La ensidad exilia a la cosa del dominio fenómeno-epistemológico como una condición límite. La *Ding-an-sich* (\neq *vooúμεvov*) es límite de convergencia metaepistémica, netamente ideal (codominio de la *Vernunft*), de la serie completa de manifestaciones, no cota cognitiva superior (contradominio del *Verstand*) como pueda ser la unidad condicionada de síntesis conceptual (el límite queda fuera del campo de variabilidad de la función):

El radio de convergencia del dominio existencial de una función se va aproximando al punto de acumulación, aun cuando éste no perteneciera a ese dominio, acercando la función al límite (en un espacio euclídeo, el límite es la clase de conjuntos abiertos inducida por la métrica adoptada). Antecedente: Leibniz, el límite del espectro integral de verdades de hecho

referidas a un sujeto prefigurado que se elonga transcendentemente ($n \rightarrow \infty$) sería verdad de razón para tal sujeto. Llevado transcendentemente un sujeto al límite de las razones de conveniencia fáctica de un predicado, éste le convendría esencialmente. La condición suficiente, en el infinito, se torna razón necesaria, o una verdad de hecho *ad infinitum* se convertiría en verdad esencial.

Si el límite está fuera del codominio de la función convergente o divergente, cota inferior o superior de aquella, la fuga al límite de la razón para ensificarse la sitúa más allá de sí misma. Los fantasmas de razón que cifran lo incondicionado son *voóμενα*, criaturas puras de *Vernunft*. Revertida en la razón la cláusula de absoluto, la tornará fantasma de sí: la razón absoluta es el fantasma de una razón que ha perecido, oprimida bajo el peso del absoluto, infectada por la savia de los *voóμενα* derramados.

La serie completa de *condiciones subordinadas entre sí* que agota ontológicamente a la cosa en su objetividad (empírica obyacencia ante *Verstand*) es, en su totalidad, incondicionada, apuntando a la ensidad como límite racional. El movimiento reductivo (prosilogístico) tiende a una unidad - límite suprema (idea de razón, inútil para el conocimiento de objetos trascendentes). Como ocurre con los incondicionados de síntesis categórica de un sujeto, síntesis hipotética de los miembros de una serie y disyuntiva de las partes de un sistema, la incondicionalidad aplicada a la razón la aislaría, retroalimentándola, cerrada sobre sí o atrapada en sí misma.

La *Ding-an-sich* es la cosa al margen de su representabilidad sensible, no obyacente en un ensimismamiento ajeno al espacio-tiempo, la *Vernunft-an-sich* sería la razón incondicionada, no expuesta a su propia vigilia crítico-analítica, razón autocrática abismada en su gravedad en una delirante espiral de asedio y consunción. La *Vernunft* se vuelve sobre sí para asumir la incondicionalidad de sus propias creaciones, se inviste a sí de absoluto, y puesto que la ensidad es motivo *intra rationem* (*ser-en-sí = ens rationis*), al ser asimilada auto-posición de la razón la desmarca de sí misma en una febril orgía de llamas sobre llamas, mapas de aflicción, vestales farsantes, fantasmas que hurgan en la distancia vacía de lo que *ha sido*, fijos los ojos en la nada.

La razón ilustrada deviene razón técnica, víctima de la exagerada fe depositada en la felicidad terrena y el progreso industrial. Contemporáneamente, la técnica, provisorio calificador de la razón, se vuelve sobre su sujeto fagocitándolo, inaugurando la era del *ello*. El relieve cognitivo de los sentidos, canales primarios de experiencia, el signo acusadamente empirista de la razón ilustrada, propiciarían, a la postre, una lenta pero sostenida hipertrofia

del *ello*, matriz psíquica de vida sensible. El yo que preside la era moderna será reducido a máscara morfológica de una furtiva sintaxis ilúdica. El yo empírico del idealismo postkantiano, de hecho, exhibe profusas impregnaciones ilúdicas que convocan, tras la metabiosis *noetón - epistema* → nóúmeno, a la trofización de éste (metábasis irracional del *ens rationis*).

El *lógos* bifacial que ha superado la *minoría de edad* es sustituto nato del *noûs* bifacial, complemento natural del *noûs* amétrope que ha revelado el defecto congénito de visión (epistemológica) *supra mundum sensibilem*. El *noûs* amétrope mira, en su alienada faz *ad supra*, más allá del *cielo estrellado* a través de una lente, la metafísica, que falsea su campo objetivo, reemplazándolo por una constelación de ilusiones ópticas. El *noûs* monofacial asiste a una danza de apariencias, su faz *ad supra* sólo contempla el *cielo estrellado*, bajo la misma clave epistémica que le guía en el mundo sublunar, centrado en el fenómeno de ser, el relevo de la *facies ad supra* del *lógos* le permite avanzar *más allá* del cielo estrellado, ya no epistémicamente (no es la faz del *noûs* la que asoma *ad supra*, es la del *lógos*), sino idealmente, discurriendo sobre *entia rationis*, unidades de síntesis meta-empírica, impelido en su mirada *intra se* por la misma calidad de entidades que le reclaman *supra se*: la ley moral obra dentro del sujeto ... *Der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Ich sehe sie beide vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.*

2. Terror jacobino: impotencia de la metafísica ante «la justicia rápida, severa e inflexible» de la *Vernunft an sich*

El Comité de Salvación Pública restablece el estado de excepción en 1793 y la facción que instaura el Terror asalta la escena principal. Atrás la comuna insurreccional de París, el restaurado tribunal criminal, investido de autoridad por la Convención, se erige en instrumento de la estrategia jacobina de terror y represión contra los adversarios políticos durante el período convencional. Bajo la máscara de la «justicia severa», la ira jacobina expande su ilimitada jurisdicción: ejecuciones en masa sin la menor indulgencia en prevención de atentados a la libertad y admoniciones, internas o externas, a la unidad e indivisibilidad de la república (guerra civil en la región de Vendée, conspiraciones monárquicas, neutralización de confabulados nostálgicos del pasado absolutista ...). La «teoría del gobierno revolucionario» era muy simple para *El Incorruptible*: el gobierno constitucional se ocupa de

la libertad civil, protegiendo a los ciudadanos de los abusos del poder comunal, mientras que el revolucionario lo hace de la libertad pública, obligado a defenderse en este régimen el propio poder público de las facciones sediciosas. «El gobierno revolucionario debe a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; a los enemigos del pueblo no les debe sino la muerte». El terror se convierte así en el despiadado ejercicio colectivo (comisarios delegados en misiones provinciales) de la *Virtud*, una acción drástica encaminada a salvaguardar la república democrática de intrigas de insurgentes legitimistas y expatriados contrarrevolucionarios. La radical propuesta republicana de Robespierre asumía los valores ilustrados, con un sistema administrativo centralista y una sesgada concesión teísta contraria al credo de los sectores antirreligiosos. Los resortes del gobierno popular, virtud y terror, eran activados.

Víctima de la conjura de girondinos no confesos y de quienes clamaban venganza por la muerte de tantos hebertistas tras procesos expeditivos de carácter sumario incoados contra ellos bajo sospecha de ánimo contrarrevolucionario, el furor republicano se ahogó en una fosa común del cementerio de Errancis: la reacción de Termidor pondría fin al delirio populista del Comité de Salvación, pero con él prosperaba un ideal burgués que, más allá de precipitar la desmembración de la nobleza y diezmar estamentalmente al clero, sentando las bases de erradicación del latifundio (la reforma agraria promovida por los jacobinos y acelerada por su régimen de Terror sería el primer paso hacia una nueva economía agro-industrial), contribuiría vivamente a la inmanencia del éschaton y al desahucio axionómico del nóumeno.

Si la Revolución hubo de representar el triunfo de la razón —alega Hegel—, la culminación de su soberanía sobre la realidad (la verdadera realidad es la que satisface a la razón y consume sus fines), si su propósito hubiese sido la concertación racional de la vida social y el principio de subjetividad bajo el sentido que conceda la libertad (*saberse libre* conlleva para el espíritu, por correlación onto-gnoseológica, *serlo*), la experiencia del Terror exacerbó el principio subjetivo de libertad. En la forma de «virtud subjetiva» (una *virtud impotente, sin terror*) y como «voluntad interna», la tiranía del horror impuso su demiurgia, sin equilibrio fáctico entre los polos conjugados (organización socio-política y libertad individual, abocados a la disolución de uno en otro) que preservase la libertad objetiva y la vida del espíritu.

El laborioso análisis de Hegel es inconcluyente. La unidad de «lo justo en sí» frente a la variedad ineluctable de fundamentos jurídicos delata una contradicción que provocaría la huida del espíritu, conscien-

te de ella, hacia sí mismo, por inviable fidelidad a través del derecho. Esa negatividad abre la senda de la moralidad: la voluntad no ha de ser solamente libre *en sí*, sino especialmente *para sí*. En la esfera moral, la voluntad se determina internamente a sí misma con intención unificadora referida al contenido concreto del sujeto (carácter formal de la intención) en oposición a la abstracción del bien como fin. Si el pulso entre la *buena conciencia* y el mal que habita en la *subjetividad moral* hubiera de salvarse por la *verdad total* en el ámbito de una razón bifacial, teórica y práctica, el nexo (nouménico) entre una y otra faceta no ha de ser cercenado, pues el fundamento ontológico para la superación de la moralidad o el tránsito a la *eticidad* («concepto de la libertad que ha llegado a ser el mundo existente —*Vorhandenen*— y la naturaleza de la autoconciencia»¹²) no disocia la universalidad de sus determinaciones concretas: la estructuración social de necesidades en la revolución olvidó a la persona para atender al individuo en su hábito civil.

La conjunción de intereses particulares y medios técnicos habría conducido —observa con intempestiva agudeza Hegel, sin reparar en el funesto influjo de la orfandad de ideal transcendente— a una «indeterminada multiplicación y especificación de necesidades, medios y placeres»¹³. Un abanico de necesidades suplentes de la vacante nouménica cuyo efecto se acentuará en la sintaxis biófaga del *ello*. La relación dialéctica establecida entre la satisfacción de necesidades del individuo y las del resto de la sociedad, opuesta a la abstracta universalidad de la *igualdad formal* («igualdad abstracta y vacía» frente a la irreductible diversidad de intereses y habilidades individuales en su orientación externa, circunstancias fortuitas u otros factores incidentes en la desigualdad natural) se aparta de la tensión que el nómeno genera en el seno de la razón práctica, tensión que ésta soporta en su autonomía formal de lo fenoménico, degenerando eventualmente en estadios de Terror sin llegar a configurar sistemas particulares de necesidades.

La transición de la herramienta (medio de elevación racional de la subjetividad del trabajo) a la máquina (agente extrínseco que acabará independizándose del hombre para esclavizarlo) habría contribuido a la articulación estamental de la conciencia (clarividente el filósofo de Wurtemberg, su profecía de deshumanización del trabajo por la técnica)

¹² Georg Wilhelm F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (Madrid: Tecnos, 2017), § 142.

¹³ Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 195.

y la reconducción del espíritu objetivo a una difusa manifestación unitaria en la sociedad civil burguesa, la regeneración estatal de la unidad particular - universal, no habría de ser fruto de consenso entre estamentos (*Stände*), antes bien, demandaría la mediación de la razón, no una razón objetivada que pueda incurrir en la falacia estatalista como fórmula de suprema realización del espíritu (el cometido de la filosofía sería, a juicio de Hegel, no la estructuración del estado, sino la revelación de su racionalidad), aún en su diferenciación de una actitud política ordenada a una precisa praxis, o más radicalmente, en el confiado ensueño de la unidad nacional, expresión totalitaria de la razón. La sombra del concepto - límite como *Vernunftwesen* acecha al panlogismo hegeliano: la univocidad del espíritu totalizante que abarcase el despliegue de las múltiples formas en que la universalidad de la libertad se funde con la actividad no mancillada de cada *para-sí*, integradas las eficientes individualidades, a su vez, en el todo cual partes del *producto social común*, tropieza con las limitaciones del propio pensamiento como realidad.

Ciertamente, la utópica realización de la libertad por criba de trazas de arbitrariedad, la liberación del individuo de toda vinculación sensible, inmediata y natural que depurase el ejercicio efectivo de la libertad de faltas a la *eticidad*, sería el conducto del espíritu humano hacia la universalidad social, pero si ha de ser la *Gesetz* objetivación de «lo justo en sí» en el pensamiento, sin el auxilio de un ideal externo a la positividad formal de la ley, a su material subsunción en la vida cotidiana, si el mismo estado en su racionalidad, no la interna racionalidad del sujeto singular guiada por unidades de síntesis trascendental (más que los tibios códigos de inmanencia), ha de ser el vector común en el ciclo dialéctico «derecho → moralidad → eticidad», su «benéfica» tutela en ausencia de ideales prácticos que operen como íntimas convicciones personales, suplantadas por necesidades sistémicas dimanadas de ese núcleo expelente que se arroga la titularidad de fiel guardián de la libertad individual, más incisivamente, de *efectiva realización de la Idea ética* (unidad *Begriff - Realität*) por perfecta conjunción de la esencia interna y su apariencia exterior (el espíritu ético, en cuanto voluntad sustantiva. El estado tendría consistencia inmediata en su relieve ético y existencia mediata en la conciencia de sí del individuo, que alcanzaría la libertad sustancial en los fines y resultados de su actividad), acabará por eclipsar la dignidad ética de la persona, reducida a la desnudez ontológica del sujeto arropado en el cómodo indumento civil, a merced de un estado que ignora la inexcusable *ultima solitudo*, perseverante en el rescate del individuo, casi con ánimo redentor (vector del éschaton), de la universalidad ineficaz de una subjetivi-

dad transcendental para absorberlo en la encarnación objetiva de un espíritu que escasamente halla en él personalidad jurídica (variante contemporánea de esa falsa universalidad sería la ciudadanía global): un marco de acción civil regido por la versátil e implosiva ética del consenso concitada por el invasivo relativismo (legitimación de la coacción: la violencia como *ultima ratio*). Un espacio social de intersubjetividad despejado de inocuas fantasías transcendentales que, sin embargo, genera voluntades letárgicas, en lugar de un ámbito de interacción personal desde la íntima pulsión de transcendencia de conciencias esforzadas que se elevan sobre la condición ontológica singular por libre adhesión a valores perdurables. La universalidad del sujeto autónomo en pleno uso de su potestad racional cede a la globalidad del ciudadano sumido en dinámicas uniformes de resultados, ocio, consumo y cultura atomizada, dinámicas de uniformidad que drenan en fosas comunes sin epitafios: el sujeto transcendental se hundió, con la densidad del hierro, en las zonas abisales del pasado; una estridente multitud de sujetos empíricos flota ahora en el crepúsculo, con la levedad que les procura el preeminente espesor del tejido peridérmico, revestimiento de cuerpos vegetativos con crecimiento secundario que protege de daños mecánicos, de insectos y herbívoros, sonámbulos transeúntes de ciudades que se marchitan en la opulencia.

El anhelo hegeliano de superación de la finitud del entendimiento (hiato epistemológico concepto - intuición) en aras de una razón y un saber absolutos, y de la dualidad práctica libertad - naturaleza en provecho de postulados que subrayen la realidad del bien supremo para la unificación de felicidad y moralidad, tendría como base el rechazo del enfoque kantiano, enfático en la subjetividad transcendental y el juicio teleológico, objetiva finalidad interna de la naturaleza, exonerada de causa externa (la unidad de eficiencia —que discurre de las partes al todo— y finalidad —progresión del todo a las partes— hace a estas formas de causalidad deficientes en sí mismas para dar cuenta del efecto; la causa estaría en la cosa misma, no atribuible a ningún ser externo, natural o racional, trazada una nítida frontera entre finalidades práctica y natural. En la causalidad que invoca el juicio teleológico, el entendimiento arquetípico no anidaría en el ser material ni lo asila sustrato inteligible, ninguna intencionalidad en la naturaleza más allá de ella misma¹⁴). En este contexto se gestaría la

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Kant's Gesammelte Schriften*, Band 5, ed. por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: G. Reimer, 1913), §65, 375; §68, 382-383..

imagen del *intuitiver Verstand*, aquel en el que concuerdan posibilidad y existencia, concepto e intuición, inmanencia del concepto al objeto que servirá a Hegel para interpretar la causalidad original del juicio teleológico como identidad de mecanismo y finalidad (¿teleonomía? ¿Objetividad en la naturaleza? ¿Estructuras que poseen la propiedad de preservar el azar en su progresivo refinamiento?), no como causalidad práctica¹⁵, desterrada así toda variedad de extrínseca causalidad finita.

Si el acceso a la verdad absoluta pasa por la finalidad interna, en ella habrá de alcanzarse la unidad positiva de facetas racionales. La consideración de la finalidad intrínseca en su verdad —aduce Hegel— debiera asegurar la consecución del bien o el imperio natural de la ley moral sobre la directriz teórico - técnica que define al mundo, y así, la extensión holística del juicio teleológico como exigencia del conocimiento sistemático del todo fundaría la necesidad del bien. La inmanencia natural de la razón compromete también a las ideas de la razón práctica (residencia de la razón bifacial en la naturaleza), suprimidos entonces sus postulados *qua* postulados (una naturaleza conforme a la razón teórico - práctica no habría de ser sólo la naturaleza del *Verstand*: supeditada la realización del bien a la presencia natural de la razón, su consumación no requerirá de postulados morales si la naturaleza es en sí misma sede racional, de hecho, la teleología interna estaría orientada a la efectividad de la libertad humana: la concepción de la naturaleza como sistema de fines lleva implícita su dirección al fin moral, directriz naturante abocada a la prosecución del bien supremo (acertada, en este caso, la crítica hegeliana), pero el valor subjetivo atribuido por Kant a la finalidad de la naturaleza como principio transcendental del juicio reflexivo únicamente secundaría la posibilidad de la acción libre en el ámbito natural, no avalado el beneficio del bien supremo, éste no puede ser confiado a la naturaleza como constelación de fines que garantizase por sí misma su realización¹⁶, perdido o no el elemento especulativo por desposesión de la verdad de la unidad de lo particular con el entendimiento o con lo universal en ge-

¹⁵ Georg Wilhelm F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Band 20, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, ed. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 380.

¹⁶ Felipe M. Marzoa, *Desconocida raíz común* (Barcelona: Visor, 1987). La solución a la dualidad en la *Crítica del Juicio* sería, para Marzoa, la adecuación de la naturaleza en sí misma a la razón: una naturaleza *naturata* se insinúa producto racional.

neral¹⁷, la escisión concepto / realidad se prolonga *más allá* del terreno discursivo de la causalidad eficiente, debiendo recurrir a la analogía para explicar la finalidad immanente, remontado ese «más allá» al que traslada el finalismo externo que pudiera entrañar la razón práctica¹⁸. La determinación finalista —contra la censura hegeliana— no es principio de juicio pertinente al *Verstand*, excede la relación de fin y medio (alejándose, por consiguiente, de la semántica del Terror), la relación entre subjetividad y objetividad, aun cuando el fin sea una hipotética *causa que exista y sea activa solo como representación*, un principio subjetivo (la finalidad deviene algo pensado por el sujeto finito en tanto pretensión de racionalidad sobrenatural), cumple una perspicua función en la estructura del sujeto transcendental: la reconducción analógica de la causalidad interna a la externa no restituye la potestad efectiva al Dios providente, decanta la unidad de concepto y realidad del lado del pensamiento, de la representación¹⁹, sin conceder a la causa externa oportunidad ontológica, apenas valor metodológico²⁰. Tampoco el Dios de la *Enzyklopädie* (§ 564), que *es* en la medida en que *se conoce a sí mismo*, merece beneplácito, trasunto de la *νόσις νοέσις* hilado con la cartesiana *consequentia mirabilis* que liga *cogitare* y *esse*, un Dios cuyo conocimiento de sí lo contrae a *autoconciencia divina en el hombre*, conocimiento de Dios por el hombre que se desarrolla en el *autoconocimiento del hombre en Dios*.

La inmanencia del concepto al objeto parece remitir «más allá» del objeto apresado en las categorías del entendimiento en curso a su ensidad, de ahí que Kant considere insuficiente el principio de finalidad intrínseca para fundamentar el juicio teleológico²¹: si tal principio acusa la universalidad - conceptualización de la naturaleza en consonancia con la constitución del sujeto transcendental, carecemos de fundamento para la estimación del objeto como fin natural en sí mismo, aun con vigor del juicio estético, que sólo enuncia la adecuación de la representación imaginativa a la forma conceptual en el entendimiento finito (el juicio estético no rebasa la dimensión

¹⁷ Georg Wilhelm F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Madrid: Alianza Universidad, 1997), §56.

¹⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 375..

¹⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 380 [*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* III, 455].

²⁰ André Stanguennec., «La finalité interne de l'organisme de Kant á Hegel: D'une epistemologie critique á une ontologie speculative de la vie», en *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, ed. por H.-F. Fulda y R. P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1990).

²¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 193-194.

fenoménica, su raíz última es el monograma de la imaginación pura, desplazada su unidad al punto medio entre intuición —objeto— y concepto —sujeto— relevante en la libre esquematización de la imaginación, mientras el teleológico asocia un concepto a la representación que no procede del entendimiento —el concepto sería la razón misma de la representación-, insinuada la evasiva ensidad antes en el juicio teleológico que en el estético, en éste la relación entre opuestos no se concibe como invariable exterioridad, sensibilidad e inteligibilidad - espontaneidad intelectual en armónica reciprocidad o mutua referencia que no permite yuxtaponer como independientes extremos externos una sensación y un concepto determinados).

La objetivación de la finalidad sitúa el juicio teleológico en el punto de tensión entre subjetividad y objetividad como solución concertada *Verstand - Vernunft*, no exigua opción de conformidad imaginación - entendimiento, aun cuando acabe por plegar su tesitura objetiva al carácter subjetivo del principio del juicio (en la objetividad del juicio teleológico vislumbrará Hegel el cauce hacia la unidad de naturaleza y razón ansiada por Kant: el universal activo se muestra en el juicio teleológico, diferenciándose a sí en él, mientras la idea de razón persigue una evidencia sensible. El juicio teleológico pretende un *sistema de la naturaleza* y la noción de finalidad implícita señala a la naturaleza como *fin en sí misma*. El juicio estético apenas presume a todo particular universalizable, con una finalidad natural impuesta como principio por el sujeto que únicamente lo es en relación a él, a sus facultades). La cancelación del dualismo razón subjetiva / razón objetiva sería consecuencia de una disquisición de la razón como potencia auto-diferenciadora o auto-objetivadora: la razón constituida en la misma verdad del objeto no podría ya pensarse distinta del concepto del objeto; el entendimiento intuitivo, que no trasciende su propia finitud al reconocer la objetividad de ciertas ideas de razón, será encausado como universal concreto (la interna finalidad conceptualizada no interpela a un entendimiento discursivo, momento de una razón absoluta, sino directamente a ésta. El entendimiento *archetypus* es «la verdadera idea del entendimiento»²²). El rastreo de apoyos empíricos a la racionalidad histórica es vano, el Terror refuta la razón instrumental externa de la providencia. La diagnosis hegeliana sobre la crítica del juicio teleológico denuncia la perpetua oscilación entre unidad y oposición, reflejo de una inepta inepción de la diferencia con prevalencia de rígido dualismo

²² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 381 [Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III, 456].

intrínseco a la razón (práctica: libertad - naturaleza / teórica: concepto - intuición) solícito de un *tertium* externo, transcendente respecto a los opuestos, para su unitaria concordia (la abstracción derivada de su externa disonancia empaña la eficacia de la unificación, toda vez que la finalidad interna es procesada por analogía a la extrínseca: la relación entre concepto - universal y objeto - fin natural se disolvería en la fija exterioridad, reapareciendo el fantasma de la divinidad como postulado que extravía a la razón práctica de la codiciada unidad)²³.

El carácter subjetivo de la finalidad de la naturaleza en el juicio estético delata una «finalidad sin fin» o relativa al sujeto mismo: funcionalmente, el juicio estético revela la condición subjetiva de una actividad judicativa desprovista de concepto («juzgar» suspendido en el vacío conceptual), huérfana de objetividad, que presupone al juicio reflexivo como su principio, no sólo evidencia la *originariedad* del *Urteil* frente a *Verstand* y *Begriff*, una causalidad no conceptual expresada en el sentimiento de placer - displacer (el fin natural que comparece en el teórico juicio teleológico, aun reflexionante, está vinculado, en contraste, a un concepto determinante como causa). El juicio estético dispensa al sujeto de la constrictiva tiranía del concepto, pero la tensión abstracta entre opuestos es máxima en él.

El Terror es el semblante de una razón desfigurada por la sombra del absoluto. El Terror repele la diferencia, busca ávidamente la dualidad para aniquilarla en su compulsión de aparente unidad, sólo aviesa uniformidad inspirada por *noúmena* corrompidos. La ensidad es abolida en aras de la violenta clausura de un espíritu autófago que sobrevive míseramente de noemas vacíos, exuvias de *noúmena* en cuyo interior resuena el eco de una ilusión perdida. Si hay una estética existencialista del Horror, no hay una teleología inmanente del Terror, sintagmas huecos trazan una geografía inversa. La realidad rigurosamente correspondiente a un concepto, el espíritu absoluto, puede acogerlo en su forma inmediata - sensible o en su expresión emocional - representativa, nunca en el orden nocional en que la Idea hallase entero cumplimiento. Esas dos primeras etapas en la toma de conciencia del espíritu por sí mismo, fases en las que aquél conserva su cobertura histórica por conectadas a momentos decisivos de su desarrollo en las formas subjetiva y objetiva, pueden engendrar el Terror.

El material sensible de la Idea en su modo inmediato de captación, procesado bajo alguna clase de significado interno («penetración»: absorción simbólica de «lo otro» por el espíritu autoconsciente), adopta signos

²³ Hegel, *Enciclopedia*, §60.

de irracionalidad. Si la belleza natural refiere la cosa y la artística su representación, si la cosa ingresa en el juicio estético en virtud de su forma y la belleza natural desvela a una naturaleza no mediatizada, el Terror se abre camino en el arte quebrantando la unidad de razón en que consista el juicio. En el Terror cobra dramática transparencia la impotencia del arte como manifestación de la plena profundidad del espíritu por superación de la *διάστασις* entre demarcaciones interna y externa (el espíritu no es lo interno frente a lo externo, sino la profundidad que envuelve a ambos). La dehiscencia de la Idea en su realidad espiritual puede desatar vórtices de Terror por disociación de forma y contenido del espíritu absoluto: la religión es —en la óptica hegeliana— la cristalización del espíritu en un estadio en que contenido (especulativo) y forma (modo de formulación esencialmente representativo) no se han unificado. El *saber* religioso se funda en la representación, un saber predominantemente subjetivo que implanta cierta exterioridad entre material sensible y subjetividad, y es el *hiatum* onto-epistemológico forma-contenido / sujeto-objeto, consecuente al régimen representativo de la oblación, el espacio en que puede medrar el Terror. Las dos eras orgánicas de alienación colectiva, la del *super-yo* y la estación epilógica del *ello*, dominadas respectivamente por el culto religioso que, en sus procelosos motivos teleológicos de fondo no logra reparar la unidad del sujeto y la conciencia de sí, su sentimiento de participación en el absoluto, y el arte, prendido el juicio estético a la semántica neofigurativa del horror, adulteradas las formas canónicas de la vieja devoción, fueron escenarios propicios al Terror. En ninguno de los dos modos la Idea alcanza su ensidad, y es fuera de esa norma que el Terror deshace formas y seca almas, si bien la innovadora misión de la filosofía como recapitulación reflexiva que la razón histórica haga de sí misma sobre un transfondo difusivo de unidades de concreción del espíritu en las que el pensamiento puro haya suplido a la incólume representación (*Vorstellung* → *Begriff*) no cesará de tropezar en su escalada dialéctica con relatos en los que la unificación implica supresión de diferencias (unidad última que excluye la distinción, no la integra o la funda).

El Terror es el fracaso postremo de la filosofía ilustrada por descuido del nóumeno en un idealismo arrebatado que pugna obsesivamente por declarar materialmente absoluta una razón formalmente tal, aunque tildada de finita y limitada en su ejercicio, una filosofía obstinada en dirimir si el juicio estético preserva inoportunamente el dominio del sujeto transcendental y de una tercera figura externa, indefectible trasunto nouménico suyo, o si, por el contrario, dicho juicio logra disolver tal relación por sobreposición

a tensos dualismos. Aberrante testimonio del tenaz empeño en la fusión de una omnívora facultad cognoscitiva, saciada en lo fenoménico, y una razón fugitiva hacia lo incondicionado, que se adivina asequible en un saber absoluto, un conocimiento que reniega de ideales, desprecia la pulsión asintótica de los fantasmas de razón, pretendiendo abarcar la totalidad *qua cognita*, recusando desdeñosamente la impostada vigencia práctica del nómeno que impondría una inaceptable sectorización contraria a la biyección realidad ↔ racionalidad (el carácter dialéctico del «*conocimiento de lo que es en verdad*» no obedecería a su relación originaria con el ser, antes bien, *puesto que la realidad es estructuralmente dialéctica, el conocimiento lo será en tanto momento o dimensión de lo real*: el conocimiento se configura dialécticamente al expresar la naturaleza dialéctica de la realidad): la razón, por su finitud, dejaría desatendido un ámbito de la realidad, incognoscible.

La abrupta escalada de violencia en la Revolución burguesa desnudaría a una vesánica razón que se volviera contra sí misma, o contra el resultado de la germinación de la Idea, consumiendo la libertad conquistada con tantas penurias. En clave dialéctica ternaria: *Tesis* (Revolución - Ser / Idea en sí, vertido a la inmediatez, indeterminación como aspecto abstracto, identidad de ser sin totalidad) / *Antítesis* (Terror subsiguiente - la Idea sale fuera de sí, negándose a sí misma en su exteriorización, negación *de sí en lo otro*, objetivación del espíritu en el Terror, auto-escisión o alienación por negación del momento anterior) / *Síntesis* (estado constitucional que consagra el benévolo poder organizador del gobierno nacional y los ideales revolucionarios de libertad e igualdad: convergencia de niveles ontológicos en el ser real = *ser en sí / para sí*; la Idea - naturaleza se recoge en sí misma, retorna a sí como espíritu, alcanzándose la totalidad por superación de la antítesis).

La espuria inflexión dialéctica supone la auto-expulsión de sí de la razón, consumiendo su logro, exteriorizándose en el horror, la huella de éste incisa en el retorno: el espíritu reintegrado en sí acusa la mancha del Terror en que se objetivó. Cognoscibilidad y racionalidad se funden sin resquicios, ser y pensar confluyen en omnimoda síntesis que salva inadecuadas distinciones en virtud de la cadencia dialéctica y de la imperecedera verdad de un abrumador y sofocante *totum*, real y verdadero como sistema. Los hechos, tal como son dados en modo inmediato a la experiencia, translucen una falsa autonomía, pues son el precipitado o los nodos de una subterránea trama de relaciones en que se agostan ontológicamente las cosas pese a su aparente autarquía individual. Aún la razón histórica, colectiva, emana como relación dialéctica entre racionamientos individuales, comprensible *a posteriori* la sustancia de hechos impredecibles que no parecen

dibujar un ideario de la conciencia, *astucias* de una razón que escapa a su previsible funcionalidad actual pero que se despliega según una suerte de predestinación inaccesible *a priori*. La naturaleza dialéctica de la realidad no deja lugar a la ensidad, la cosa se agota onto-epistemológicamente en un marco indeleble de dinamismo hetero-relacional que la define, sin insondable auto-posición posible, más allá de la que pueda atesorar el espíritu en su omnitud. La razón ha asimilado el carácter incondicionado que imputaran sus criaturas como *Dinge an sich*, y no lastrada por *noúmena*, íntimas figuraciones que la alivian de la luz informe del absoluto, puede abrazar el Terror. El hechizo por el *noetón* como realidad superior que acoge la ensidad del ser y la orfandad del nómeno, producto de deriva transintelectiva de aquel paradigma, la veneración de una razón histriónica que se apodera de la realidad para ejercer su hábito absoluto, han sido históricamente puertas del Terror. La idílica *paz perpetua* pende de la luz del nómeno irradiando sobre la razón práctica: no cabe dualismo ontológico, sólo dual vertiente racional.

Si bien la renuncia kantiana a la verdad de la finalidad interna subroga la teleología histórica a la conjetura existencial de una providencia externa por disyunción de acaecer fáctico e intrínseca racionalidad, a la providencia como expresión de la intra-racionalidad histórica le aguardan oscuros abismos. El Terror es, en suma, la semblanza de un espíritu deformado por la gravedad de su propia incondicionalidad, tenebroso huésped perpetuo, desarraigado, sin οἶκος. Depuesta la ensidad que sustenta a sus creaciones, él mismo se torna criatura ciega, amparada en la corrupción nouménica. Si ha de tener rostro no será otro que la faz deteriorada de la razón intrahistórica, una razón instrumental a merced del oblicuo devenir (la «sustancia» del Terror), no puede ser fin natural.

La apofática teleología del Terror es la hipofanía de un espíritu impuro que bate sus alas en la noche, donde acecha impaciente la mentira y resuena el ritmo atroz de una plenitud adversa, para ceñir el insomnio de miríadas de cuerpos *infielos a la penumbra* cuya desnudez se resuelve en masa como un inmenso sudario; la aparición subyugadora que viene de las profundidades más sombrías de la memoria, con un ansia desvalida, para *henchir ausencias con su desvarío*²⁴. Si el asalto de la ensidad (la *cosa en sí* es incognoscible), indisoluble del conocimiento sistemático del *todo* en la fenomenología hegeliana, insta a la superación del dualismo ancestral, la unidad de causa y efecto como contrarios, la interna finalidad natural traduciría la presencia

²⁴ Jorge Guillén, *Cántico* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000).

del universal concreto o de la unidad diferenciada («*estar-cabe-sí-en-lo-otro*»). El principio del juicio teleológico sería un *concepto activo* que se autodiferencia y autodetermina²⁵, pero no cabe concepto autodeterminante para el Terror por degenerada expresión del espíritu objetivado en desquiciada antítesis al retorno a sí para recobrar la identidad fracturada.

3. Terror ario: el extravío como «regalo oculto de la verdad». Nuevos dioses contra el nihilismo y la técnica

«Todo preguntar es goce, toda respuesta una merma»
M. Heidegger, *Cuaderno negro*

El atraso político y económico en que la Guerra de los Treinta Años sumió a Alemania, huérfana de un verdadero estado moderno, víctima del excesivo acantonamiento institucional coadyuvado por el feroz despotismo feudal, más acusado en ausencia de jurisdicción centralizada que evitara la atomización de la vida social, impulsaría la emergencia de un idealismo fascinado por la *polis* griega como modelo de armonización del dinamismo individual y el «todo social». La invocación del *Volksgeist*, espíritu concreto y efectivo de un pueblo contra la irrealidad de un espíritu individual que naufrague en la abstracción (el *Volksgeist* cifra la plena realización formal del individuo, expectante de la conciencia de su propia libertad y singularidad), se abrió camino con la *Deutsche Reichsgründung* de 1871, y el *Deutscher Dualismus* demandaba una urgente solución de unificación afin a un panlogismo ascendente al absoluto, un proyecto filosófico esbozaba la interna fisionomía y conexión de naturaleza y espíritu en un giro teórico cerrado sistémicamente sobre la realidad en su totalidad, rehusando dicotomías impuestas por el idealismo prusiano a la escenografía extemporánea (*entendimiento*, facultad cognoscitiva ordenada a la limitada y finita dimensión fenoménica de la cosa / *razón* en fuga metacognitiva a la ensidad incondicionada de la cosa, el asintótico nómeno, y aun ésta, internamente fracturada, *Sein* - razón teórica / *Sollen* - razón práctica, desajuste estructural entre teoría y praxis; finitud / infinitud, que en tanto *separada y distinta* se convierte en finitud). Estado único de signo federal con *primus inter pares* que ostentara *título imperial*.

Los espejos de la galería de Versalles que reflejaron la primacía *inter pares* del emperador Guillermo I se empañaron en 1919, casi dos décadas

²⁵ Hegel, *Enciclopedia*, §57.

antes del estruendo de cristales en el *Novemberpogrome*. En el incipiente orden mundial cuatro imperios cayeron y diez estados surgían de las ruinas de la potencia derrocada. Alemania perdía la soberanía sobre sus colonias y buena parte de su territorio. «La monstruosidad del Tratado y la imposibilidad de cumplir sus estipulaciones» serviría —clama Von Bülow— para «echar por tierra la paz» en la recién constituida República de Weimar. Una novedosa melodía se gestaba, la analítica existencial del *Dasein*, salmodia del ser para la muerte.

La prosecución idealista del precepto de conciencia derivará en una crítica a agostados registros cuyas consignas de batalla son expresiones como «existencia», «alteridad», «historicidad» ... «Muerte». Una fluctuación entre la revisión y la renuncia no definitiva apreciable en los núcleos temáticos racionalista (*ego cogito*) o kantiano (subjetividad trascendental), y contemporáneamente en la intencionalidad o la *Lebenswelt* dentro de la visual de Husserl, contexto en que la alteridad se perfila estigma del solipsismo trascendental, recabando la *Einfühlung*, proyección sobre las formas del mundo de un yo que mediante la *epojé* fenomenológica se ha reducido, en sus diversas tonalidades patéticas, a *ego* absoluto sobre el que se cierne la amenaza del *solus ipse* coartando su aspiración a solventar la problemática del ser objetivo. La paradoja que sanciona Ricoeur: reducción de todo sentido a la vida intencional del *ego* concreto, constituido el otro *en y a partir* de ese *ego*, contra la pretensión de la fenomenología de dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro como alguien distinto de tal *ego*, «tensión entre dos exigencias: construir al otro *en mí* y *para mí*, construirlo como *otro*»²⁶.

Heidegger no es ajeno a este dilema. El «in-der-Welt-sein» del *Dasein* en su vida cotidiana es «Mit-sein», y el mundo, espacio compartido bajo la *dictadura* de los otros que prescribe al *Dasein* el modo de ser «sí-mismo-en-cuanto-uno» disperso en la cotidianidad («das Man selbst»: ser a la manera de los otros inmediatamente dado a *mí mismo* desde el «uno», impersonal «ser-sí-mismo»; habitual ser del hombre comunitario, al que se contrapondría el modo propio de ser, modificación fáctica del anterior que salda el existenciario primordial). Desde la óptica del «ser-en», la *caída* (*Verfallen*) sería el existencial correspondiente al impersonal «sí-mismo»: modo del hombre, ya desposeído de su «poder-ser-sí-mismo-propio» (existencia inauténtica o *Uneigentlichkeit* del *Dasein*, que se interroga a sí desde la situación

²⁶ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 66.

de «caído», absorbido por la convivencia en la ambigüedad y la banalidad, alienado en una vida degradada, contraria al «ser-sí-mismo-propio», otro-que-sí, escindido de su conciencia):

Las labores eran agotadoras, diseñadas para ser realizadas por bestias de carga. Querían mantenerlos en todo momento ocupados y así evitar insurrecciones [...] los que sobrevivimos [...] no somos testigos verdaderos [...] somos los que, a través de la prevaricación, la habilidad o la fortuna, nunca tocamos fondo. Los que estuvieron y vieron el rostro de la Gorgona, no regresaron, o regresaron sin palabras.

Carácter primario de los útiles alusivo a su inmediata presencia ante el *Dasein*, dado que, en cuanto «ser-en-el-mundo», se guía por una indicación estructural, el *Besorgen* (*ocuparse*) en el que siempre ya está, determinante del cariz primigenio del *Vorhandensein*, cuya intendencia haría ostensible un presupuesto fenómeno «mundo» en relación con su existencia. El mundo mismo no podría ser ente intramundano, sino condición de posibilidad de *mostrarse para él*. No es el mundo lo compartido por los entes circunmundanos, sino la *Weltmässigkeit*²⁷: «estar-en-el-mundo» a-la-vista o a-la-mano), depurados de ella en una ideal suspensión de remisión al *Dasein*, se repliegan en su ensidad [«no-estar (a-la-vista / a-la-mano) en el mundo» => «estar-en-sí-mismo»]. Para el *Dasein*, «no-ser (ya) en el mundo» tendría un sentido muy diferente al «ser (estar)-en-sí» de los útiles en su coseidad, puesto que su «ser-en-el-mundo» no es como el de aquellos. Los útiles *co-están* en el mundo coaligados por su *mundiformidad* (cosmomorfía: coalescencia de útiles en la *Umweltlichkeit*), el *Dasein co-existe (co-ser)* en el mundo con otros *Dasein*, co-participando (colaborando) con ellos en el *Besorgen* y compartiendo la incomunicabilidad de su existencia y muerte propias. No es tampoco el mundo intrincado retículo de remisiones (los útiles remiten *ad aliud* por su razón de «ser-algo-para», el *Dasein* es esencialmente *cum alio* en cuanto *Existenz*), entorno pragmático del *Dasein* respecto al cual tendría una circunspección (*Umsicht*) o visión de contorno, marco en el que los útiles adquieran significado. El fenómeno mundo es más originario y antecedente al trato con los entes mundiformes, aflorando así el sentido basal de «ser-en-el-

²⁷ «Mundicidad» en la traducción de *Sein und Zeit*, §14, de Jorge E. Rivera para Editorial Universitaria (Santiago de Chile, 1997, 92-93), «mundiformidad» en la de José Gaos para Fondo de Cultura Económica (México-Buenos Aires, 1962, 64-65).

mundo» como hito estructural del *Dasein*, índice de forma trascendental de existencia reveladora del modo original en que se manifiesta: determinación esencial-existencial (esencia = existencia) del *Dasein* es la *Weltlichkeit* - mundaneidad (no mundicidad), constitutiva de su genuino «ser-en-el-mundo». La *Weltlichkeit* sería dimensión ontológico-existencial del *Dasein* a partir de la cual se hace notorio el mundo en su delineación óptica como ámbito de intervención del *Dasein*. El *Dasein*, en cuanto *Dasein*, no puede «no-ser-en-mundo» (= ser en-sí mismo) porque «ser-en-el-mundo», o la *Weltlichkeit*, es *existencial* o estructura fundamental suya (como lo serían «ocuparse», «comprender», la historicidad, ...), mientras que el útil, por suspensión de remisión o ‘desmundiformización’, puede *estar-en-sí-mismo*. El examen de cualquier fenómeno conduce indefectiblemente a la totalidad fáctica del «estar/ser-en-el-mundo», sin exclusión de la muerte, presentida en la facultad anticipativa del *Dasein*, su capacidad de *adelantarse*, en cierta manera, *a sí mismo*, enfrentándose a sus propios límites (no es *en-sí* mismo por ese poder anticipativo; no permanece *en sí*, ensimismado o varado en una inconveniente ensidad, antes bien, *se anticipa a sí*). El *Dasein* es, a la vez, óptico, en tanto ente delimitado por el mundo fáctico de vivencia, y ontológico, en cuanto complejo de estructuras existenciales, conjugándose en ese doble designio las actas sujeto empírico y trascendental.

Error de Kant en su advertencia de inviable reducción óptica del yo - unidad de apercepción a sustancia, reincidiendo en su censo como *Vorhanden-sein*. Sin duda, gran maestro de Marburgo. El concepto ontológico de sujeto no debiera caracterizar al «ser-sí-mismo» del yo *qua* «sí-mismo», sino «la mismidad [debiera decir: ensidad] y constancia de algo siempre ya a la vista (*Vorhandene*)»²⁸. Ni la alteridad es conminada a oficio trascendental, ni la *Einfühlung* es existencial originario, *infeliz expresión* de «proyección sentimental» de un *solus ipse* que tiende un lazo hacia otro sujeto hermético. La única forma de «yoidad» (*Eigentlichkeit*) o «ser-propio» impediría forjar auténticos vínculos con el otro, que ciertamente comparece en su ser «junto-con-el-mundo» compartido de la ocupación, si bien la remisión final desde la *caída* al «poder-ser-sí-mismo-más-propio» implicaría la ruptura de toda relación ... El *Mitsein* heideggeriano se diluye en una ontología orientada a la preservación de privilegios del *Eigentlichkeit* en detrimento de su solicitud hacia el otro: la «innegable proximidad al otro» se basaría en el simple «estar-en-el-mundo» compar-

²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), §64.

tiendo la ocupación que involucra a los demás entes en su utilidad, «sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos, emociones funerarias o recuerdos»²⁹.

La *Eigentlichkeit* se arroga el privilegio de fundar la alteridad en la experiencia de la muerte que únicamente puede asumir como *suya*, cobrando auténtica forma a través de ella el «Mit-ein-ander-sein» («ser-uno-con-otro»): singularizada e irrebasable límite de la alteridad en su carácter no relacional dentro de la estructura del *Dasein* como *Sein zum Tode* (*muerte propia: cada Dasein* ha de «tomar» *sobre sí mismo*, no sobre otro, *su morir*)³⁰, haría comprender al «ser-ahí» en cuanto *Mitsein* la posibilidad de ser (*Seinkönnen*) de los otros³¹; el «ser-ahí» *resuelto* en la *muerte propia* libera al otro en su *ser-otro*, disuelto todo vínculo *deja ser a los otros que «son-con»* en su más peculiar «poder-ser», instaurando así en su irrelatividad el *Mitsein* (en la parásita ontología sartreana, la deposición de la mirada ‘ensificante’ del *para-sí* por deceso libera a los otros *para-sí mismos*, absueltos de proximidad al *para-sí* que los cosificara en irreferente posición: el «ser-ahí», convertido en *Gewissen der Anderen* al diluirse, cede el relevo al *guardián de los muertos*). La *Entfremdung*, experiencia objetiva en el *para-sí* de su propio ser, se torna *perpetua alienación* en tanto la constitución del yo psicofísico requiera al otro³², testigo de la «dimensión constante de (su) facticidad»:

Milla tras milla era lo mismo. El terrible calor ajaba los campos. La gigantesca nube de polvo que levantaba la vanguardia de los refugiados pasaba sobre nosotros, borraba el horizonte y cubría nuestros rostros y ropas de capas sucesivas de polvo. Una y otra vez nos arrojamos a las zanjas del borde del camino, con los rostros sepultados en la tierra [...] Durante la noche, enormes manchas rojas se encendieron en la negra cúpula de los cielos. El fuego de las aldeas incendiadas se levantaba a nuestro alrededor.

La esencia del ser humano es su existencia —defiende el filósofo de Meßkirch (tópico, por cierto, que *De ente et essentia* reserva a Dios), y la existencia podría contemplarse, en esa línea nostálgica, como *esse in*

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos, 2001), 238.

³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, §47.

³¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53.

³² Richard Schacht, *Alienation* (Garden City, New York: Doubleday, 1970), 219-220.

feri, despojada, quizá, de la dignidad que Edith Stein añora³³, pese a ser la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) una de las determinaciones fundamentales del *Dasein* en su «ser-en-el-mundo»: el *Dasein* es el ente cuyo dinamismo existencial estriba en ser *cada-vez-sí-mismo* (*Jemeinigkeit*) por intransferible individualidad. La abstinencia de mundo es impensable para el *Dasein*, *co-originariedad* del *Mitsein* comparable a la compenetración - compromiso ontológico ser - esencia del tomismo: no hay esencia desasistida de *esse*, ni éste debe entenderse aisladamente como *factum essendi*, más bien *actus essendi* de una esencia; así, si la esencia del hombre es su existencia, en cuanto *Ex-sistenz*, el *Dasein* es «ser-en-el-mundo» y «ser-con», fundidas las dos condiciones, el *Dasein* es esencialmente «ser-en-un-mundo-común» (*Mitwelt*), de ahí que la muerte cimente su imparticipabilidad en la matriz misma del *Mitsein*: morir supone «salir-del-mundo-compartido», oponiéndose radicalmente al «ser-con», a la *compatibilidad* («ya-no-ser-ahí» - *Nichtmehrdasein* = «no-ser-con» = «no-ser-co-participe»). La dimensión existencial que el *Mitdasein* confiere al *Dasein* es la de «Miteinandersein in derselben Welt». La co-existencia traduce co-participación bajo una misma determinación de ser que la muerte indelegable truncaría. «Ser-con» no solapa retroactivamente con «ser-ahí» porque sólo dicta una apriorizada posición existencial, carente de connotación axiológica y sin necesaria exacción de otro *Dasein*, oscureciéndose de ese modo la vía transgresora de la dignidad (existencia descarnada) que permitiera rescatar al incomunicable *solus ipse* pre- o apersonal por libre adhesión a valores comunes en la co-existencia, transformando esa incomunicabilidad en *ultima solitudo* proyectada a la cohabitación de subsistencias *ut quo*.

En el *Sein zum Tode*, el ser no se ha desprendido de la carga implícita de *Mitsein*, la objetividad de la muerte de los otros favorece la captación de la *integridad diacrónica* (*Ganzheit*) del *Dasein*, la trama dinámica de la existencia comprendida entre el *Sein zum Anfang* y el *Sein zum Ende*, una visión de la identidad humana en clave temporal, no sustantiva (extensión diacrónica de la vida individual entre nacimiento y muerte, prescindiendo de un presunto *Selbst* en sincrónica persistencia).

El sentido fenomenológico de la muerte como *Nichmehrdasein* es obviamente el de «ya-no-ser-en-el-mundo» (*Nich-mehr-der-Welt-sein*), casi en coyuntura de simple disponibilidad ante el otro - *Vorhandenheit*: «El fin

³³ Edith Stein, «Martin Heidegger Existentialphilosophie» (*Welt und Person*), en *Edith Stein Werke* 6 (Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962), 92ss.

del ente *qua* ‘ser ahí’ (*qua Dasein*) es el principio del ente *qua* ‘ante los ojos’ (*Vorhandenen*)»³⁴, el de la tenue presencia corpórea. Arruinadas las posibilidades de realización que la temporalidad ofrece al *Dasein*, la muerte atenta contra la peculiaridad distintiva de éste respecto al *Vorhandensein*, el «tener-que-ser» (*Zu sein*) que marca la cadencia de la *Ex-sistenz*, dejando un rastro de cosas materiales sin vida. La fórmula «no-ser-viviente» por haber perdido la vida pretende introducir un matiz discriminatorio respecto al puro *Vorhandensein*, salvando el término «Verstorbene» (*difunto*) *la interna división de la Sorge*, la que separa de los entes clausurados en el ser *en-sí* que les otorga craso carácter de cosas. Como en tantos nudos temáticos del pensamiento heideggeriano, un viraje terminológico (*Gestorbene* → *Verstorbene*) vela la demacrada faz del hombre atrapado en el abismo de preposiciones que no desembocan o arropan la existencia en circunstancias vacías, yermas ropas de un *hombre sin atributos*, inane, desustanciado o desencializado en la *acción paralela*; «la infinitud rectilínea y despiadada que nada deja tras de sí» —dirá Magris— se disgrega en existenciaris, reflejos en un espejo fragmentado que reproduce el rostro de un antiheroico Ulrich, asfixiado por la ciencia, gravitando en el caos: ve con *asombrosa nitidez* toda capacidad y aptitud que antaño apreciara en sí mismo, incapaz de aplicarlos, enredado en un mapa verbal que le devuelve invariablemente a los mismos puntos como una escalera de caracol. El *difunto* sería objeto de *Fürsorge*, *cuidado* patente en las exequias fúnebres o en la sepultura que hará del muerto algo más que un útil «a-la-mano», la muerte del otro no lo manifiesta como *Vorhandenen* (ser-objetivamente-presente *ante los ojos*, penosamente expuesto a la mirada) o *Zuhandenen*. La *Sorge* del difunto transluce una modalidad de *Mitsein* o «ser-con» el otro que muere: la co-existencia supone, más que «ser-con-otros», co-participar en un espacio comunitario de ocupación, la muerte como «no-ser-ya-en-el-mismo-mundo» impondría un «ser-con» el difunto *no-desde el mismo mundo sino desde este mundo*:

En semejante <ser con> el muerto ya no es <ahí> fácticamente la persona muerta (Verstorbene) misma, ‘Ser con’ significa, empero, ‘ser uno con otro’ en el mismo mundo (Miteinandersein in derselben Welt). El difunto ha aban-

³⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, §47.

donado y dejado tras de sí, nuestro ‘mundo’. Desde éste pueden los supervivientes ser con ella todavía³⁵.

Cada *Dasein* debe asumir *anticipadamente* la incomunicabilidad de su propia muerte. La idea conjuga dos aspectos:

- Morir es algo que «cada *Dasein* ha de tomar en su caso (*jeweelig*) sobre sí mismo. La muerte es, en la medida que ‘es’, *en cada caso la mía (je der meine)*»³⁶, esto es, en tanto sea la de un *Dasein* que la toma anticipativa e indelegablemente sobre sí.

- En la tesisura del *Dasein* cual *Sein zum Tode*, ente determinado por la capacidad de anticipar (*Vorlaufen*) su propia muerte, ésta se presenta como *Sterbens*: «salir del mundo» del «ser-ahí» no tiene el flaco sentido de «salir del mundo de la ocupación», *finalizar (Verenden)* de un viviente cuyo «estar en el mundo» no sea el del *Dasein*, más bien su sentido es el de «salir del mundo de la co-participación en la ocupación», el de la convivencia, abandono del *Mitwelt*, el mundo del *Miteinandersein*. Y esa exclusiva distinción entre *Sterben* y *Verenden* que desliga el *Endens* del *Dasein* del simple final de un vida (*Ende eines Lebens*) bastaría para desmarcar al difunto de las posiciones ónticas *Vorhandensein / Zuhandensein*, referentes del cuerpo muerto de un viviente no-*Dasein*. Sólo el *Verenden* relega la inerte corporeidad del sensible no-*Dasein* a *Vorhandensein* o *Zuhandensein*.

Una nota constitutiva del *Miteinandersein* es la posibilidad de ser representado (*Vertretbarkeit*) un «ser-ahí» por otro. La categoría *Mitsein* cooriginaria al *Dasein* grava en él la capacidad de representar - reemplazar a otro *Dasein*, posibilidad que la muerte aborta. La muerte no es acontecimiento fáctico sino fenómeno *existenciario (existenziales Phänomen)* del *Dasein* susceptible de tal adveración bajo el enfoque del *Jemeinigkeit* [«el morir no es un hecho dado (*Begebenheit*), sino un fenómeno que hay que comprender *existenciarmente (existenzial)*»]. El *Dasein* se dilucida a sí a partir de su *Existenz*, y la interpelación sobre su existencia es *asunto* óntico para él. La *Existenz* determina al *Dasein* infundiendo a la analítica carácter de *comprensión existenzial*, no *existenzielle*. La analítica está enraizada ónticamente (*existentiell*), el giro *existentielle* en la inda-

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, §47. El término «difunto» (*defunctos*: el que ha desempeñado o cumplido su ocupación, dejando de *ser-ahí* y *ser-copartícipe*) es adoptado por Jorge E. Rivera en la traducción de *Sein und Zeit* para Editorial Universitaria (Santiago de Chile, 1997).

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, §47.

gación sobre el ser total (*Ganzsein*) del *Dasein* funda la *existentialität* de la *Existenz*. *Existentialität* y *Jemeinigkeit* son indicadores formales de la existencia, inseparables formas *a priori* del *Dasein* que prefiguran la totalidad de sus estructuras. La existencia no debe ser entendida como parco «estar-ahí», inherente a los entes intramundanos en la ocupación («a-la-vista»: *Vorhandensein*, «a-la-mano»: *Zuhandensein*), sino como *Zu-sein*: El *Dasein* no *está-ahí* como cosa *en-sí* objetivada o disponible en su utilidad, «tiene-que-ser», significándose entonces el *Jemeinigkeit*, no como concreción progresiva de una sustancia individuada (*individuum*), sino como realización individual que *tiene-que-ser*. He aquí la diferencia entre el *principium individuationis* en el *Vorhandensein*, generalizado en los útiles de la ocupación, y la individualidad del *Dasein* (ser-cada-vez-suyo o sí-mismo), un intento de recuperación de la *haecceitas* escotista como razón de incomunicabilidad *ut quod* de una naturaleza común, la humana (emboscado su ser en la opacidad del *Da*), que, no obstante hacer del *Dasein* singular el ser que *tiene-que-ser*, y *no-otro*, desfallece por deserción en el *solus ipse* sin lograr trascender supra-ontológicamente al plano de la *ultima solitudo*, horizonte de sinergia interpersonal. Pues bien, «morir» *muestra que la muerte está constituida ontológicamente* por el *Jemeinigkeit* y la existencia, convertida así *ella misma* en carácter esencial (esencia del *Dasein* = existencia) configurativo del *Dasein*.

Inaccesible la integridad del «ser-ahí» desde la perspectiva *existencia-ria* de la muerte ajena, esa orientación permite, sin embargo, entender la *muerte propia* como *existenciales Phänomen* que no puede derivar en el *Vorhandensein* por el austero expediente del *Dasein* como «ser-para-la-muerte», capaz de anticipar *su* muerte en remisión a su más propio «poder-ser». Desde el umbral *existenciarario* de la *muerte propia*, «salir-de» o «no-ser-ya» en el mundo compartido, no significa para el *Dasein* que la presagia «ser (estar)-en-sí-mismo», significado que, desde la óptica del *Dasein* (pues ni *Zuhandene* ni *Vorhandene* tienen perspectiva sobre un ser propio, remisión a él) que adopta la actitud desmundaneizante, vía de la *Unzuhandenheit*, sí tendría para los útiles «salirse del mundo de la ocupación». En las escalonadas fases de la *Entweltlichung* (elipsis del plexo de remisiones) se alcanza el grado de cosificación máximo: la suspensión completa de referencia deja al útil ocluido en-sí-mismo (no-estar-en-el-mundo de la ocupación supone para él estar-plenamente-en-sí-mismo, avatar de cosa, no de objeto de ocupación praxivisiva: *Dinglichkeit*). El *Dasein* no encara su mismo ser-en-sí al anticipar la *muerte propia*, justamente porque su concepción del mundo

para-sí (esfera de *co-ser*, no de ocupación ontológica ni de mera co-estancia / *co-estar*), pasa por la activa convivencia con otros *Dasein*:

Ayer, uno de los estudiantes de nuestro grado murió de hambre y agotamiento. Debido a su terrible aspecto, en la escuela le permitieron tomar toda la sopa que quisiera, pero eso no le ayudó. Es la tercera víctima [...] No nos consideran humanos, sólo ganado para trabajar o ser asesinados. Nadie sabe qué les pasó a los judíos deportados de Lodz [...] Otra vez, por impaciencia, siento que estoy cayendo en la melancolía. Realmente no hay salida de esto para nosotros.

Los existenciaris convergen en la noción de *Sorge*: «pre-ser-se-ya-en-el-mundo» que compila la condición de *siempre ya haber sido* («pre-ser») esencial del *ser-ahí*, la proyección de sus posibilidades (proyecto existencial: «pre-ser-se»), hacerse cargo de la condición de *siempre haber sido*) y su inmanencia en el ámbito de comprensión de los entes («ser-en-el-mundo»). La *Sorge* es el cénit del interrogante sobre el sentido del ser, imbuido de *temporalidad*, no «tiempo» como soporte ontológico apriorizado de presencia: temporalidad no importa *pre-existencia* sino *pro-yección* de existencia desde el «pre-ser». Roza el polemista de Davos el inveterado bosquejo de un *sistere* proyectado desde la unidad del *ex-* según relación originaria (Ricardo de San Víctor): curso (*pro-iectum*) del *sistere* a posibilidades de ser sobre el trasfondo de *siempre haber sido* (*ex-*) de las que la más propia es la muerte. La temporalidad no precede al *ser-ahí*, surge de su estructura misma. El *Dasein* es ontológicamente proyectivo en su intrínseca temporalidad; *Vorhanden-* y *Zuhandensein* son ontológicamente remisivos, agotándose en su relación al *Dasein*, a la *Besorge*, a la que sólo pueden sustraerse en su ensidad (rescisión de remisión por de-pragmatización o ‘desmundiformización’ de la cosa).

La doble connotación del mundo compartido para el *Dasein* (*circun-mundo* de la *Besorgen*, en relación a los *Zeuge V* o *Z* / mundo común del *Miteinandersein* o la *Fürsorgen*, por relación a los otros *Dasein*) tendrá repercusión en la acepción de «ser/estar-fuera-del-mundo». Al *Dasein* concierne el «ser-propio» (*ser-cada-vez-suyo*), al útil a la vista o a la mano, el «ser-en-sí» (*Da-sein* / *ser-ahí* es *Existenz*, no *estar-ahí*, a-la-vista, objetivado / *Vorhanden*, ni ser un ente a la mano / *Zuhanden*), y «no-ser-en-el-mundo» por muerte - *Sterben*, por *Verenden* (caso del viviente) o *Entweltlichung* (caso del ente agotado en la remisión: *epojé* pragmática operada por el *Dasein*, en tanto el útil no tiene potestad alguna sobre su ser, no tiene *ser-propio*, no es *propiamente* *suyo* o *sí-mismo cada vez*, es *en-sí*) destinaría

a las formas más radicales de esas dos vertientes del ser: *morir* expide al *poder-ser-más-propio*; finalizar, *no-ser-en-el-mundo* para el útil, signaría al *pleno ser (estar)-en-sí*. *Eigentlichkeit* e *Insichstehen* (grado residual de cosificación o ‘desmundiformización’ ulterior a la objetivación que supone el *Vorhandenheit*), rumbos últimos del ser: abandono por defunción del *Mitwelt* o exclusión por de pragmatización del *Umwelt*. «No-salir(se)-de-sí-mismo» (=«estar-en-sí»), sobria expresión de *co-seidad* o de sustancialidad singular para *Vorhandensein* y *Zuhandensein*, divergente de *Zu-sein* modulado por el *Je-meinigkeit* [«tener-que-ser-sí-mismo», no «en-sí (mismo)», «(cada vez)», que únicamente la esencial premonición del «no-ser-ya-ahí» como un «dejar de tener que ser (cada vez) suyo/sí mismo» paliaría]. El peligro de reducción del *Dasein* a *Vorhandensein* en la muerte está conjurado en la positiva incorporación existencial de ese fenómeno irrelativo a la estructura del *Dasein*, frustrada en él su anticipación como negación de *Jemeinigkeit*: el *Mit-sein* fundamenta el mundo en la coparticipación como *Mitwelt*, el *Verweisung-sein* funda el mundo en la remisión-ocupación, un ángulo distinto de proyección intencional del *Dasein*, que lo convertiría, pensémoslo así, en *besorgender Welt*, el doble prisma bajo el que debe evaluarse el «no-ser-en-el-mundo-común».

Fürsorgender Welt (*Mitwelt*: mundo común) y *besorgender Welt* (*Umwelt*: mundo circundante) serían dos dimensiones coextensivas y *co-temporales* del *Lebenswelt* husserliano que anuncian la doble faceta del *Dasein - Existenz* en que se ha transfigurado el desfasado yo tético transcendental, un único mundo de co-existencia (otros *Daseine*) y co-ocupación (*Zeuge V / Z*). *Zu-sein* en co-participación o sinergia existencial (*Mitweltlichkeit*) frente a *Zeug-sein* en disposición útil o presencia visible (*Umweltlichkeit*). Los dos subíndices del existencial *Sorge* acotan las dos posiciones del *Sein*.

Es en relación con los otros, en la que *siempre ya se está*, que adopta forma inmediata el «ser-sí-mismo» del *Dasein* en el mundo. La hetero-referencia, descrita por lo general como una inmersión en la cotidianeidad impersonal de usos y valores sociales que obstaculizan la auténtica singularización sostenida de aquél como *sí mismo*, determina, pues, la relación del *Dasein* consigo mismo (el *Dasein* mantiene la *mismidad* del tradicional *subiectum*, no la ensidad del *Vorhandensein* de pragmatizado o cosificado, concebido como ser originario, no sustantivo). La existencia es tan incompatible como la muerte, lo compartido en co-existencia con el otro *Dasein* es la *incomunicabilidad de la existencia*, único atisbo de apertura a la incomunicabilidad *ut quo* que reporta el ser

personal³⁷. La paradoja de *poder-ser-más-propio* al cesar el *tener-quer-ser-cada-vez-más-propio* sugiere una disolución del yo en la muerte cercana a la ontología negativa que porfia por el *esse absolute* con la criba de determinaciones del *esse proprium* en una concepción típicamente heideggeriana del tiempo desde la anticipación de la muerte, opuesta a la de Lévinas, visión de la temporalidad en la que el *Eigentlichkeit* transfiere su condición apriorizada a la *responsabilidad* ante la muerte de los otros, la de soportar su desgracia *como si fuera culpable*. El tiempo ya no es el de un *ser para la muerte*, sino el de un *ser (para)* más allá de su propia muerte (*Ich über meinen Tod hinaus existiere*) en la que la alteridad se hunde en una trama gestual que informa a *mi* existencia (la subjetividad se conforma como *sujeción* a los otros, la muerte del otro afecta a *mi* identidad como *responsable*, mi relación con su muerte es la diferencia frente a alguien que ya no responde, animado por la simpatía y la compasión). La *melété thanátou*, el ejercicio ideal de la muerte, una suspensión metódica de nexos mundanos contra la deprimida *meditatio mortis* (*el hombre libre, en nada piensa menos que en la muerte* —reza la máxima de Spinoza—, es la suya una meditación vitalista) ...

No hay inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual manera, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros [...] El ‘yo’ debe entenderse solamente como un índice formal y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizá se revele como su “contrario”³⁸.

El apotegma de Brentano (intencionalidad / *in-tendere* de la conciencia) está abocado al dialelo (διαλελλός) νόησις - νόημα (objeto intencional de nóesis), y si el *cogito* exhibe fenómenos que violan la correlación noético - noemática (la conciencia del tiempo no es acto voluntario, ni el tiempo noema alguno), la solución fisiológica de conciencia perceptiva que preconizara Merleau-Ponty rompe la simbiosis *cogito - cogitatum* por sencilla despolarización del primer miembro. El vicioso círculo brentaniano no es sino una reforzada reedición de la asimetría inmaterialista *esse percipiens* (activo) → *esse percipi* (pasivo), y el primado de la percepción que propugna el de Rochefort escuda la efusión del *percipiens* en detrimento de la

³⁷ Françoise Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud* (Barcelona: Herder, 2008), 136.

³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, §25.

posición objetiva del *percipi*, nada más, para rehabilitar la alteridad objetualizada en la relación intersubjetiva que dibuja Sartre (litigio entre *egos*, mito de Medusa, ...) mediante un compromiso existencial de reconocimiento mutuo. El interrogante fenomenológico sobre la alteridad se plantea a partir de la experiencia de entes en el mundo circundante inmediato cuyo ser no es el de los útiles, tampoco el de lo que «está-ahí» simplemente «a-la-vista», sino existencia, co-existencia vecina (*Mitdasein*), cuyo significado se revela al *Dasein* en una determinación existencial suya, el *Mitsein*. Pertenece al mundo del ser existencial del hombre «ser-con», anterior (anterioridad, no en sentido temporal, sino con valor de *a priori* transcendental: más originario) al fáctico «estar-junto-a-otros» en tanto aluda a su constitución ontológica antes que a su posición óptica: *el ser del ente que yo mismo soy como «ser-en-el-mundo» se postula existencialmente como «ser-con» en razón del cual el mundo en el que estoy es desde siempre el que comparto con los otros*. El mundo del *Dasein* es un espacio *en común* en el que la dinámica intersubjetiva no se basa en la búsqueda de reconocimiento sino en la *sollicitudo*, y en el que la muerte es indicador estructural del ser del *Dasein* que debe ser examinado a la luz de la existencia, no desde el «estar-ahí» de los entes objetivados, mostrándose en ese contexto el otro en su irreductible alteridad existencial (no es ente que *esté ahí*, «ante-los-ojos» —*Vorhanden*— o «a-la-mano» —*Zuhanden*—, sino «tal como el mismo *Dasein* le deja en libertad: también existe y existe con él»³⁹), su muerte no supondrá un ‘escapársenos de la vista o de las manos’ por gradual ensificación. Inexpugnable por categorías objetuales, la alteridad suscita una actitud intencional distinta a la *Besorgen* (ocupación frente a lo puramente presente o «a-la-mano» que no puede convenir al «ser-con»), una variante de *Sorge* (nueva determinación del ser del *Dasein*) diferente, la *solicitud* (*Fürsorge*), desenvolviéndose el *Dasein* en defectivo trance de ella (sustitutivo-dominante / *einspringend - beherrschenden*), sin oportunidad de liberación⁴⁰:

Cuando por la noche el miedo emerge de todos los rincones, cuando la invernal tormenta que ruge fuera te dice que es invierno, y que la vida en invierno es difícil, cuando mi alma tiembla ante la visión de fantasías remotas, me dan escalofríos y pronuncio una sola palabra con cada latido del corazón, cada pulsación, cada pedacito de mi alma: liberación.

³⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, §26.

⁴⁰ Martin Buber, ¿Qué es el hombre? (México: FCE, 1986), 95-96.

A toda ciencia corresponde un dominio objetivo, y a los conocimientos como «prístinas fuentes de fundamentación justificativa» —dirá Husserl— ciertas intuiciones en las que «*se dan en sí mismos, y al menos parcialmente en forma originaria*», los objetos de su campo de investigación. La experiencia intuitiva natural de los objetos que *se dan originariamente* (entes circummundanos) es la percepción. Perceptible el otro-*Dasein* como fáctica contingencia, el *Mitsein* fomenta la empatía: cada *Dasein* tiene auto-percepción de sus estados de conciencia, percepción interna de sus sentimientos, mas sólo puede atender a las vivencias propias de la *intrafección* en los demás, no como meras manifestaciones corporales, en un acto de intuición en que *algo no se da originariamente*⁴¹. Para Heidegger, la irreductibilidad de la muerte ajena a experiencia propia anula todo indicio de endopatía, los signos de dolor en el *Mitsein* «no-en-el-mismo-mundo» deben presumirse, entonces, contraídos a la mermada experiencia de seres próximos, sofocada la *Fürsorge* frente a marginales *Daseine*, rebajada su muerte a aséptica expresión de praxis ocupativa que justificaría un programa de eutanasia para discapacitados culminante en la *Endlösung der Judenfrage*: políticas de inanición, impunes actos de terrorismo, fusilamientos masivos ... Otros comparecen solidariamente al *Dasein* en el trato ocupacional dispensado a los útiles del mundo circundante: el mundo del «ser-ahí» es *Mitwelt*, *Mitsein* denota un *Mitwelt*, la co-existencia comporta un mundo compartido del que la muerte exime. El *Mitsein desde un mismo mundo* se excusa *Mitsein desde este mundo*, la co-participación se torna *con-memoración*.

Desde este mundo al que ya no pertenecen, expulsados de la muerte a la periferia de una ocupación final, el *Dasein* que esto escribe *conmemora* los exterminios de Belzec, Sobibor o Treblinka, evoca a los deportados a los ghettos de la Polonia ocupada (*Besorge?*) ... *Die Ewige Wiederkunft* es la memoria circular de un aciago demiurgo que devuelve cada dolor, cada suspiro, cada ínfimo haz de vida, en monótona sucesión, a los cuerpos que habitaron; una incesante recapitulación de existencias quebradas, la eterna rememoración de lo dañado. Si la muerte es lo radicalmente incommunicable (no equiparable a la incommunicabilidad de cualquier experiencia afectiva en el *Dasein*), ellos fueron arrojados a la drástica incommunicación de una fosa *compartida* desde un *mundo*

⁴¹ Edmund Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), 18.

común. El rotundo fracaso del ajuste temático de la muerte de los otros en el análisis de la totalidad diacrónica del *Dasein*.

In memoriam: Miriam Wattenberg, Dawid Sierakowiak, Elsa Binder.

Bibliografía

Adelson, Alan & Turowski, Kamil. *The Diary of Dawid Sierakowiak. Five Notebooks from the Lodz Ghetto*. New York: Oxford University Press, 1996.

Berg, Mary. *El Gueto de Varsovia. Diario, 1939-1944*. Madrid: Sefarad Editores, 2011.

Bubner, Rüdiger. *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Dastur, Françoise. *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Barcelona: Herder, 2008.

Düsing, Klaus. «Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel». En *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Hans Friedrich. Fulda und Rolf-Peter Horstmann, 139-157. Stuttgart: Klett-Kotta, 1990

Fichte, Johann Gottlieb. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre / Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I/2, hrsg. von R. Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962ss

Fricke, Christel. «Explaining the Inexplicable: The Hypothesis of the Faculty of the Reflective Judgment in Kant's Third Critique». *Nous* 24 / 1 (1990): 45-62.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I*. Band 8, *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Universidad, 1997].

Hegel, Georg Wilhelm F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Band 20, *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main:

Suhrkamp, 1971 [*Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955].

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vortrage*. Husserliana 1. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Band 5, *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1913 [*Crítica del Juicio* (1790), traducción de Manuel G. Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1991]

Kant, Immanuel. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Band XX (Handschriftlicher Nachlass, 7), *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1942.

Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Personalia de Muchnik Editores, 1989.

Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.

Llamas, Vicente. «Ocaso de la metafísica. Epifanía del *εἰκὼν*». *Carthaginensia* 39 / 75 (2023): 337-373.

Martínez Marzoa, Felipe. *Desconocida raíz común*. Barcelona: Visor, 1987.

Marx, Werner. *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.

Metz, Wilhelm. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1991.

Navarro Cordón, J. Manuel. «Leer e interpretar: algunas cuestiones relativas a la comprensión de textos». *Studia Heideggeriana*, 9 (2020): 61-85.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2002.

Rosenfield, Denis L. «La chose en soi et le “reste” posé par le philosophe. Kant et Hegel». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91 (1986): 236-245.

Sedgwick, Sally S. «Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics». *The Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 89-105.

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

RESEÑAS

Ackerman, Susan, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristología e soteriología trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M^a Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

