

TRADUCCIÓN

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57441>

NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción está hecha según el texto original alemán „Primat der Gewissheit? Zum Wirklichkeitsverlust im modernen Realismus” publicado en la *Revista Internacional d’Humanitats* 14.23 (2011): 5-20. Agradecemos al Prof. Dr. Berthold Wald y al Prof. Jean Lauand (director de la *Revista Internacional d’Humanitats*) por la autorización para traducir y publicar este artículo. También hacemos extensivo nuestro agradecimiento al Prof. Dr. Martín Zubiría por la revisión y cotejo de nuestra traducción con el original alemán.

MARIANO F. MARTÍN

Traducción

CONICET - Universidad Nacional de Cuyo - Mendoza - Argentina

mmartin@mendoza-conicet.gob.ar

¿PRIMADO DE LA CERTEZA? SOBRE LA PÉRDIDA DE REALIDAD EN EL REALISMO “MODERNO”

BERTHOLD WALD

I. Certeza del saber y dignidad del objeto de conocimiento

Primacía de la dignidad del objeto del conocimiento en Aristóteles y Tomás de Aquino

Como es sabido, la *Metafísica* de Aristóteles comienza con la constatación: “Todos los hombres se dirigen por naturaleza hacia el saber” (980a 21). Esto de ninguna manera es tan trivial y evidente, como puede parecer en un primer momento. La posición ya había sido presentada por los antiguos sofistas, y se renovó en el comienzo de la filosofía moderna. Fue formulada por primera vez en el diálogo platónico *Gorgias*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

por el sofista Calicles, y reza: por naturaleza los hombres no aspiran al saber sino al poder (cf. 484 y ss.). “*To know something means to know what can I do with it when I have it*”, reza la frase que se atribuirá, dos mil años más tarde, a Thomas Hobbes. Su contemporáneo, aunque más viejo que él, Francis Bacon, ya antes había exigido, bajo una apelación al *Organon* de Aristóteles, un *Novum Organum*,¹ una renovación de las ciencias; buscar el conocimiento ya no por sí mismo, sino por su utilidad. Pues también, para Bacon, vale aquello de “saber es poder”.

Para este nuevo concepto práctico de la ciencia, la dignidad del saber ya no se determina a partir el objeto, sino que descansa exclusivamente en la certeza del saber asequible.² En comparación, Tomás de Aquino había apelado de manera muy obvia, a propósito de la pregunta por el rango de la teología como ciencia, a la distinción aristotélica entre la dignidad del objeto de conocimiento y la certeza del saber. “En las ciencias especulativas se habla, en efecto, de una primacía de la ciencia frente a las otras, tanto a causa de la certeza de sus conocimientos, como también a causa de la dignidad de su objeto” (ST I, Q. 1, A 5).

El rango más elevado de la teología frente a la metafísica quiere decir: su mayor dignidad como ciencia no se determina por una certeza superior de su conocimiento, sino que se establece por su objeto que no puede ser sobrepujado: la propia Revelación histórica de Dios. Contrario que para Bacon, la utilidad del saber no debe coincidir con la certeza de lo sabido; esto lo confirma la continuación del argumento, en el que Tomás nuevamente invoca a Aristóteles: “No obstante, el conocimiento ínfimo que podamos alcanzar de las verdades supremas es más digno [*dignior*], y nuestro anhelo por ese conocimiento más adecuado, que el conocimiento más seguro de las cosas ínfimas” (*ibid.*).

Pero se aludía aquí a una utilidad existencial distinta; no a la ventaja para la supervivencia mediante el saber, sino al aporte de este a una vida llena de sentido.

Primacía de la certeza en Descartes

Ahora bien, ¿cómo se llegó, al comienzo de la Edad Moderna, a este cambio radical de perspectiva, que transformó de manera más eficaz que toda la crítica posterior el sentido del filosofar y la comprensión de la metafísica? También para Aristóteles y Tomás de Aquino la certeza del conocimiento era algo propio de la dignidad de la ciencia, pero, por cierto, no con esa exclusividad que se advierte hacia el inicio de la filosofía

1 El título programático completo de la *Opus Magnum* planeada reza: *Magna instauratio imperii humani in naturam* (1620). El capítulo segundo lleva el título de *Novum organum*.

2 El título del capítulo I es el siguiente: *De dignitate et augmentis scientiarum*.

moderna. Y si para la nueva fundamentación de la ciencia y la filosofía, hecha por Bacon y Descartes, fue decisiva la duda metódica, esto es, la sospecha de todo lo que en realidad puede ser puesto en duda, entonces hay que recordar, en este punto, que también el escepticismo, esto es, el tema “duda y certeza”, ocupa ya en la teología y la filosofía medieval un amplio espacio (cf. Perler 2006).³ Incluso la pregunta radical de la duda, cómo sabemos que no soñamos, se ha alegado desde siempre como una posible objeción contra el realismo (cf. Gehring 2008). Se encuentra ya en Platón e igualmente en San Agustín. Pero la función del argumento cambió con Descartes. La confusión y la deficiente coherencia de los sueños se convierten en el criterio de distinción para la referencia de los conceptos de la razón a la realidad. Podemos confiar en que “todo lo que comprendemos de manera clara y distinta, también es verdad en esa misma manera como nosotros lo entendemos” (AT VII 2).⁴

Desde las investigaciones de Richard Popkin sobre la historia de las ideas de la temprana edad moderna, sabemos que la pregunta por el primado moderno de la certeza del conocimiento no puede ser respondida sin una referencia a la Reforma. Dos cambios decisivos, de los cuales la primacía de la pregunta por la certeza es el que más salta a la vista, forman parte de los efectos de la Reforma en la autocomprensión del ser humano. La pregunta “¿cómo vuelvo misericordioso a Dios?” fue respondida por primera vez por Lutero, [diciendo] que la carencia de certeza ha de equipararse con la falta de fe. Quien cree y confía en la palabra de la Escritura puede estar absolutamente cierto de la misericordia de Dios. Para eso necesita exclusivamente la Escritura y la fe, por lo cual la teología, como “enseñanza pura” de la palabra de Dios, debe desprenderse de toda tradición y, especialmente, de toda dependencia del magisterio de la Iglesia. Richard Popkin describe de la siguiente manera la significación histórico-filosófica, investigada por él, de la ruptura reformista con la hermenéutica eclesial:

Advertía a estas alturas que el cuestionamiento de Lutero y Calvino a las pretensiones del saber en materia religiosa del catolicismo planteaba la clásica pregunta del criterio. El redescubrimiento de Sexto [Empírico] suministró munición intelectual para destruir el criterio de ambos lados. La primera traducción latina completa de Sexto valió como *la* respuesta

-
- 3 Nota del traductor: todas las citas textuales en alemán, a partir de aquí y con excepción de las obras de Martin Heidegger, están traducidas según el original citado por el Dr. Berthold Wald. Las obras de Heidegger se toman según las traducciones “canónicas”.
- 4 Sin embargo, el sueño perdió en Descartes su función primaria, la de ser un acceso propio a la realidad que necesita de una interpretación realizada según un cierto método. Recién con la interpretación de los sueños, elaborada por Sigmund Freud, se redescubrió el significado originario del sueño.

a Calvino. Montaigne adoptó el inflamado escepticismo que acababa de renacer y lo transmitió tanto a la filosofía como a las ciencias naturales. Y Montaigne ofreció una nueva solución, sea que el creyese o no en ella: el fideísmo. (34 y ss.)

La extraordinaria influencia de *Compendio del escepticismo pirrónico*, redactado por el filósofo de la antigüedad Sexto Empírico, también conocido en la Edad Media, en cierto modo plantea, en los siguientes términos, la aporía irresoluble de la situación que acababa de surgir: si ya no hay un criterio último, común y reconocible de verdad, entonces la pretensión de conocimiento de los filósofos es puro dogmatismo y la certeza de la fe de los teólogos, puro fideísmo. De aquí se comprende, de manera inmediata, por qué motivo la posibilidad de la duda fue empleada por Descartes metódicamente con vistas a buscar un nuevo punto de partida para la metafísica y la ciencia, uno que estuviese libre, en principio, de toda duda. Debido a que la metafísica aristotélica comienza con los objetos de la percepción sensible, a sus conceptos les falta aquella certeza y necesidad requerida para la buscada refundación del saber.

La antigua metafísica no solo carece de “indubitabilidad” y certeza. Hay además otra marcada diferencia que señala hacia el acontecimiento de la Reforma. En el contexto de *sola fide* de la Reforma, que vuelve independiente la certeza de la fe respecto de las obras de los hombres, al saber de la metafísica le falta también aquella dignidad que atañe a la existencia humana, precisamente aquella *dignitas* que Aristóteles y también Tomás de Aquino consideraron esencial. Pues lo que es necesario para la salvación del ser humano está ya mediado por la fe, razón por lo cual la relación del conocimiento con las “cosas más altas” no está en condiciones de contribuir al sentido de una auténtica vida humana. El conocimiento como realización existencial, el conocimiento por el conocimiento mismo, se tornó no solo superfluo, sino también un estorbo. Según esta objeción, la actitud contemplativa de la metafísica dificultaría el progreso del saber referido a la praxis, que sería exclusivamente útil para los hombres. Por ello, el nuevo conocimiento práctico está orientado como un saber hegemónico para la utilización de las cosas –sin tener en cuenta su naturaleza–.

La metafísica como filosofía primera es remplazada, con Descartes, por el racionalismo y por la física. La metafísica racionalista se basa en la suposición de que el orden del conocimiento de la razón fundamenta el del ser de las cosas. Lo que es captado en el concepto *clare et distincte* no puede ser de otra manera en la realidad. Con esto, la filosofía deja de referirse al *real* ser de las cosas y se convierte en ciencia del ser *necesario y posible*. La física, a su vez, se transforma en una ciencia

empírico-experimental que pretende explicar todos los hechos de la naturaleza exclusivamente por fuerzas externas. Ya no hay que buscar explicaciones teleológicas en las ciencias particulares a partir de la operación de fuerzas internas. Así mismo, Francis Bacon niega de plano como inútiles dichas explicaciones teleológicas: “La observación de los procesos naturales bajo su aspecto de causa final es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, no pare nada” (III, 5; 298).⁵ En la primacía de la razón frente al ser, en cuanto superioridad de lo pensable-posible respecto a la realidad del ser, se basa la pérdida de realidad de la filosofía moderna y es, justamente, en eso donde ella, al replegarse sobre la claridad del concepto, pretende brindar el conocimiento más seguro de la realidad.

II. Realismo metafísico y realismo interno

Formas del realismo interno

Fuera del empirismo inglés, crítico de la metafísica, el racionalismo metafísico definió la autocomprensión de la filosofía, sobre todo en Alemania, durante dos siglos. Su punto más alto lo alcanzó en el idealismo alemán, en la metafísica de Hegel, para la cual lo real y lo racional coinciden. Las principales corrientes en la filosofía del siglo XIX, el historicismo y el psicologismo, coinciden en querer desprenderse del realismo metafísico de la filosofía de Hegel, sin volver a caer en el escepticismo de la temprana modernidad. Ambas tendencias pretenden para sí un realismo que, en correspondencia con Hillary Putnam, puede denominarse “realismo interno” (cf. 1987 17; 1988 109). El realismo interno niega que pueda diferenciarse la realidad y su modo de existencia, como lo hace el realismo metafísico. Para este, la relación con lo objetivo real, que es al mismo tiempo lo racional objetivo, constituye el criterio para diferenciar las proposiciones verdaderas y falsas. La teoría de la correspondencia con la verdad, en la que se basa el realismo metafísico, supone, entonces, una diferenciación entre la realidad y su representación conceptual. Para el realismo interno, por el contrario, debe renunciarse a la teoría de la correspondencia, en favor de una teoría de la coherencia de la verdad, porque la realidad coincide con su modo de existencia y ya ni siquiera con ella puede ser comparada.

Esta oposición entre el realismo interno y el metafísico no es, sin embargo, algo nuevo, puesto que determinó la filosofía tardía de Platón en el rechazo de la tesis de Protágoras del “hombre como medida”, así como también la metafísica aristotélica de la sustancia. Esto se muestra

5 “*Nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrate, nihil parit*”.

en que, por ejemplo, si se pregunta, con Platón, si Sócrates sano y Sócrates enfermo son también dos entes distintos (dependiente de los diferentes modos de existencia) o, por el contrario, solo uno, o sea Sócrates, solo que diferente en cada caso, es decir, sano o enfermo (*cf. Teeteto* 152a).⁶ Para responder “uno, solo que diferente en cada caso”, se supone que yo puedo distinguir el ser en sí de Sócrates, esto es, su ser sustancial como ser humano, de los modos accidentales, en virtud de los cuales es esto o aquello, y por eso también de sus diferentes modos de existencia. Con la pertenencia de las determinaciones accidentales al ser de la sustancia se refuta, en principio, el realismo interno. Hay, entonces, objetos de referencia identificables, que pueden reconocerse como los mismos, incluso bajo las diferentes descripciones.

La renovación eficaz del realismo interno en la filosofía del siglo XVIII y, por eso, al mismo tiempo, el final del realismo metafísico en su forma racionalista comienzan con la filosofía de Kant. Si la condición de posibilidad de la experiencia debe ser simultáneamente la de los objetos de la experiencia, como piensa Kant, entonces la diferencia ontológica de sustancia y accidente pasa a un segundo plano frente a la distinción entre el “fenómeno” [*Erscheinung*] y la “cosa en sí”. No puedo saber lo que la sustancia o la “cosa en sí” es. Lo dado para mí son solo fenómenos que, en verdad, siempre son fenómenos de algo, pero que no son reconocibles en su “ser en sí”, más allá de sus modos fenoménicos.

El psicologismo del siglo XIX transfirió en cierto modo la distinción de Kant, legitimada en el plano del conocimiento teórico, desde un contexto trascendental a uno empírico, y remplazó la función de las categorías del entendimiento, para los modos de existencia de la realidad, por la función de los procesos de la vida. Resulta de allí, en el historicismo, una teoría de los mundos de la vida, que comprende los diferentes modos de existencia de lo real, también como generados por los sujetos colectivos de la historia, los pueblos y culturas, y los describe como cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. El resultado es el perspectivismo de la *Doctrina de las cosmovisiones* [*Weltanschauungslehre*] de Dilthey: “La raíz última de la cosmovisión es la vida” (78). Y eso significa: “Cada una es verdadera en este sentido. Pero también cada una es parcial. Nos está vedado ver estos aspectos juntos” (*id.* 224). La

6 “Protágoras [...] ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que ‘el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son como del no ser de las que no son’”. Este perspectivismo antropológico provoca, entonces, la pregunta si de “un Sócrates sano y de un Sócrates enfermo ¿diremos que uno es semejante al otro o disemejante de él?” (*Teeteto* 159c.) Aristóteles retoma la pregunta de “si Sócrates y el Sócrates sentado son el mismo” (*Metafísica* IV, 2 1004b 1).

proximidad espiritual de la doctrina de las cosmovisiones de Dilthey con la proposición del hombre-medida de Protágoras, como justificación de un realismo interno indiferente a la verdad, queda acreditada casi textualmente en la proposición de Dilthey: “El mundo es siempre solo un correlato del yo mismo” (*id.* 17) “Nosotros somos capaces de vivenciarlo, pero no de ‘adentrarnos’ en él por medio de conceptos” (*id.* 23). En otras palabras: los variados modos de existencia de la realidad son impenetrables para nosotros, porque ellos no son separables de los procesos vitales que los engendran.

Martin Heidegger reemplazó “vida”, la categoría central de Dilthey, por la noción de *Dasein*. La relación fundante del *Dasein* con el mundo no es, para Heidegger, teórica, sino práctica. Toda relación con el mundo proviene de la autocomprensión del *Dasein*. Este “se destaca ónticamente, por el hecho de que a este ente *le va* en su ser este mismo ser” (Heidegger 1972 12). Es así, al mismo tiempo, aquel ente en el que puede “leerse el sentido del ser” (*id.* 7). El conocimiento teórico del ente se mantiene siempre dentro de la autorrealización práctica, que no puede traspasar hacia el ser-en-sí de lo real. Precisamente por eso, se debe reemplazar la ontología esencial, esto es el realismo metafísico, por una ontología fundamental, que ve que los actos que comprenden el ser se fundan en la comprensión práctica que el *Dasein* tiene de sí y, de esa manera, entiende el ser del ente desde la historicidad de las diversas realizaciones del *Dasein*. La posición de Heidegger en *Ser y tiempo* es así una continuación del realismo interno, que solo dio un nuevo giro al pensamiento sobre la constitución impenetrable de la referencia al mundo, introducidos por Kant y retomados por Dilthey. No ya la espontaneidad del intelecto, como en Kant, ni tampoco el proceso de la vida, como en Dilthey, sino la preocupación del *Dasein* por sí mismo ofrece, según Heidegger, las categorías que permiten comprender de qué modo la realidad se nos muestra en cada caso.

Formas del realismo metafísico

La crítica más aguda a todas las formas de un realismo meramente interno la realizó Edmund Husserl. Su conocido escrito de 1911, titulado *Filosofía como ciencia estricta*, se dirigió, por cierto, contra el psicologismo en la lógica. Sin embargo, por medio de la distinción entre las explicaciones naturalistas de los procesos de la conciencia, por un lado, y del contenido del conocimiento objetivo, independiente de la validez de esto, por el otro, Husserl lleva adelante la crítica del psicologismo para la renovación del realismo metafísico en la filosofía del siglo xx. El fin de Husserl es una “fenomenología pura” y esta puede “ser solo una investigación sobre la esencia y no, en modo alguno, una investigación de

la existencia” (Husserl 1965 43). La investigación de la existencia, como exploración de las condiciones de las que dependen tanto la existencia de las cosas como la existencia de la conciencia de los objetos, carece de relación con el contenido objetivo de la esencia de las cosas y la validez de un pensamiento. Hay “validez sin más o ‘en sí’, que es lo que es, aun cuando nadie puede verificarla ni ninguna humanidad histórica pudiese verificarla jamás” (*id.* 51).⁷ El último Husserl interpretó, sin embargo, el pensamiento de una objetividad estricta e independiente del sujeto nuevamente en el sentido de una fundamentación mundano-vital de todo lo relacionado con la comprensión y retornó con ello al realismo interno. Algunos de sus alumnos, no obstante, continuaron con la idea originaria de la objetividad pura, como fue especialmente el caso de los sucesores católicos de Husserl: Alexander Pfänder, Edith Stein y Dietrich von Hildebrand.

Independientemente de Husserl, también Max Scheler perseveró en el objetivismo de la fenomenología y fundó un camino autónomo dentro de la metafísica realista. Su interés en la fenomenología persigue, sobre todo, un nuevo fundamento de la ética. El nombre “fenomenología” representa un cambio de actitud en la filosofía, que debe conducir “de nuevo a las cosas” y que debe mostrar la moderna escisión sujeto-objeto, de mundo y espíritu, como un problema aparente. Todo conocimiento de la realidad [se] fundamenta en la intencionalidad del conocer. Hay tan pocos actos espirituales sin referencia a objetos, como actos de percepción sin algo percibido. Distinto de como lo pensó Kant, la “percepción” y el “conocimiento” no consisten en construir el objeto a partir de un material dado de estímulos sensibles, sino en captarlo en aquello, tal como él se muestra en cada caso (*cf.* Scheler DT 433).⁸ “Lo primero”, que por lo tanto es exigible de “una filosofía fundada en la fenomenología”, es “el más viviente, el más intenso y el *más directo intercambio de vivencias con el mundo mismo*” (Scheler PE 380).⁹

Es verdad que, con la reapropiación del concepto de *intentio* como de un concepto central de la filosofía de la Edad Media, la actitud fenomenológica avanza, en principio, sobre el constructivismo de la metafísica kantiana del conocimiento. “La correlatividad y compatibilidad fundamental del espíritu y el mundo se pueden denominar como el

7 Hay coincidencia en este punto entre Husserl y el realismo de los universales, que desde Avicena distingue entre los *universalia ante rem* (ámbito de las esencialidades puras), *in re* (ámbito de la realización en el ser de las cosas) y *post rem* (ámbito de su representación en la conciencia o bien en el concepto).

8 „Der Fehler ist, dass man, anstatt schlicht zu fragen, was in einer meinenden Intention gegeben ist, außer intentionale, objektive, ja kausale Theorien in die Frage hineinmischt“ *Die Lehre von den drei Tatsachen (La doctrina de los tres hechos)*, en adelante DT.

9 *Phänomenologie und Erkenntnis (Fenomenología y conocimiento)*, en adelante PE.

primer axioma fundamental de la filosofía fenomenológica de Scheler” (Henckmann 47). Pero, en lugar de eso, se plantean preguntas totalmente nuevas por la naturaleza de las “cosas” conocidas, que aparecen en la “correlación” del espíritu y el mundo. Sin embargo, el hecho de que un estado de cosas “se muestra” y cómo lo hace depende de la actitud del conocimiento, según la cual nos relacionamos con el mundo.

Para Scheler, hay diferentes modos de experiencia de mundo que resultan, en cada caso, de la diferencia entre 1) la actitud natural, 2) la científica y 3) la fenomenológica hacia el mundo.

1. En la *actitud natural* hacia el mundo nos encontramos con “hechos” que no están libres de necesidades e intereses. Un hecho es, “por así decirlo, la respuesta que el mundo concede al interrogante que plantean nuestros estados corporales y sus unidades [y] nuestras necesidades al universo” (DT x 436). Los hechos, en la “cosmovisión natural”, forman “por así decirlo un *reino intermedio* entre las cosas mismas y nuestros estados en su experiencia” (*ibid.*).

2. Pero tampoco nos encontramos con “las cosas mismas” en la *actitud científica* (y menos que en ninguna otra), porque aquí “las cosas y acontecimientos” no son, en absoluto, “dados, sino que son *construidos y pensados de manera inmediata*” (DT x 453). Lo dado, el mundo de los colores, tonos, cosas y los sucesos vivenciables, se reemplaza por lo no-vivenciable y se explica causalmente: los colores por la longitud de onda, los tonos por vibraciones, las cosas por átomos y conexiones moleculares, los acontecimientos por medio de relaciones regulares entre fuerzas. Los objetos de la ciencia no son en absoluto objetos de vivencia, sino que son “‘dados’ recién solo *a través* de su definición” (DT x 462). En ese sentido se reemplazan, en cierto modo, las cosmovisiones “naturales” por una cosmovisión “artificial” (*cf.* DT x 452).

En ambos casos, es el mundo [así] captado [*erschlossen*], un mundo reducido fenoménicamente, lo que “entra en el contenido de la *cosmovisión natural*” y se halla “dentro de las barreras del ambiente del género *ser humano*”. Lo que está dado como contenido de la cosmovisión científica se halla ya bajo el dominio de un principio eficaz de carácter selectivo, “que ya no tiene nada más que ver con el conocimiento del mundo, y que podríamos denominar el *principio de un posible objetivo técnico*” (PE x 428 y ss.).

3. Junto a los objetos de la actitud natural y científica están los objetos que recién a través de la actitud fenomenológica alcanzan la condición propia de lo dado, “un reino de ‘hechos’ de tipo peculiar” (PE x 380). Tales objetos son aquellos dados solo en actos “del ver espiritual”. Esto significa, en primer lugar, que lo visto, lo mismo que los objetos de la actitud del conocimiento, la científica y la natural, se da solo dentro de una correlación. Es “*dado solo en el acto mismo que vivencia [er-lerbenden]*”

y que ve conceptualmente [*er-schauenden*] en su ejecución: aparece en él, y solo en él” (*ibid.*). Esta dependencia de la ejecución del acto no hay que entenderla, empero, como si lo dado en su contenido fuese relativo a un sujeto cognoscente (como en el caso de la actitud natural) o relativo a un fin (como en la actitud científica).¹⁰ El correlato objetivo del acto es, antes bien, “el *darse-a-sí-mismo* propio lo mentado en la evidencia de la visión inmediata” (PE x 382). Como algo evidente por sí mismo de manera originaria no es deducible de algo distinto, tampoco puede, por ende, juzgárselo como verdadero o falso mediante algo diferente. Solo se puede en un acto de conocimiento intuitivo comprenderse o equivocarse, verse o no. Solo son las “*Quiddidades* [*Washeiten*] puras” (PE x 388) o los “hechos puros” los que se dan (*a priori*) como “esencias y relación de esencias vistas [conceptualmente, *erschauen*] antes de toda experiencia inductiva” (*ibid.*).

Scheler explicita lo que esto significa con el ejemplo de la percepción de los colores. Dentro de la cosmovisión natural, hay por cierto objetos coloridos. Pero nunca “se presentan allí como tales”. Están dados con las cosas de la percepción natural, por ejemplo, “esto rojo en el árbol verde” –pero “solo en cuanto resulta necesario para que señale la cereza al ser humano que la pretende”–, y en la actitud científica solo en cuanto que “ese color rojo corresponde a este proceso nervioso, a este acto de percepción sensible” (PE x 385). Para que el contenido puro de la cosa “rojo” pueda ponerse de manifiesto, debe diferenciarse radicalmente de otros hechos de la observación y del contenido casual de las cosas, junto con las que ella aparece en la vivencia (lo rojo de la cereza, que además puede ser dulce y redonda). Esto ocurre en un proceso que Scheler denomina con Husserl “reducción fenomenológica”. Durante la ejecución de esta reducción se debe prescindir de todas las condiciones de la existencia real (“la ejecución real del acto”, “las índoles de su portador”, “de los coeficientes de realidad”), hasta que los colores como hechos puros, por ejemplo, el contenido objetivo “rojo” (o también la cualidad de sabor propia de “lo dulce”), permanecen exclusivamente en la visión (*cf.* PE x 394). “Hecho puro” significa que antes se quitó, metódicamente, toda característica distintiva que esté relacionada con la existencia real de, por ejemplo, “rojo”. “Una esencialidad de este tipo, como pura quiddidad, no es, en este caso, en sí *ni general ni individual*, conceptos ambos que ganan sentido recién por su relación con objetos” (PE x 396).

10 „Gerade die Phänomenologie bricht mit allem Ichidealismus nach der Art der Lehren von Descartes, Berkeley, Fichte, Schopenhauer, die allesamt die phänomenologische Unmittelbarkeit mit psychischer Gegebenheit oder auch nur mit Ichbezogenheit verwechseln. Beides weist sie zurück“ (PE x 388).

Porque las cosas como portadoras de distintas cualidades, como “rojo”, “dulce” y “redondo”, son solo signos o símbolos de puros contenidos objetivos, Scheler también denomina la eficacia cognoscitiva de la “filosofía fenomenológica” como “una continua des-simbolización del mundo” (PE x 384).¹¹ De ahí que la experiencia fenomenológica sea una “experiencia asimbólica” (DT x 433). Lo que se pone a la luz como lo dado por sí mismo [*selbstgegeben*], en el desprendimiento del contexto de existencia real y la vivencia, no es solo entidades singulares, sino también relaciones entitativas, como, por ejemplo, la relación de vista y color o de dulce y gusto. Tales relaciones pertenecen “a cada mundo posible”; son, por esto, “independientes de la organización particular de sus portadores” y “podrían seguir siendo tales, sin que importe la variación de tal organización” (cf. PE x 395). A los hechos puros, como objetos de la visión espiritual, cuyo contenido objetivo se comporta de manera indiferente frente a cada realización posible, les corresponde un “ser absoluto”, mientras que todos los otros objetos del conocimiento deben llamarse relativos en cuanto a la existencia, puesto que están ligados a la forma de actos pertenecientes, o bien a los portadores correspondientes (cf. PE x 398 y ss.). Esta diferencia de los tipos de experiencia y de las clases de objetos correlativos se descubre en la actitud fenomenológica, que, con la exposición de los hechos puros, “supera la relatividad de la experiencia natural y de la científica” (DT x 450).

Si la descripción fenomenológica de los “hechos puros” debe ser una empresa filosófica con sentido, entonces la fenomenología está atada a la afirmación según la cual “habría hechos, y ellos serían en rigor los que subyacen en todos los otros hechos, a los de la cosmovisión natural y a los de la científica, cuyas conexiones subyacen en todas las demás conexiones” (DT x 433).¹² Pero, prescindiendo de la poca claridad del *status* ontológico de “los hechos puros”, una ontología tal cargaría

11 „Wenn alles Transzendente und nur Gemeinte einem Erleben und Anschauen ‚immanent‘ geworden ist, hat –in irgendeiner Frage– Phänomenologie ihr Ziel erreicht: da wo keine Transzendenz und kein Symbol mehr ist. Alles dort noch Formale wird hier noch zu einer Materie der Anschauung. Und genauso wie gegenüber der Farbe rot wird sich phänomenologische Philosophie einem religiösen Gegenstand oder einem sittlichen Werte gegenüber verhalten“ (PE x 386).

12 Scheler formula esta conexión, en términos de la teoría del conocimiento, también así: “Ningún conocimiento sin saber previo, ningún saber sin un previo existir por sí mismo y un ser dado en sí mismo de cosas”. Una explicación acerca del estatus ontológico, no aclarado por Scheler, de los “hechos puros” o “esencialidades puras” la da la discusión medieval sostenida en relación con Avicena, a propósito del concepto de la *natura communis*, que hizo su entrada efectiva en la fenomenología a través de Brentano. Puntualmente, las diferencias entre Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto acerca de este punto central de la metafísica permite reconocer un déficit en la reflexión ontológica de Max Scheler (cf. DE x 494-504).

también con la paradoja de que a las cosas reales, como “simbolizaciones” de “hechos puros”, les corresponde solo un valor derivado. No sería entonces el ente lo que se reconoce y valora, sino un ser que subyace, y no sería tampoco la persona quien es amada, sino las cualidades simbólicas representadas en su ser.

III. Antirrealismo

La caracterización que hace Scheler del método fenomenológico, como “continua des-simbolización del mundo”, permite volver más fácilmente comprensible el sentido y legitimación del movimiento antirrealista. La crítica se dirige contra la desvalorización del individuo, en cuanto ente concreto en cada caso, a favor de “hechos entitativos” esenciales, entre los cuales, el realismo metafísico entiende exactamente aquellas “entidades puras” que se dan en la “experiencia asimbólica” y que valen como ontológicamente primarias. La crítica por parte del moderno antirrealismo llega, sin embargo, más lejos que las formas tradicionales del antiplatonismo. Lo específico de este movimiento de oposición yace en la tesis de que el ser del individuo concreto se extiende más allá de lo dado fácticamente y que, en atención a esto, no es en absoluto definible teoréticamente. La renuncia a la teoría es por eso una precondition necesaria para mantener abierta la posibilidad genuina del ser de la existencia respectiva, cuya realización pendiente todavía solo puede ser atisbada y esperada, pero no puede definirse ni asegurarse (filosófica, científica, ni técnicamente). La crítica al primado de la teoría se dirige, entonces, contra la pretensión absolutista de las ciencias y contra *toda* metafísica anterior, porque aquí el ente sería entendido primariamente desde su presente, esto significa, como una única “consistencia entitativa u ontológica”, “sustancia” [*Seinsbestand*] o como “sistema” (función). En el fondo de la crítica antirrealista de la razón está la escatología judeo-cristiana. Su utilización se realiza a través de imágenes más que mediante conceptos, pero de tal modo que, no obstante, se excluye toda aquella continuidad con la realidad existente, en el sentido de la perfección por medio de una transfiguración (como en el caso de Tomás de Aquino). Pensar la todavía pendiente, futura, realidad como auténtico e inamisible nuevo comienzo de paz, felicidad y justicia, implica, antes bien, una ruptura radical con el ser actual del ser humano y el mundo (como ya en la interpretación reformista de San Pablo que ofrece Martín Lutero). La negación de la capacidad metafísica para vincularse con las posibilidades naturales (y asequibles de modo natural) del ser humano vale, así, como supuesto de las relaciones de la realidad, que únicamente se pueden salvaguardar en la “utopía” (Ernst Bloch) o en la dialéctica “negación de lo que actualmente es” (Theodor Adorno).

Espíritu de la utopía

Todavía en la Primera Guerra Mundial, bajo la impresión de los cruentos combates realizados de manera técnica y nunca antes vistos, aparece, en 1918, *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch. Ante el mundo de la civilización tecno-científica, vacío de sentido de manera creciente, Bloch busca un nuevo acceso a la realidad que somos nosotros mismos. El capítulo introductorio (“Propósito”) comienza, en la segunda edición de 1923, ligeramente retocado pero sustancialmente más claro, con las palabras “Yo soy. Nosotros somos. Esto es suficiente. Ya tenemos para empezar”. Y entonces continúa invariable el texto de la primera edición: “En nuestras manos está dada la vida. Por sí misma se ha vuelto vacía desde hace largo tiempo” (Bloch 1964 11). El libro trata fundamentalmente, como reza el título de un capítulo, “De nosotros mismos” y ve en eso “La forma de la pregunta inconstruible” (*id.* 209). Si la pregunta por nosotros mismos es la única cuestión real, entonces todas las objetivaciones del ser en la metafísica especulativa y en la ciencia moderna no pueden prescindir de una referencia existencial. [Más aún,] son formas del olvido de sí mismo, que solo son superables en el recuerdo de aquello “que solo vive en el yo, pero normalmente no está corroborado” (Bloch 1980¹³ 231). Ese interior se expresa hoy sobre todo en la música como “añoranza” y “misterio”, y se realizó desde hace mucho en las imágenes de la redención de la religión mesiánica.¹⁴ Para Bloch, no es casualidad que recién en la Edad Moderna –y, a la vez, con el dominio de la razón pura– el lenguaje de la música comienza, por medio de lo “comprensible-incomprensible en ella”, a desprenderse del “antiguo primado de la vista” (*id.* 232 y ss.), pues lo experimentado en la audición musical no es un objeto, que ya existe y podría ser descrito, pero tampoco algo inexistente, sino “otro, innombrable”. Bloch nombra a este otro aún oculto como “nuestra gloria secreta” (*id.* 233 ss.). Para diferenciarla de todo ente empírico se sirve de una retórica dialéctica de las demarcaciones y de las oposiciones, que más tarde Horkheimer y Adorno siguen desarrollando en la teoría crítica, pero que solo allí se mantiene pura. El pensamiento central de Bloch insiste en contraponer “lo meramente objetivo [*Tatsächlich*] a simple vista” al “concepto utópico por principio” (*id.* 9).¹⁵ Por un lado, están “lo meramente objetivo [*Tatsächlich*] y su lógica” y, por el otro, “lo meramente objetivo utópico”, que está situado “quizá totalmente fuera del ámbito de toda posibilidad de experiencia actual en general” (Bloch 1985 443) y “y con lo cual,

13 Facsímil de la primera edición de 1918.

14 El capítulo más extenso del libro se titula “Filosofía de la música”. En el recurso a la vivencia de la música, como entrada a un mundo real opuesto (al presente), se muestra la influencia más notoria de Nietzsche en el pensamiento de Ernst Bloch.

15 Resaltado por Berthold Wald.

solo por ello, nada se corresponde, porque fuera nada más podría corresponderle” (*id.* 231). Se vislumbra en la música, en las imágenes de la Redención aparece frente a los ojos y se anhela mediante la esperanza. Es solamente esta “esperanza”, la de que “no seamos defraudados, porque el alma humana abarca todo, también lo allende, lo que todavía no es” (*id.* 443). En la correlación de la añoranza y satisfacción se halla, para Bloch, “el centro absoluto de toda realidad”, “el nacimiento e instauración de todas las cosas y todos los seres en su propiedad” (*cf. id.* 430). La añoranza y la esperanza por la todavía ausente realidad se oponen al hastío y al vacío del mero cerciorarse de lo existente. La sección central del libro (“Filosofía de la música”) termina con la alabanza de la música de un modo que verdaderamente casi parece un himno. Ella es “una teúrgia única. Ella nos lleva a un rincón del interior, cálido, profundo, gótico, que solo brilla en medio de la poco clara oscuridad” y que “en la mañana del último día será como el Reino de los Cielos manifiesto”. Ha quedado atrás, entonces, “el caos, el poder estéril del mero Ente, el andar a tientas torpe y sediento de persecución de la ceguera demiúrgica; el féretro del ser mismo abandonado por Dios que está destruido y reventado” (*cf. Bloch 1980 430*).

La continuidad temática con su obra principal, más tardía, *El principio de la esperanza* (1954-1959), la resaltó Bloch en el prólogo mismo de la nueva edición de *El espíritu de la utopía* (*cf. 1964 347*). La “dimensión futura del mundo” anhela una nueva “Ontología del no-ser-todavía”, con la que se piensa la superación de un puro “concepto de ser estático”.¹⁶ Pero más tarde Bloch no quiso o no pudo mantener su pensamiento fundamental, la imposibilidad de presentar el momento utópico de la realidad todavía ausente, si malinterpreta la realización de la esperanza en la “vida plena” y la “existencia completa” en su libro sobre la esperanza, en última instancia como una pregunta política.¹⁷

Teoría crítica

Hay aquí una serie de puntos llamativos en común con la anterior *Utopía de la esperanza* de Ernst Bloch: en primer lugar, la experiencia del potencial de autodestrucción del dominio de la razón moderna, más incrementado todavía en los horrores de la Segunda Guerra Mundial; [en segundo lugar,] el motivo del antiplatonismo en la crítica a la pérdida de concreción de individuo y al resultar este indiferente; y, finalmente, el interés de Adorno por el potencial de descubrimiento de la música. La

16 Cuán poco estática ha sido la “vieja ontología” lo ha hecho patente Josef Pieper en su crítica a Bloch, pero también en escritos posteriores sobre la esperanza.

17 Para la instrumentalización posterior de la representación de la esperanza religiosa, véase la estremecedora proposición: “¡Ubi Lenin, ibi Jerusalén!” (Bloch 1959 711).

filosofía tiene, después de las experiencias de la Modernidad, “su verdadero interés en lo sin concepto, lo individual y particular; en lo que desde Platón se obliteró por efímero e insignificante” (Adorno 1966 19 y ss.). Por eso, Adorno exige una metafísica distinta, en la que lo real individual no es meramente “ejemplar o representativo” (*id.* 152) de lo general (en su “pura quiddidad”), sino que es tomado en serio en su ser real.

La raíz de la teoría crítica, en su rebelión contra lo “existente”, es también, otra vez aquí, la escatología judeo-cristiana. En ella se encuentra la confirmación de “la añoranza de que este mundo espantoso no sería el único verdadero” (Adorno 1966 466). La insuficiencia se muestra en que no es posible esperar en él la liberación de todo mal, ya sea una injusticia, de la culpa no expiada y, sobre todo, de la muerte. Toda esperanza debe pasar, por la “negatividad completa”, esto es, pasar a través del *rechazo de este mundo*, que, “tendido en la luz mesiánica”, “revela sus roturas y grietas”. Recién entonces, en la negación de lo existente, el mundo presente se une “a la escritura en espejo de su contrario” (*id.* 373), que resulta aconceptual y es accesible solo a una interpretación por medio de imágenes. Un aporte de Max Horkheimer, en forma de diálogo, presenta de un modo inequívocamente claro que “el mesianismo místico de Bloch”, con su muy terrenal “reino del socialismo”, contradice al espíritu de la teoría crítica. “La esperanza de que en la tierra todo será bueno alguna vez” no la comparten Adorno y Horkheimer, “porque podría ser que lo existente frente a eso, lo que debería ser, *en principio* fuese lo peor”, porque no hay ni habrá nada en este mundo “que *pueda* corresponder a la idea de lo absolutamente acertado” (*cf.* Horkheimer 1985 433).¹⁸ Por eso, el “momento utópico” de la negatividad completa no puede ni presentarse positivamente ni realizarse políticamente; se puede preservar únicamente en la añoranza de lo “enteramente otro”. Allí donde “se vuelve objetivo como utopía”, ya se “ha saboteado su realización. El pensamiento abierto señala más allá de sí mismo”. “En cuanto que no se interrumpe, mantiene la posibilidad” (Adorno 1977 798).

Se rechaza aquí un filosofar desde el primado de la certeza. Pero se debería reconocer que un desafío para el pensamiento está conectado con la muerte: la imposibilidad del verdadero consuelo y una restitución para las víctimas de la violencia si la muerte es el final definitivo. Lo único adecuado aquí sería un “pensamiento que no se decapite a sí mismo”, uno que “desemboque en la trascendencia, hasta la idea de la constitución de un mundo, en el que no solo no se quite del medio el padecimiento presente, sino que además lo pasado irrevocable fuese revocable” (Adorno 1966 40). Por eso, la banalidad de la muerte biológica

18 Nota del traductor: resaltado por Berthold Wald.

no puede ser la última verdad sobre el ser humano. Lo existencialmente más verdadero y convincente es la añoranza del individuo por sobre ese límite. Lo positivo de la negación de lo existente, a lo que también pertenece la muerte, no es, en verdad, directamente descriptible, pero sí es dado de otro modo: “Su añoranza sería la resurrección de la carne” (*ibid.*).

Allí donde el pensamiento se orienta hacia lo venidero y definitivo, hacia la posibilidad extrema de la propia existencia, una posibilidad pendiente todavía, no es posible certeza alguna. Aquí el conocimiento se asocia con la esperanza o la desesperación. Pero la verdadera esperanza se extiende más allá de lo que existe [*Vorhandene*] empíricamente y lo definible conceptualmente. Ella “se prende al cuerpo transfigurado” (Adorno 1966 393). “La metafísica especulativa”, como forma del platonismo moderno, no desea saber nada de esta corporalidad ni tampoco una Ilustración que se resguarda en el empirismo y el positivismo. El estado de ánimo de la Modernidad, que se expresa en el deseo de certeza incondicional –“la angustia radical que se vuelve mítica”–, después de todo es, al mismo tiempo, causa y efecto de la Ilustración. El fin de conocimiento no es la verdad, sino el control del mundo humano. “No puede haber, en términos generales, ya nada más fuera, porque la mera representación de lo fuera es la fuente real de la angustia” (Horkheimer y Adorno 18). La raíz más profunda de la filosofía realista de la modernidad no es, precisamente, el afán por la verdad, sino la huida en la certeza, “en temor frente a la verdad” (Adorno 1966 3).

VI. La ambigüedad del realismo

Pérdida de realidad en el realismo y antirrealismo modernos

En una mirada retrospectiva a la historia del realismo moderno se muestran, en verdad, algunas diferencias, pero también una coincidencia fundamental. La forma del realismo metafísico moderno está marcada por el rechazo del escepticismo. El ser real de las cosas reales puede ser puesto en duda, puede darse en distintas perspectivas y puede, según su posibilidad, coincidir con sus modos de existir de diversas maneras, como sostiene el realismo interno. Brevemente, un realismo metafísico, que comienza por el ser real de las cosas, es difícilmente defendible frente a las objeciones escépticas o relativistas. El realismo moderno intentó deshacerse de estas dificultades de una vez por todas por medio de un artificio, en el cual no parte del ser, sino de los fundamentos del ser en los conceptos de la razón. Al desafío planteado por el escepticismo, se añadió luego, a final del siglo XIX, el desafío planteado por el nihilismo, que no pone en duda el carácter de las cosas en cuanto a ser, sino en cuanto a valor. Quizá sería en verdad mejor si no existiese nada,

en lugar de esta realidad a la que fuimos arrojados sin ser consultados. De ambas formas de la duda, la escéptica y la nihilista, aparece, hacia comienzos del siglo xx, una forma de realismo que se denominó como una “forma de pensar de ‘la realización desrealizante’” (Fellmann 71). Ella une el realismo con el antirrealismo, a través de la desvalorización del mundo real. El hombre del siglo xx perdió “la confianza ingenua en la realidad de lo dado [...] protesta contra lo inmodificable y cree en la posibilidad de lo absolutamente nuevo, que limita el mundo dado”.¹⁹ Robert Musil, un escritor del expresionismo, formado filosóficamente casi al mismo tiempo del apogeo de la fenomenología alemana, titula el capítulo cuarto de su novela *El hombre sin atributos* con la oración: “Si hay un sentido de la realidad, debe haber también un sentido de la posibilidad”, y a este lo define “como la capacidad [...] de pensar todo lo que bien podría ser (sea lo que fuere), y aquello que es no tomarlo como más importante que lo que no es” (cf. Musil 16).

La misma actitud de indiferencia ante la realidad mueve también a Edmund Husserl para no apuntar nada “en el libro fundamental de la fenomenología que hay que preparar”, que se refiere al existir empírico, para al menos, en medio del pensamiento, ingresar en aquel otro mundo, que “lleva en sí todos los mundos reales posibles y todos los mundos de cada sentido ampliado” (Hua. III 152; 73). La validación comparativa de lo real a favor de la posibilidad real determina, finalmente, también el antirrealismo de la teoría crítica. La espera de un mundo mejor se relaciona aquí con la condición de una “negatividad completa” del mundo real. “La esperanza de que en la tierra todo será bueno alguna vez” no la comparten Adorno y Horkheimer, “porque podría ser que lo existente frente a eso, lo que debería ser, *en principio*, fuese lo peor”, porque no hay ni habrá nada en este mundo “que *pueda* corresponder a la idea de lo absolutamente acertado” (cf. Horkheimer 1985 433).

En contra de la primera apariencia, la forma más radical de la pérdida de realidad no es el antirrealismo, sino la fenomenología. El abandono fenomenológico de todo lo dado real a favor del contenido de las cosas de visión esencial exige, en cierta medida, el ingreso a un mundo de un espiritualismo puro. Es una forma de desencarnación, de descorporización o de “des-simbolización” del mundo, como dice Scheler, que no está orientada en un modo diverso y mejor de corporalidad. Al antirrealismo metafísico, por el contrario, le importa mucho el ser de un mundo real. Es, en cierto modo, la forma de la añoranza del verdadero realismo. Al negar la realidad existente, espera, sin embargo, el encuentro con un mundo que no se hace todavía presente.

19 „In diesem Sinne speist das expressionistische Denken den für das Deutschland des 20. Jahrhunderts spezifischen Geist der Utopie“ (id. 13).

*Filosofía realista en el sentido
de Aristóteles y Tomás de Aquino*

La filosofía realista, en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino, se diferencia en más de un sentido de la filosofía realista moderna. Martin Heidegger vio lo distintivo de la metafísica de Descartes, en que allí “por primera vez [...] se definen el ente en cuanto objetividad de la representación y la verdad como certeza” (Heidegger 1977 87). “El ser de los entes se busca y se encuentra en la representación de los entes” (*id.* 91). Esto se muestra para él en que

Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en cuanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente se alzará el *subjectum* y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. (Heidegger 1977 87, 91 y 93)

Aristóteles y Tomás de Aquino intentaron, de forma contraria, definir el ser del ente desde él mismo. La diferencia fundamental entre el ser real del ente y el ser en la representación conceptual tiene toda una serie completa de implicaciones. El ser real mismo (el *actus essendi*) no puede ser definido, pero puede determinarse de manera más precisa de dos modos: en vista de lo que es común a todo lo real en cuanto que es algo real (determinación *trascendental*, especialmente el ser verdadero y el ser bueno). Y el ser real puede ser definido en cuanto a la diversidad de las cosas reales (distinguidas *categorialmente* como entes sustanciales y accidentales). Nuevamente, la sustancialidad, esto es, ser una cosa real de esta o aquella especie, incluye que la concreción del ser de cosas esencialmente diferentes tiene también distintos grados de intensidad respectivamente. Metodológicamente, esto tiene como consecuencia que el ser real de las cosas en cada caso solo es definible por analogía.

Las dos implicaciones más importantes del ser real de las cosas, empero, son de tipo existencial y por ello fundamentales para la referencia a la existencia de una filosofía realista, en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino. Punto primero: la relación cognoscente y amante con el ser de las cosas es aquello a partir de lo cual el ser humano vive. Su riqueza existencial, esto es, su felicidad, reside en el encuentro con lo que es. No el ser representado en el concepto sino el ser real de las cosas reales es lo más importante para el espíritu humano. Lo segundo es esto: se abre en la relación con las cosas reales un espacio de mayor misterio cuanto más rico en cada caso, esto es, cuanto mayor es la plenitud de realidad de algo, y así el conocimiento pleno de lo real por parte del ser humano puede ser más anhelado que poseído. La certeza del conocimiento no

debería hasta aquí tener la prerrogativa frente a la dignidad del objeto del conocimiento, si la existencia espiritual del hombre debiera quedar abierta para la posibilidad extrema de su realización.

La filosofía realista moderna invirtió la relación. La espontaneidad necesaria del entendimiento para la formación de conceptos se convierte en un fundamento determinante en la relación con la realidad. A causa de la certeza del conocimiento, toda realidad conocida ha de depender de la comprensión humana. No obstante, este fundamento antropológico de la metafísica se ve afectado por la paradoja de hallarse en contradicción con la antropología. De lo que el hombre puede darse a sí mismo, no es capaz de existir ni física ni espiritualmente. En cuanto ser espiritual, dotado de cuerpo, anhela una realidad, que es más rica que él mismo y que, por ello, sobrepasa su capacidad intelectual.

Es un hecho apenas observado que el énfasis con que Aristóteles alaba la felicidad del conocer y la primacía de la forma de vida contemplativa (cf. *Ética nicomáquea* x, cap. 7 y 8) no encuentra ningún apoyo en el final especulativo, discutido de manera sobria en su *Metafísica*, después de que se llegó a ese final. La intelección, según el concepto y la función del pensar que se capta a sí mismo como el principio supremo de todo ser, con el que tiene que ver la metafísica en cuanto que teoría filosófica, no puede ser el objeto y fundamento mismo de la sostenida admiración y fascinación del que filosofa, sino solo la relación inmediata con la realidad en el acto del *theorein*: la mirada fascinada e inmóvil sobre la realidad que jamás puede volverse completamente lenguaje e interpretación. Lo que el cognoscente busca no es simplemente saber y certeza, sino sabiduría y plenitud de realidad. Así pues, quien habla de la esencia del ser humano y de la filosofía como una búsqueda amorosa de la sabiduría, ha dicho dos veces lo mismo.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Barcelona: RBA, 2008.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.
- Aquino, T. *Suma de Teología*. Trad. José Martorell et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Adorno, T. *Negative Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1966.
- Adorno, T. "Resignation." *Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft i*. Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 794-799
- Adorno, T. "Resignación: sobre teoría y praxis." *Laguna. Revista de filosofía* 1(1991): 95-100.
- Adorno, T. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

- Bacon, F. *De dignitate et augmentis scientiarum*. Vol II. of *The Works of Lord Bacon*. Ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Houghton Mifflin and co, 1900.
- Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959.
- Bloch, E. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1964.
- Bloch, E. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar, 1980.
- Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia*. Vol. VII de *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam y Tannery. Paris: Leopold Cerf, 1904.
- Dilthey, W. *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften*. Vol. VIII. Stuttgart; Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1991.
- Fellmann, F. *Phänomenologie und Expressionismus*. Freiburg; München: Karl Alber Verlag, 1982.
- Gehring, P. *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2008.
- Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo." *Caminos de bosque*. [1938]. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996. 63-79.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.
- Heidegger, M. "Die Zeit des Weltbildes." *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 75-96.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Traducción, introducción y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Trotta, 1997.
- Henckmann, W. *Max Scheler*. München: Beck, 1998.
- Horkheimer, M. und Adorno, T. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Horkheimer, M. "Zur Zukunft der kritischen Theorie." [1971]. *Gesammelte Schriften*, Vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 419-433.
- Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann 1965.
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.
- Musil, R. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Ed. Adolf Frisé. Hamburg: Reinbeck-Rowohlt, 1992.
- Musil, R. *El hombre sin atributos*. 2 vols. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.
- Perler, D. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Platón, "Gorgias." *Diálogos*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Vol II. Madrid: Gredos, 1987. 23-145.

Platón, "Teeteto." *Diálogos*. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Vol v. Madrid: Gredos, 1988. 173-317.

Putnam, H. *The Many Faces of Realism*. La Salle, Illinois: Open Court, 1987.

Putnam, H. *Representation and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Putnam, H. *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo*. Trad. Gabriela Ventureira. Barcelona: Gedisa, 1990.

Putnam, H. *Las mil caras del realismo*. Trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez. Introducción de Miguel Ángel Quintanilla Barcelona: Paidós, 1994.

Popkin, R. *Mit allen Makeln. Erinnerungen eines Philosophiehistorikers*. Hamburg: Meiner Verlag, 2008.

Scheler, M. „Die Lehre von den drei Tatsachen“(DT). *Gesammelte Werke*. Vol. x. Bonn: Bouvier Verlag, 1986a. 431-474.

Scheler, M. „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ (PE). *Gesammelte Werke*. Vol. x. Bonn: Bouvier Verlag, 1986b. 377-430.