

UNA BREVE HISTORIA DEL REALISMO CONTINENTAL

*A Brief History of Continental Realism*¹

LEE BRAVER²

Resumen: Este artículo explica la naturaleza y el origen de lo que denomino *realismo transgresivo*, una vía intermedia entre el realismo y el antirrealismo que intenta combinar sus fortalezas evitando, al mismo tiempo, sus debilidades. Kierkegaard configuró esta posición al fusionar la insistencia hegeliana en que debemos tener algún tipo de contacto con todo aquello que podamos llamar real (rechazando así los noumenos), con la convicción kantiana de que la realidad excede fundamentalmente nuestro entendimiento; la razón humana no debería constituirse en criterio de lo real. El resultado es la idea de que nuestros encuentros

más vívidos con la realidad se dan en experiencias que quiebran nuestras categorías, del mismo modo que el mandato divino de matar a Isaac entra en un conflicto irreconciliable con la mejor comprensión de la ética de la que somos capaces. Expongo la génesis de esta idea y, a continuación, muestro su operatividad en el pensamiento de Heidegger y Levinas. Comprender esta posición ilumina aspectos importantes de la historia de la filosofía continental y ofrece una nueva perspectiva sobre el realismo.

Palabras clave: realismo; Kierkegaard; Heidegger; Levinas; Kant; Hegel.



Abstract: This paper explains the nature and origin of what I am calling Transgressive Realism, a middle path between realism and anti-realism which tries to combine their strengths while avoiding their weaknesses. Kierkegaard created the position by merging Hegel's insistence that we must have some kind of contact with anything we can call real (thus rejecting noumena), with Kant's belief that reality fundamentally exceeds our understanding; human reason should not be the criterion of the real. The result is the idea that our most vivid encounters with

reality come in experiences that shatter our categories, the way God's commandment to kill Isaac irreconcilably clashes with the best understanding of ethics we are capable of. I explain the genesis of this idea, and then show it at work in Heidegger and Levinas' thought. Understanding this position illuminates important aspects of the history of continental philosophy and offers a new perspective on realism.

Keywords: Realism; Kierkegaard; Heidegger; Levinas; Kant; Hegel.

¹ Este artículo fue publicado originalmente en: BRAVER, Lee. «A Brief History of Continental Realism». *Continental Philosophy Review*, vol. 45, num. 12, 2012, pp. 261–289. La versión en castellano de este artículo ha sido preparada por Miguel Ángel Espitia Raba y revisada por Juan Carlos Aguirre García.

² Profesor honorario de filosofía en la Universidad del Sur de Florida. Correo: lbraver@usf.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2895-9382>.

Los debates en torno al realismo han ofrecido el espectáculo, en cierto modo peculiar, de oponentes que rivalizan en proclamar quién posee mayor humildad. Los realistas, por un lado, reclaman para sí el título de mayor modestia, puesto que admiten que la realidad excede lo que hacemos, queremos e incluso podemos conocer de ella. Sin duda —argumentan— son los antirrealistas quienes incurren en una desmesurada *hybris* metafísica al reducir la realidad a la estrecha franja a la que tenemos acceso³. Hay más cosas en el cielo y en la tierra —reza el grito de batalla de los realistas— de las que sueña tu filosofía. Los antirrealistas, por su parte, sostienen que *su* posición es la que verdaderamente respeta la realidad, al negarse a decir nada sobre ella más allá de, bueno, lo que podemos decir sobre ella. Como argumentan Hegel y el primer Wittgenstein, captar un límite implica ya transgredirlo, de modo que el mero acto de postular la existencia de una realidad trascendente compromete su trascendencia. El antirrealismo no debe interpretarse como una postura que pone en duda la existencia independiente del mundo ni como una que formula tesis acerca de la verdadera naturaleza de la realidad, esto es, que esta sea efectivamente —y no más que— tal como la experimentamos. En esta lectura, el antirrealismo es el reconocimiento, casi tautológico, de que nuestras maneras de concebir la realidad son precisamente eso —*nuestras* maneras—, respecto de las cuales carecemos de la distancia necesaria para depurarlas de nuestras idiosincrasias. Son los realistas quienes, con audacia, extienden nuestras formas muy humanas de pensar a una realidad independiente de nuestros pensamientos; incluso el simple hecho de afirmar que esta existe supone aplicar nuestra propia concepción de la existencia. Quizá el paradigma de este error sea la insistencia kantiana en que existen ciertos tipos de cosas más allá

³ Los críticos acusan al antirrealismo de confundir rasgos de nuestros límites epistemológicos con rasgos metafísicos de la realidad (ALSTON, William P. (Ed.). *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002, p. 27; MCCORMICK, Peter J. (Ed.). *Starmaking: Realism, Anti-realism, and Irrealism*. Cambridge: MIT Press, 1996, p. 138 y p. 173). Esta “solución al escepticismo” es a menudo criticada por ceder aún más ante el adversario que lo que hizo Kant (KULP, Christopher B. (Ed.). *Realism/Antirealism and Epistemology*. New York: Rowman and Littlefield, 1997, p. 109; SEARLE, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995, pp. 167–168). Véase Cooper (COOPER, David E. *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 11–17) para un útil panorama de diversas discusiones sobre la humildad y el realismo.

de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento de ellas, una afirmación que emplea conceptos como existencia y sustancia que, en principio, solo deberían aplicarse a los fenómenos.

Quisiera explorar la posibilidad de una vía intermedia entre estas posiciones, acaso una que recoja lo mejor de cada una evitando, al mismo tiempo, los escollos de ambas. Sin duda, como sostienen los realistas, nuestro entendimiento no agota la realidad; de ser así, ¿cómo podríamos descubrir algo nuevo? Sin embargo, junto con los antirrealistas, desconfío incluso de las afirmaciones más modestas acerca de una realidad que escapa por completo a nuestro alcance, afirmaciones que parecen, por su propia naturaleza, poco modestas. En *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*, dediqué alrededor de quinientas páginas a mostrar que varios filósofos continentales de gran relevancia han hecho de la defensa, el desarrollo y la puesta en práctica del antirrealismo un elemento central de su obra. En este artículo me propongo sostener, de manera más concisa, que una corriente importante de la filosofía continental puede interpretarse como una exploración y una ampliación del realismo, si bien de un tipo moderado y en cierto modo inusual. Permítaseme explicarlo.

La historia del realismo continental en tres pasos

Primer paso: Kant y la mente activa

Podemos rastrear el desarrollo del realismo continental a través de tres pasos fundamentales, cada uno de ellos asociado a un pensador en particular, comenzando con Kant. En este punto, como en tantos otros, todos somos sus herederos, enfrascados continuamente en disputas en torno a nuestra rica, aunque problemática, herencia. Tradicionalmente, la epistemología ha exigido que la mente sea puramente pasiva en la percepción y el conocimiento, de modo que pueda reflejar el mundo con fidelidad sin introducir distorsión alguna. El empirismo ofrece un ejemplo claro de esta idea —basta pensar en la *tabula rasa* de Locke sobre la cual escribe la experiencia—, pero

alguna versión de la tesis de que toda interferencia impide a la mente captar la realidad tal como es en sí misma ha sido asumida como evidente por la gran mayoría de los filósofos a lo largo de la historia.

Esto fue así, claro está, hasta Kant. Su giro copernicano invierte este modelo al transformar un efecto secundario indeseable en el único fundamento posible del conocimiento verdadero. Dado que, como muestra Hume, la dependencia de la experiencia conduce necesariamente a una contingencia radical, Kant nos libera de esta servidumbre empirista respecto de la naturaleza⁴. Solo podemos estar seguros de que encontraremos en todas las experiencias aquello que aportamos a cada una de ellas⁵. El problema de la injerencia de la mente resulta ser, así, la tan buscada solución al escepticismo. Llamemos a este primer paso *mente activa*. Esto no constituye todavía un idealismo completo, como Kant insiste repetidamente; se aferra a la modestia metafísica de los noúmenos como un aspecto independiente de la realidad⁶ que constituye la fuente externa de los datos sensibles⁷. Este baluarte contra el idealismo se desmoronará progresivamente a lo largo del siglo siguiente.

Segundo paso: Hegel y el idealismo objetivo

Como suele ocurrir, una solución brillante a un problema difícil pronto engendra dificultades propias. Corregir los problemas que el giro copernicano trae consigo se convirtió en la tarea del idealismo alemán, que examinaré a través de la obra de Hegel (una telescopía distorsionadora, lo reconozco). Si bien Hegel admira profundamente a Kant, considera que este se detuvo antes de alcanzar la verdadera conclusión de su pensamiento —y, de hecho, de manera desastrosa—. Kant funda, y naufraga en, lo que Hegel

⁴ La “derivación *empírica*” de Hume «no puede hacerse compatible con la realidad efectiva de los conocimientos *a priori* científicos que tenemos, a saber, los de la *matemática pura* y de la *ciencia universal de la naturaleza*; y es, entonces, refutada por los hechos» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965, p. B128).

⁵ *Ibid.*, pp. Bxii, Bxviii, Bxx, A122, A125, A177/B220, A196/B241.

⁶ *Ibid.*, pp. Bxxvi, A288/B344–5, A827/B855.

⁷ *Ibid.*, pp. A190/B235, A288/B344.

denomina “idealismo subjetivo”, el cual asegura el conocimiento fenoménico al precio de un escepticismo más profundo y más sólido que sitúa la realidad en sí para siempre más allá de nuestro alcance⁸. Pues, ¿de qué le sirve a un filósofo ganar el mundo entero de los fenómenos y perder la realidad en sí? El conocimiento que Kant adquiere resulta ser, en última instancia, espurio: podemos hacer circular esta moneda fenoménica entre nosotros, pero no hay modo de canjearla por nada de verdadero valor⁹. El deseo de alcanzar la realidad tal como es en sí misma —el único objetivo digno de la filosofía— queda así condenado como la fuente de las ilusiones metafísicas.

La mejor conclusión, para Hegel, es rechazar la propia idea de noumeno mostrando que el marco conceptual que la hace parecer inteligible es, en realidad, incoherente. Como algunos han sentido al concluir el *Tractatus* de Wittgenstein, si realmente no podemos hablar de estas cuestiones, ¿no deberíamos entonces pasar sobre ellas en completo silencio? Decir *cualquier cosa* acerca de ellas —por ejemplo, que no son espaciales ni temporales, que son la fuente de los datos empíricos, o incluso que existen— es ir demasiado lejos. Postular un ámbito trascendente viola la prohibición de no decir nada sobre él, prohibición que constituía, en primer lugar, parte de su trascendencia¹⁰. Una vez que nos hemos librado

⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*. Trad. A.V. Miller. Amherst – New York: Humanity Books, 1969, pp. 44, 155–156, 587–593, 742, 842; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977b, p. 144/§238; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Trans. H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977a, p. 115; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*. Trad. William Wallace. Oxford: Clarendon, 1975, pp. 65/§40, 256/§192R, 284/§226.

⁹ La «objetividad del pensamiento, en el sentido de Kant, es de nuevo en cierta medida subjetiva. Los pensamientos, según Kant, aunque son categorías universales y necesarias, son solo nuestros pensamientos, separados por un abismo infranqueable de la cosa tal como existe al margen de nuestro conocimiento» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, p. 67/§41R2; véase también *ibid.*, pp. 35/§22R, 93–94/§60R1; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp. 81, 96–97, 187; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*. Trad. Alan White. Newburyport: Focus Publishing, 2002, pp. 26/§13S, 45/§44, 117/§140, 209/§272; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 45, 62, 163, 327, 507, 756, 593, 779–780, 785; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 47/§73, 72/§44, 88–89/§146, 145/§238, 162/§112).

¹⁰ «Sostener, por un lado, que el entendimiento solo conoce fenómenos y, por otro, afirmar el carácter absoluto de este conocimiento mediante expresiones como “el conocimiento no puede ir más allá” o “aquí se encuentra el límite natural y absoluto del conocimiento humano”, revela una total falta de

de la realidad “realmente real” que establecía un contraste odioso, somos libres de considerar el mundo que encontramos como el mundo sin más, como sostiene Nietzsche en su célebre «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula»¹¹. No se trata tanto de una cuestión metafísica o epistemológica como de una cuestión conceptual: eliminar uno de los polos de un contraste altera de manera fundamental el significado del polo restante, hasta el punto de poner en cuestión incluso la idea de que se trate de un “lado”. Desmantelar el modo en que Kant plantea el problema elimina los recursos conceptuales que degradan la realidad que experimentamos a simplemente algo “para nosotros”. Como dice Heidegger acerca de la “mera apariencia”: «probablemente ninguna palabra ha causado tanto estrago y confusión en la filosofía»¹².

De hecho, el estatuto de los datos empíricos en el sistema kantiano es sumamente problemático. Se sostiene en un equilibrio precario, como sobre el filo de una navaja: en una dirección, su ingreso en la mente *ab extra* los aproxima a los noumenos; en la otra (lo cual se manifiesta en el hecho de que el múltiple sensible debe poseer ciertas características para poder ser susceptible de la organización que le impone la mente)¹³ parece introducir los datos sensoriales brutos en el sistema de la experiencia que los “cocina”, transformando el en-sí en un en-sí-para-nosotros. El idealismo subjetivo, llevado hasta sus últimas consecuencias, se socava a sí mismo y se transforma en idealismo objetivo, que no admite ninguna trascendencia absoluta. El recorrido histórico de la conciencia es el proceso progresivo de

coherencia... Nadie sabe, ni siquiera siente, que algo es un límite o una deficiencia, a menos que al mismo tiempo esté por encima y más allá de ello» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 91–92/\$60).

¹¹ «El mundo verdadero —lo hemos abolido. ¿Qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente? ¡Pero no! Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente» (NIETZSCHE, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Ed. and trad. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1954, p. 486, cursivas en el original). Para la versión de Hegel, véase HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 36, 49, 62–63, 69, 76, 531, 639, 756; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 98/\$159, 151/\$249, 246/\$409; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 185/\$128R–129, 223/\$160, 226/\$162, 261/\$194R2, 274/\$212, 275/\$213, 291/\$234R.

¹² HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992, p. 81.

¹³ KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. B160n.a, A654/B682.

“animación” (el correlato espiritual de la “incorporación”) de la realidad, mediante el cual el *Geist* asimila todo aquello que inicialmente aparece como exterior a nosotros, anulando su aparente independencia a la vez que lo eleva a un nivel espiritual superior¹⁴. El giro copernicano de Kant puso de manifiesto la actividad de la conciencia en el conocimiento científico; Hegel extiende esta implicación a todos los aspectos de la experiencia y del conocimiento, eliminando así todo residuo nouménico persistente¹⁵. En última instancia, el proyecto conduce al *Geist* a la realización de que, en todo momento, no ha hecho sino realizarse a sí mismo, culminando en esta misma toma de conciencia. Si, para Kant, Hume despertó el conocimiento científico y matemático, Hegel aspira nada menos que a despertar toda la realidad a sí misma, a su verdadera naturaleza interna¹⁶. Llamemos a este segundo paso *idealismo objetivo*.

La corriente de la historia, para Hegel, toma lo que en un inicio parecen ser meros hechos naturales en diversas dimensiones de la vida y los inviste progresivamente de significado, transformando los datos brutos en instituciones civilizadas: la educación y la socialización convierten al mero *homo sapiens* en persona¹⁷; los ritos funerarios transforman la muerte de un acontecimiento natural en un hecho cultural¹⁸; los derechos de propiedad convierten objetos físicos inertes en portadores de significados abstractos como la posesión y el derecho¹⁹; el matrimonio introduce al Estado y a la

¹⁴ «El espíritu se insinúa en la mundanidad en todos los aspectos» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 215/\$274; véase también HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 102/\$164).

¹⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 605; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 263/\$360; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 34–35/\$22R–\$23, 284/\$226R, 290/\$232R; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 21/\$37, 37/\$60, 55/\$87, 71–72/\$118, 79/\$132, 101/\$163, 102/\$164.

¹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 586, 607–608, 843; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 15/\$11, 292–293/\$237R; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 49/\$77.

¹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 53/\$57, véase también *ibid.*, pp. 40/\$35, 65/\$71, 112/\$139, 130/\$151, 130/\$151–153, 141/\$174, 158/\$200, 241/\$308; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Robert S. Hartman. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1953, p. 50n. 13.

¹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 270–271/\$452, 459/\$759, 475/\$784; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 64/\$70.

¹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, pp. 55/\$58, 84/\$101.

Iglesia en la mera reproducción²⁰; la fundación de un Estado permite que una manada de animales se convierta en una nación autogobernada²¹; y así sucesivamente. En conjunto, estos procesos elevan a la humanidad de especie a pueblo, asimilando retrospectivamente el estado natural y los datos sensoriales brutos que inicialmente pusieron todo en marcha, aceptando así la vertiente idealista del dilema kantiano²². El *Geist* incrusta significación cultural en los acontecimientos o procesos naturales, como una ostra que encierra un fragmento extraño y lo recubre con capa tras capa de nácar hasta que el grano áspero desaparece y solo queda una perla dentro de otra. Nuestro largo y sangriento pasado ha sido, en realidad, «la incorporación de la razón en la realidad; este ha sido el trabajo de toda la historia universal»²³; todo ese sufrimiento aparentemente azaroso e inútil resulta ser los dolores de parto del prolongado nacimiento del *Geist*. En el fondo, la historia es el refinamiento de la cultura, la civilización de los hechos brutos, la transubstanciación espiritual del universo entero. Hegel es, en muchos sentidos, el primer filósofo en incorporar el tiempo y la historia a la filosofía como elementos positivos, en lugar de accidentes desafortunados. El fluir de los acontecimientos temporales ya no representa un ámbito inferior en el que hemos caído por azar, buscando con melancolía vestigios de nuestro verdadero hogar mientras anhelamos escapar hacia una realidad superior;

²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, pp. 132/\$158, 133/\$161, 135/\$164; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 273/\$456.

²¹ «El Estado es el espíritu que se sitúa en el mundo y se realiza en él de manera consciente, mientras que en la naturaleza solo se actualiza como su propio otro, únicamente como espíritu dormido» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 192/\$258; véase también *ibid.*, p. 260/\$349; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 270/\$451).

²² «La conciencia, sin embargo, en cuanto esencia, es este proceso total mismo: el de salir de sí como categoría simple... hacia el objeto, y el de contemplar este proceso en el objeto, anulando el objeto como distinto [de ella], apropiándose como propio y proclamándose como esta certeza de ser toda la realidad, de ser tanto ella misma como su objeto» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 144/\$237; véase también *ibid.*, p. 102/\$164; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, pp. 142/\$175, 150–151/\$187, 260/\$352; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 39, 60, 536, 587, 597, 611, 732–733, 755, 801, 823; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 65/\$40, 66/\$41).

²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 201/\$270, véase también *ibid.*, pp. 210/\$272, 259/\$346; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 16/\$28, 214/\$352; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, pp. 11, 23, 31.

él lo proclama como la única realidad que merece tal nombre. Donde Kant sostiene que el único conocimiento que podemos tener es aquel que resulta de la organización de nuestras propias facultades, Hegel considera que solo podemos habitar un mundo que, a lo largo del tiempo, hemos convertido en nuestro hogar²⁴.

No obstante, todo este proceso está contenido *in potentia* en su punto de partida²⁵. Aunque muchos detalles quedan librados a la contingencia, el contorno general de la historia despliega un patrón predeterminado, del mismo modo que las percepciones de una mónada no hacen sino desplegar el rango de su función definitoria. Hegel incorpora el tiempo al pensamiento y a la realidad, pero solo después de haberlo domesticado, confinando todo cambio dentro de los límites de la racionalidad, de modo que se elimina la posibilidad de una sorpresa profunda o de una novedad imprevisible. En otras palabras, la *Fenomenología* en su conjunto representa una *Aufhebung* del tiempo mismo: lo cancela al tiempo que lo conserva en una forma superior, más racional y controlada. Si, para Platón, el tiempo es una imagen móvil de la eternidad, la eternidad hegeliana es apenas la imagen del tiempo, despojada de todo movimiento²⁶.

Tercer paso: Kierkegaard y el realismo transgresivo

Al desechar la propia idea de nómeno, el idealismo objetivo de Hegel elimina las comillas de “conocimiento” fenoménico en Kant, y lo hace sin

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, pp. 51, 69, 90; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, p. 199/§140R; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, p. 10/§18.

²⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 71, 74, 330, 835; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 43–45/§24R3, 221/§159, 224/§161R, 276/§213R; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 16/§28, 32–33/§53, 479–480/§798, 485/§797, 491/§806. Este proceso culmina en que la conciencia llega a ser en acto lo que ha sido en potencia (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 14/§25, 487/§802; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 536, 748).

²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 27–28/§47. Hegel recurre con frecuencia a la figura del círculo para expresar esta idea (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 71, 149, 537, 569, 842; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 10/§18, 488/§802; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, p. 23/§17).

recurrir a una perspectiva divina. Sin siquiera la posibilidad conceptual de un mundo más allá de este mundo, de un ámbito *metafísico*, este se convierte en el único que puede considerarse sensatamente como el mundo, transformando el conocimiento de él en conocimiento *simpliciter*. Y es aquí donde comienza el tercer paso de la filosofía continental, nacido de la indignación insondable de Kierkegaard. Si bien Hegel no magnifica al sujeto cognoscente hasta hacerle ocupar el lugar que antes correspondía a un Dios omnisciente, su reducción de lo conocido y de lo cognoscible a lo que se ajusta a nuestro alcance representa el reverso de esta arrogancia precrítica.

Como producto de nuestras facultades trascendentales invariables²⁷, el mundo fenoménico kantiano nunca puede sorprendernos verdaderamente, al menos no en un sentido profundo. Quizá tengamos que averiguar empíricamente el tamaño específico de un planeta en el otro extremo de la galaxia, pero la astronomía de sillón nos asegura que se ajustará a la geometría euclidiana. Dado que su estructura básica está anticipada, la nueva información nunca puede elevarse por encima de una novedad superficial²⁸. Los noumenos pueden albergar cualidades que deslumbrarían nuestro pensamiento, pero, precisamente por ello, nunca lo harán²⁹. La intuición y el entendimiento hacen inteligible nuestra experiencia y, al mismo tiempo,

²⁷ Asegurar el conjunto completo de las formas de la intuición y de los conceptos del entendimiento es de gran importancia para Kant. Considera su empresa como «la única de todas las ciencias que puede atreverse a prometer que, mediante un esfuerzo reducido pero concentrado, alcanzará... una completitud tal que no dejará tarea alguna a nuestros sucesores... sin que puedan añadir absolutamente nada a su contenido. Pues no es más que el inventario de todas nuestras posesiones mediante la razón pura, dispuesto sistemáticamente. En este campo nada puede escapárseles. Lo que la razón produce enteramente por sí misma no puede permanecer oculto» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. Axx; véase también *ibid.*, pp. Bxxiii–xxiv, Bxxviii, Axiv, B23, A13/B27, A64/B90, B79, A83/B109, A148/B187–8, A338/B396, A403, A462/B490, A591/B619, A676/B704, A805/B833, A847/B875).

²⁸ «La sensación es precisamente aquel elemento que no puede ser anticipado. Por otro lado, bien podríamos denominar a las determinaciones puras en el espacio y el tiempo... anticipaciones de la experiencia, puesto que representan *a priori* aquello que siempre puede ser dado *a posteriori* en la experiencia» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A167/B209; véase también *ibid.*, pp. A217/B264, A246/B303, A762/B790, A767/B795).

²⁹ Véase KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. A253/B309, A770/B799. Kant sostiene que Dios no nos revela los grandes misterios del universo, «pues tal conocimiento no puede en absoluto residir en nosotros, ya que nuestro entendimiento, por su propia naturaleza, no es adecuado para ello» (KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960, p. 135n; véase también *ibid.*, p. 159).

cercenan todo aquello que no puede ser incorporado a la regularidad legaliforme de la naturaleza³⁰.

El desarrollo histórico del *Geist* en Hegel relaja la insistencia kantiana en que exista un único conjunto de formas y conceptos para todos los seres humanos, permitiendo que el pensamiento y la realidad evolucionen hacia nuevas configuraciones. Sin embargo, considerada en su conjunto, esta aparente diversidad se cierra sobre sí misma formando un círculo que sella herméticamente el conjunto de todos los modos posibles de pensar con la misma firmeza que el único conjunto kantiano. Al eliminar incluso la posibilidad de objetos y hechos que escapen a nosotros, Hegel garantiza que el mundo y el bien son y solo pueden ser aquello que podemos y llegaremos a comprender como tales. En principio, nada puede sustraerse a nuestro alcance salvo en dirección a una aprehensión futura. Aplicada a la ética, esta concepción conduce a la convicción hegeliana de que no hay gran dificultad en saber qué es lo correcto, calificando la angustia kierkegaardiana como una histeria autocomplaciente *avant la existentialiste*³¹. Si uno desea saber cómo debe actuar, basta con examinar las leyes de su gobierno y las costumbres de su comunidad, ya que estas representan la forma más elevada del *Geist* disponible en cada momento³².

³⁰ «Que todos los acontecimientos en el mundo sensible se hallan en una conexión universal conforme a leyes inmutables de la naturaleza es un principio establecido de la Analítica trascendental, y no admite excepción alguna» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A536/B564; véase también *ibid.*, pp. A216/B263, A227/B280, A419/B446n. b; KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, 2nd ed. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River: Library of Liberal Arts, 1995, pp. 29/412, 73/455). En efecto, excluir del ámbito de la investigación científica empírica cuestiones potencialmente perturbadoras como Dios, la libertad y la inmortalidad constituye una parte importante de este proyecto (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. Bxxx, A255/B310–311).

³¹ «Se volvió costumbre hace algún tiempo... acumular toda clase de calumnias contra el Concepto, contra lo supremo en el pensamiento, mientras que, por el contrario, lo incomprensible y la falta de comprensión son considerados como la cima de la ciencia y de la moralidad» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 583; véase también *ibid.*, p. 648). Algunos han visto prefiguraciones de Kierkegaard en las secciones de «La conciencia desdichada» en HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, §§207–230; véase también HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, pp. 5–6, 128/§149.

³² La posición de Hegel es algo más sofisticada que esto. Hasta la última, cada etapa del desarrollo del *Geist* es defectuosa, lo cual lo impulsa continuamente hacia realizaciones más elevadas de la verdad y del bien. Los individuos histórico-mundiales tienen razón al violar los estándares contemporáneos, porque es precisamente su ruptura de las reglas vigentes lo que hace posible la siguiente fase, una mejor. Sin embargo, estos individuos son extremadamente raros y, como señala Kierkegaard,

Al igual que los realistas, Kierkegaard objeta el modo en que esta concepción reduce el universo a proporciones humanas. Aunque Kant cree en los noumenos, nuestra incapacidad para conocer algo de ellos los convierte en «nada para nosotros»³³. Todo aquello de lo que podemos saber algo debe entrar en contacto con nosotros mediante la intuición³⁴, lo que lo fenomenaliza. Hegel denomina “saber absoluto” a la etapa final del *Geist* no porque sea omnisciente, sino porque en ese punto, tras haber recorrido la extensión de la historia, la mente se ha liberado de toda relación con algo verdaderamente externo (*ab solus*) o, más exactamente, de la ilusión de que alguna vez estuvo relacionada con algo verdaderamente externo: «El pensamiento está siempre en su propia esfera: sus relaciones son consigo mismo, y él es su propio objeto»³⁵. La conciencia inicia su recorrido «infectada de alteridad»³⁶, pero su odisea la va curando progresivamente de esta afección, transformando al *Geist* en una suerte de solipsista cósmico, semejante al pensamiento que se piensa a sí mismo en Aristóteles, con la diferencia de que, para Hegel, el pensamiento absorbe los objetos que piensa en el propio pensador. Kant y Hegel domestican la alteridad, confinando escrupulosamente todas las excursiones del pensamiento dentro de límites estrictos. Domestican un pensamiento originalmente libre para evitar ilusiones trascendentales y malas infinitudes, dejándonos con «una alteridad que es superada en el acto mismo de

solo retrospectivamente puede saberse si uno es un Napoleón o un Al Capone, lo cual no resulta de ayuda en el momento de la decisión. Por tanto, los únicos criterios disponibles para la gran mayoría de las personas residen en los hechos y normas aceptados por su comunidad, lo que despoja la búsqueda de la verdad de todo melodrama y controversia. «Qué curso de acción particular es bueno o no, correcto o incorrecto, está determinado, en las circunstancias ordinarias de la vida privada, por las leyes y costumbres de un Estado. No es demasiado difícil conocerlas» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, p. 37; véase también *ibid.*, pp. 53, 87; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 128/§150).

³³ KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A105, véase también *ibid.*, pp. A42/B59, A251–2, A370–1, A287–8/B344, A383.

³⁴ «Si el conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, si ha de referirse a un objeto y adquirir en relación con él significado y validez, el objeto debe poder ser dado de algún modo» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A155/B194; véase también *ibid.*, p. A492/B520).

³⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, p. 49/§28R, véase también HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp. 96–97, 101, 112; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 158.

³⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 395.

aprehenderla», lo cual significa, en realidad, que «la alteridad, en cuanto *ser intrínseco*, desaparece»³⁷.

En *Fragmentos filosóficos*, Kierkegaard³⁸ articula su crítica a estas ideas distinguiendo el modelo epistemológico platónico del cristiano. La mayoría de los filósofos se adhieren a la definición platónica del conocimiento como una re-cognición explícita de aquello que ya sabemos implícitamente³⁹. Kant y Hegel, desde luego, suscriben este modelo de reminiscencia: Kant explicita las estructuras intelectuales que ya estamos siempre empleando de manera inconsciente⁴⁰, mientras que Hegel presenta el recorrido fenomenológico como un caso en el que la ontogénesis recapitula la filogénesis a gran escala, mediante el cual volvemos a recorrer *para nosotros* —o de manera explícita— lo que el *Geist* ya ha atravesado *en sí* sin autoconciencia⁴¹. De

³⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 143/§237, 140/§233, ver también *ibid.*, pp. 21–22/§36–7, 56–57/§89, 100/§162, 236/§394, 481/§791, 491/§805; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 19/§4; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, pp. 37/§24R1, 70/§42R3, 114/§80R, 186/§131, 201/§142R, 228/§163R2, 273/§212; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 390.

³⁸ Para los fines de este artículo, dejo de lado los problemas implicados en el uso de seudónimos por parte de Kierkegaard y atribuiré las tesis de las obras seudónimas a “Kierkegaard”. Estoy examinando las posiciones expuestas en dichas obras, y si la persona histórica las sostuvo o no es irrelevante para mi trabajo.

³⁹ «Todo aprendizaje e investigación se interpretan como una forma de recuerdo; quien es ignorante solo necesita un recordatorio que le ayude a volver a sí mismo en la conciencia de lo que sabe. Así, la verdad no es introducida en el individuo desde fuera, sino que ya estaba en él» (KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*. Trad. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1962, p. 11).

⁴⁰ «Una gran parte, quizá la mayor, de la labor de nuestra razón consiste en el análisis de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Este análisis nos proporciona un considerable cuerpo de conocimiento que, aunque no es más que la explicación o elucidación de lo que ya ha sido pensado en nuestros conceptos —aunque de manera confusa—, es sin embargo valorado como una nueva comprensión, al menos en lo que respecta a su forma» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. A5–6/B9; véase también *ibid.*, pp. A313/B370 ss.; KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. 3rd ed. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River: Library of Liberal Arts, 1993, p. 148/141). Dado que la religión se basa fundamentalmente en la moralidad, la cual a su vez se funda en la “razón sola”, incluso en cuestiones como la vida eterna, «la exposición del maestro es solo la ocasión para que [el aprendiz] las desarrolle a partir de su propia razón» (KANT, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. Trad. and ed. Allen W. Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 263/7:37; véase también KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 95, 142n).

⁴¹ «Este es el movimiento completo, que se cierra sobre sí mismo y ha llegado a aquello que constituía el comienzo; lo que surge es lo mismo de lo cual *partió* el movimiento, es decir, lo finito es restituido; por tanto, se ha reunido *consigo mismo* y en su más allá no ha encontrado sino a sí

hecho, al igual que Sócrates al suscitar el razonamiento geométrico en un esclavo sin instrucción, Hegel sostiene que su obra no podría ni escribirse ni comprenderse si el *Geist* no hubiera ya completado su primera vuelta al circuito. Apostar por la comprensión de sus lectores como prueba de la validez de sus tesis no es, desde luego, la estrategia más prudente, pero Hegel nunca pecó por exceso de cautela.

Kierkegaard contrapone este enfoque platónico a lo que considera la epistemología implícita del cristianismo: Dios entra en la historia para transmitir enseñanzas precisamente porque no podemos adquirirlas por nuestros propios medios. Los maestros platónicos brindan únicamente una ayuda *mayéutica*, actuando como parteros que ayudan a los interlocutores a dar a luz un conocimiento ya concebido en su interior, lo que concuerda con el sentido etimológico de “educar” como «extraer de»⁴². El maestro cristiano, en cambio, nos aporta algo de lo que no solo carecemos, sino que además carecemos de la capacidad de alcanzar, quizá incluso de comprender o de advertir. En lugar de la alteridad suprimida e incorporada de Hegel, estas enseñanzas representan «lo diferente, lo absolutamente diferente»⁴³, algo que excede de tal modo nuestras capacidades que no podemos aprehenderlo sin una transformación profunda, atravesando algo semejante a una conversión más que a la mera adquisición de un nuevo dato. Sócrates nos otorga la posesión consciente de lo que ya teníamos sin saberlo, ayudándonos así a llegar a ser quienes somos; Dios, en cambio, nos concede un «Nuevo Nacimiento»⁴⁴. La entrada decisiva de Dios en el tiempo, el espacio y el seno materno difícilmente estaría justificada si se tratara simplemente

mismo de nuevo» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 147; véase también *ibid.*, pp. 701, 731, 759, 824; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, pp. 260–261/§352; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, pp. 100/§162, 102/§164, 140–141/§233, 479–480/§798). Hegel utiliza en ocasiones el término “*erinnert*” para expresar la simultánea rememoración e interiorización del *Geist* (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, p. 389).

⁴² KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*, pp. 13, 64, 75.

⁴³ *Ibid.*, p. 55, ver también *ibid.*, pp. 16–17, 76, 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23; véase también KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*. Eds. and trans. Howard V. Hong and Edna V. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 576. Resulta interesante que Kant emplee un lenguaje similar en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, aunque el título mismo de la obra ya indica cuán mucho más moderado será su análisis (KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 43, 68, 71, 108, 119n).

de comunicarnos algo que ya sabemos o que podríamos aprender por nosotros mismos. En directa oposición a Kant, Kierkegaard reconoce una dimensión religiosa *más allá* de los límites de la razón pura.

La discusión más conocida de Kierkegaard sobre este tipo de aprendizaje disruptivo se encuentra en su análisis de Abraham e Isaac. Aunque Hegel sigue siendo su principal adversario, *Temor y temblor* parece dirigirse contra la moral kantiana, necesaria y universal, que establece leyes válidas para todos en todo momento, en contraste con las leyes morales hegelianas, que cambian en cierta medida a lo largo de la historia. Si las verdades morales son perfectamente racionales, entonces se hallan al alcance de todas las criaturas racionales; este acceso universal permite a Kant considerar responsables a todos los agentes racionales de cumplirlas, independientemente de que su formación los haya expuesto o no a las reglas correctas⁴⁵. La esfera ética considera lo comprensible como co-extensivo con el mundo o, como afirma Hegel, lo real es racional y lo racional es real. No podemos enfrentarnos a un dilema moral insoluble del mismo modo que no podemos percibir una figura no euclidiana. En un pasaje, Kant cita Filipenses 2:12 sobre obrar por la salvación “*con temor y temblor*”, pero aconseja a sus lectores moderar su inclinación a tales sentimientos para no acabar «conduciendo al hombre al más negro fanatismo»⁴⁶. Además, la autonomía exige que establezcamos por

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, pp. 19/20–21, 24/25; KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 5/389, 24/408, 26/410 n., 42/426, 59/442. El nacimiento de Jesús parecería comprometer el acceso universal al privar injustamente de él a las personas virtuosas que tuvieron la desgracia de vivir antes de la manifestación histórica de Dios. Kant sortea esta dificultad argumentando que Jesús representa únicamente el arquetipo de un ser humano perfectamente moral. La moralidad está contenida en nosotros; «no necesitamos, por tanto, ningún ejemplo empírico para hacer de la idea de una persona moralmente grata a Dios nuestro arquetipo; esta idea, en cuanto arquetipo, ya está presente en nuestra razón» (KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 56; véase también *ibid.*, pp. 57, 94, 100, 109–110, 123, 143–144, 150). En un movimiento proto-hegeliano, Kant afirma que, con el tiempo, la religión se purifica de todos los añadidos contingentes y empíricos de la tradición en favor de aquello que cada cual puede conocer por la razón (*ibid.*, p. 112). Neutralizar esta amenaza a la universalidad haciendo que todo el acontecimiento resulte gratuito —incluyendo, como nos recuerda Kierkegaard, la pasión y el sufrimiento de Cristo— parece más bien como tirar al Niño Jesús junto con el agua del bautismo.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 62; véase también *ibid.*, pp. 79, 143, 147. Kant sostiene que lo que podemos denominar “omnisciencia limitada” se aplica a todas las cuestiones trascendentales (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. A477/B505, A695/B723, A763/B791).

nosotros mismos las leyes éticas, a fin de evitar depender de una voluntad externa o someterse a ella⁴⁷. Así, el análisis que Kierkegaard hace de esta concepción es que, para ella, «la totalidad de la existencia humana queda en ese caso completamente encerrada en sí misma, como una esfera, y lo ético es a la vez el límite y la culminación»⁴⁸.

El problema es que Dios ordena a Abraham asesinar a su hijo. Sí, en el último momento perdona a Isaac, pero —y Kierkegaard nos advierte contra la tentación de apresurarnos hacia el final del relato— aun así somete a su más fiel servidor a un abuso psicológico profundamente cruel con el fin de poner a prueba su fe, un experimento que cabría considerar superfluo para una omnisciencia, por no mencionar para la decencia más elemental. La esfera ética exige que juzguemos todas las acciones, incluso las suyas, conforme al criterio de la ley universal descubierta por nuestras propias facultades y, si Él no alcanza ese estándar, estamos moralmente obligados a condenar su acción y desobedecer su mandato, un trago amargo y sacrilego que Kant se ve obligado a tragar⁴⁹. La esfera religiosa, por el contrario, acepta

⁴⁷ Kant compara explícitamente ambos: la estructuración de la experiencia por parte de la mente en una naturaleza regida por leyes, sin «apelar a lo hiperfísico» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A773/B801), se asemeja a la necesidad de «descubrir los principios de la moralidad sin depender, para este descubrimiento, de fuentes ajenas» (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A472/B500; véase también pp. A752/B780, A772/B800–A773/B801, A795/B824; KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, pp. 132–133/126, 135–136/129; KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 52–53/435–436; KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 3, 90).

⁴⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*. Trad. Alastair Hannay. New York: Penguin Books, 1985, p. 96, véase también *ibid.*, p. 83.

⁴⁹ «Incluso el Santo del Evangelio debe ser comparado con nuestra idea de perfección moral antes de ser reconocido como tal» (KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 24/408; véase también *ibid.*, p. 60/443; KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, pp. A583–584/B611–612, A818–819/B846–847; KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 81–82, 101n., 102–103, 131–134n., 142–143, 146, 157n., 174–175). En ocasiones, Kant aplica el argumento humeano (relativo a la posibilidad de que los milagros infrinjan las leyes naturales) a mandatos aparentemente divinos pero inmorales: ninguna evidencia de que realmente provengan de Dios podría ser lo suficientemente fuerte como para contrarrestar nuestro conocimiento moral absoluto y *a priori*. Siempre resulta más razonable atribuir tales mandatos a errores en la transmisión y copia del “hecho” en cuestión —como en un juego de “teléfono roto” aplicado a las Escrituras— o a demonios que se hacen pasar por agentes divinos (KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp. 91n., 100–101, 175). Kant aplica este argumento específicamente al relato de Abraham e Isaac (*ibid.*, pp. 81–82, 175). En un momento dado, Kant lleva la primacía intransigente de nuestra moralidad sobre la revelación hasta afirmar que “cada hombre crea un Dios para sí”, puesto que debemos decidir si reconocer o no la divinidad de cualquier deidad que se nos presente

e incluso enfatiza los límites de nuestra comprensión, reconociendo que mucho excede nuestro entendimiento. Mientras que Kant y Hegel sitúan la moralidad enteramente dentro de nuestro alcance, Kierkegaard insiste en que no debemos pretender conocer todo lo que la moralidad es y puede ser. En suma, la ética y la razón adquieren un afuera⁵⁰.

No solo hay un afuera, como Hegel niega, sino que podemos encontrarnos con él, como Kant niega; de hecho, estos encuentros son mucho más importantes que aquello que podemos generar por nosotros mismos. Las ideas más importantes son aquellas que verdaderamente nos sorprenden, no en el sentido superficial de descubrir cuál de entre un conjunto determinado de opciones es la correcta, como permite el modelo kantiano, sino en cuanto vulneran nuestras creencias más fundamentales y fracturan nuestras categorías básicas. Dios no introduce un nuevo *contenido* en el esquema mental de Abraham, sino que quiebra las categorías de lo correcto y lo incorrecto tal como él las había comprendido hasta entonces, e incluso tal como nuestras investigaciones más exhaustivas podrían determinarlas. Aunque este acto singular pudiera aislarse de todas las demás acciones —lo cual no es posible, pues este mandato altera las obligaciones habituales de Abraham de explicar y justificar sus actos ante los otros—, la particular atrocidad del acto que Dios ordena, junto con el hecho de que no existe una manera racional de dar cuenta de él, indica que hay algo profundamente insuficiente en nuestra comprensión global del bien y del mal. En una ética universal kantiana, una sola excepción bastaría para arruinar la ética en su conjunto; no podríamos simplemente restablecer sin cambios, por ejemplo, la proscripción del asesinato tras un único homicidio justificado. «Aquí vemos la necesidad de una nueva categoría para comprender a Abraham»⁵¹, pues lo que lo hace relevante es, precisamente, que no encaja en los modelos tradicionales. El caballero de la fe debe “soportar el martirio

empíricamente, contando únicamente con nuestro código moral como guía (*ibid.*, p. 157n.). De manera incidental, Sartre utiliza el mismo argumento para demostrar la futilidad de la mala fe: incluso el intento de someterse heterónomamente a la voluntad de otro es una elección libre.

⁵⁰ «Si este deber [para con Dios—LB] es absoluto, lo ético queda reducido a lo relativo» (KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*, p. 98).

⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

de la ininteligibilidad”: la comunicación requiere categorías comunes, que son precisamente las que fracturan la paradoja de la fe⁵². La aceptación humilde de nuestra finitud implica aceptar no solo hechos desconocidos, sino también la posibilidad de ideas que no pueden integrarse en el esquema conceptual que estructura nuestras formas más básicas de pensar, pensamientos que exceden nuestro pensamiento. Llamemos a este tercer paso *realismo transgresivo*.

Relaciones entre los pasos

Habiendo examinado los tres momentos históricos, podemos ahora investigar con mayor detenimiento cómo se relacionan conceptualmente entre sí. Resulta interesante que, aunque cada paso critica al anterior, ninguno rechaza a su predecesor *tout court*, más bien, desarrolla ciertos aspectos de este en una suerte de *Aufhebung*. En la primera transición, Hegel insiste en que debemos incorporar las intuiciones de Kant, pero llevándolas más allá de donde este las dejó. En concreto, Hegel conserva la *mente activa* kantiana, al tiempo que multiplica el único conjunto de facultades trascendentales de Kant en los diversos momentos o figuras del *Geist*, eliminando además los noúmenos. Mientras que Kant utiliza el contraste entre los fenómenos organizados y los noúmenos intactos para indicar la actividad de la mente, Hegel señala la variedad histórica de modos de pensar (correlativa a las maneras en que el mundo aparece) como prueba de la actividad del *Geist*. Como he argumentado en *A Thing of This World*, la mayoría de los filósofos continentales siguen a Hegel en el rechazo de los noúmenos.

El *realismo transgresivo* de Kierkegaard acepta la multiplicación hegeliana del esquema único kantiano, transformando los momentos históricos de Hegel en los *estadios en el camino de la vida* o *esferas de la existencia* de un individuo, que configuran la totalidad de sus pensamientos y valores. Sin embargo, Kierkegaard incrementa infinitamente la separación entre ellos, sustituyendo el desarrollo interno racional de Hegel por saltos

⁵² *Ibid.*, p. 107. Por el contrario, «la filosofía hegeliana presupone que no hay ocultamiento justificado ni inconmensurabilidad justificada» (*Ibid.*, p. 109; véase también *ibid.*, pp. 55, 89, 99, 137–139).

apasionados entre modos de vida tan inconmensurables que no puede darse de ellos una explicación racional de sus transiciones. Lo distintivo de este tercer paso es que, aunque limita nuestra comprensión —como en Kant—, no se apoya, para ello, en una realidad metafísica separada de nuestra conciencia por principio. La trascendencia en Kierkegaard no reposa en un aislamiento intacto, sino que entra en contacto con nosotros. Esta experiencia no se ve comprimida dentro de nuestras estructuras mentales, sino que las vulnera, sobrecargando y reconfigurando nuestras categorías. Esta vulneración es un indicio de su exterioridad, puesto que todo aquello que podemos concebir sigue siendo producto de nuestros conceptos y, por tanto, conserva un aire de familia con ellos. En lugar de un ámbito nouménico completamente independiente —que Hegel rechaza con razón—, se trata aquí de experiencias que quiebran nuestras formas de comprender la experiencia, excediendo nuestra comprensión sin por ello escapar a nuestra conciencia. De este modo, la posición de Kierkegaard combina la admisión kantiana de límites en nuestro entendimiento (metafísico) con el rechazo hegeliano de los noúmenos, sin recaer por ello en el antirrealismo arrogante de este último.

Como señalé al inicio, realistas y antirrealistas disputan acerca de quién es más humilde. La aceptación realista de verdades no epistémicas, es decir, de hechos que trascienden nuestro conocimiento en principio, constituye una forma de reconocer nuestras limitaciones, al rechazar el intento antirrealista de adquirir una suerte de omnisciencia a bajo costo mediante la negación de todo aquello que excede nuestras facultades. Los antirrealistas objetan que los realistas hacen afirmaciones acerca de lo que nos trasciende, incluso cuando se limitan a afirmar su existencia e inaccesibilidad, sobrepasando así los mismos límites epistemológicos que pretenden trazar; la verdadera humildad renuncia a *todo* discurso sobre lo que está más allá.

El *realismo transgresivo*, sostengo, ofrece una *via media*, un modo de tener y no tener a la vez ese “pastel inefable”. Nos proporciona una realidad que trasciende nuestras formas de pensar, pero no todo acceso a ella. Estas experiencias aporéticas ingresan en nuestra conciencia no a través de los cauces preparados por nuestras mentes activas, sino a pesar de

ellos, cortocircuitando nuestros procesos anticipatorios de pensamiento y vulnerando el modelo reminiscente del aprendizaje que ha acompañado a la filosofía desde que el esclavo del *Menón* aprendiera un poco de geometría. En ocasiones, estas ideas extrañas transforman nuestro propio modo de pensar, reconfigurando nuestras categorías en torno a sus formas no euclidianas; pero las “mejores” escapan de manera permanente a todo intento de clasificación. Se trata de pensamientos indómitos que resisten toda domesticación, eludiendo las categorías estables; son las ideas valoradas por tantos pensadores continentales, lo que contribuye a explicar lo que a veces puede parecer una oscuridad deliberada o un gesto de desafío frente a los principios racionales básicos. Muchos de estos autores cultivan, en cierto sentido, lo irracional, pero lo hacen por razones plenamente comprensibles una vez que se ha expuesto el contexto conceptual en su totalidad.

El realismo transgresivo y algunos filósofos

Quisiera ahora, con una brevedad casi criminal, mostrar cómo dos destacados filósofos continentales adoptan y adaptan el *realismo transgresivo* de Kierkegaard mediante el desarrollo de una forma heterodoxa de fenomenología. Mi intención es aplicar el esquema que he esbozado más arriba a un par de ejemplos, con el fin de demostrar su valor hermenéutico⁵³. Con suerte, este marco permitirá esclarecer cómo estos pensadores diversos, proclives a inventar vocabularios enteramente nuevos, se relacionan entre sí, y quizá también justificar su tantas veces censurada tendencia a insistir en ideas que transgreden las reglas habituales.

Comenzaremos con Heidegger, quien, además de ser un pensador indispensable de la tradición continental, constituye un caso particularmente interesante. Su obra temprana recurre a los movimientos kantianos y hegelianos, mientras que su pensamiento posterior asume los de Kierkegaard,

⁵³ En el libro que estoy escribiendo actualmente sobre este tema, abordaré, con una extensión algo menos excesiva, a otros filósofos como Derrida, Foucault, Lyotard, Marion, Nancy, los realistas especulativos y Quentin Meillassoux, así como la literatura de terror y el teatro *avant-garde*.

de modo que su *Kehre* o viraje desde la etapa temprana a la tardía re-es-cenifica el paso del idealismo objetivo al realismo transgresivo. Conviene precisar que no sostengo que este giro haya sido inspirado por Kierkegaard; en su obra temprana, Heidegger sí toma —si no directamente, al menos en gran medida— diversas ideas de Kierkegaard y, en la medida en que le fue posible, reconoce esta deuda⁵⁴, mientras que Kierkegaard parece ausente en su pensamiento posterior. Más bien, sostengo que el desarrollo del pensamiento de Heidegger sigue una trayectoria análoga a los dos últimos pasos delineados anteriormente y, por ello, puede entenderse como la encarnación de una forma de realismo transgresivo.

Heidegger y los cuestionables significados del ser

El análisis de *Ser y tiempo* del *Dasein* como fundamento de toda ontología repite la estrategia básica de la *Crítica de la razón pura*, consistente en dar cuenta de nuestro conocimiento apelando a nuestras facultades trascendentes. Heidegger amplía el ámbito de lo que debe ser explicado más allá de las matemáticas y la ciencia, para incluir —y, cabría decir, priorizar— nuestras interacciones cotidianas con objetos cotidianos y con otras personas, y transforma las facultades trascendentes en *existentialia*, pero el plan es, en lo esencial, el mismo⁵⁵.

Heidegger no se cansa de insistir en que somos capaces de encontrarnos e interactuar adecuadamente con diversos tipos de entes —en particular, herramientas, objetos inertes y personas— en virtud de nuestra comprensión tácita de los modos de ser propios de tales entes. Este sentido implícito o “pre-ontológico” de lo que significa ser cierto tipo de entidad orienta todas nuestras expectativas e interacciones particulares u “ónticas” con esas entidades, de modo que, por ejemplo, le pido permiso a mi esposa antes de tomar parte de su dinero, mientras que no hago lo mismo con

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962, pp. 492n. iv, 494n. vi, 497 n. iii.

⁵⁵ Abordo este punto y muestro dónde puede localizarse en la literatura primaria y secundaria en Braver (BRAVER, Lee. *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, pp. 176–181, 187, 221–225, 273–275, 284, 502–504, 508, 532 n. 9).

un cajero automático. Estas ontologías constituyen, en conjunto, nuestra comprensión global del ser, en el sentido de una competencia práctica para vivir una vida humana⁵⁶. Todo *Dasein* posee este saber hacer, porque nuestro ser-en-el-mundo implica un trato constante con estos diversos tipos de entes; salvo casos patológicos como los descritos por Oliver Sacks, rara vez confundimos a las personas con herramientas o viceversa. Al igual que las formas y conceptos *a priori* de Kant —semejanza que el propio Heidegger reconoce—⁵⁷, estas comprensiones del ser preceden lógicamente a los encuentros con entidades particulares, puesto que los hacen posibles; nunca podríamos derivar empíricamente categorías a partir de la experiencia, ya que, sin tales categorías, ni siquiera percibiríamos los entes como tipos susceptibles de examen y generalización.

Heidegger señala que el paso de una actitud de implicación práctica a una observación distanciada produce un cambio correlativo en el modo de ser del ente, de útil a la mano a objeto presente a la mano, lo cual constituye una prueba de la *mente activa*. Su formación fenomenológica, que identifica los entes con los fenómenos y el ser con el aparecer o manifestarse, lo sitúa claramente entre los adversarios de los noumenos. La ontología implícita de la fenomenología, que Heidegger considera la única ontología legítima, coincide con el idealismo objetivo en restringir la realidad a aquello con lo que podemos encontrarnos, es decir, a los tipos de entes que se ajustan a nuestra comprensión pre-ontológica del ser⁵⁸. Además, *Ser y tiempo* limita el papel de la historia a ofrecer nuevos roles que pueden ser asumidos dentro de la estructura aparentemente invariable del *Dasein*. No hay indicio alguno de que el *Dasein* pueda experimentar una transformación profunda que altere su constitución básica, ni tampoco de que podamos descubrir nuevos modos de ser.

En su obra tardía, sin embargo, Heidegger comienza a inquietarse ante esta anticipación formal abarcadora, que ahora considera omnipresente en la cultura moderna y que a menudo vincula con la actitud científica y la

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 183/143.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 54–55/31.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 60/35–6, 193/152, 228/183, 251/207, 255–256/212, 269/226, 414/362.

esencia de la técnica. La ciencia es reductiva en la medida en que selecciona, entre la amplia variedad de cualidades que experimentamos, aquellas que se prestan al control científico; esas características son entonces calificadas como reales, mientras que el resto es relegado al cementerio ontológico de la conciencia subjetiva. «La ciencia siempre encuentra solo aquello que *su* modo de representación ha admitido de antemano como objeto posible para la ciencia»⁵⁹.

Como muchos otros, Heidegger atribuye gran parte de la responsabilidad a Descartes por haber distinguido entre cualidades primarias y secundarias según el criterio de la cuantificabilidad, ya que esta forma de mensurabilidad es la que hace posible el control científico⁶⁰. En un curso sobre Kant, Heidegger afirma que las matemáticas constituyen solo un subconjunto de los *mathēmata* griegos, que define, en términos del modelo reminiscente, como «las cosas en la medida en que tomamos conocimiento de ellas como aquello que ya sabemos de antemano que son: el cuerpo como corporal, lo vegetal de la planta... Este aprendizaje genuino es, por tanto, un tomar sumamente peculiar, un tomar en el que quien toma solo toma lo que en realidad ya posee»⁶¹. Descartes deja que sus aspiraciones

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trad. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971, p. 170; véase también HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. Trads. Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 72, 75; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 27, 59; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*. Trads. Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum, 2002a, p. 155; HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trad. William Lovitt. New York: Harper Torchbooks, 1977, p. 127; HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*. Trads. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press, 2001, pp. 25, 80, 94, 110; HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?* Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper and Row, 1968, p. 62.

⁶⁰ «Hoy domina un mundo en el que la cuestión decisiva se formula así: ¿Cómo debo representarme la naturaleza en la secuencia de sus apariciones, de modo que esté en condiciones de hacer predicciones seguras sobre todo y cualquier cosa? La respuesta a esta pregunta es que es obligatorio representar la naturaleza como una totalidad de partículas de energía de masa existente, cuyos movimientos recíprocos deben ser calculables matemáticamente. Descartes ya le dice al trozo de cera que sostiene ante sus ojos: “No eres otra cosa que una cosa extensa, flexible y mutable”, y así me proclamo capaz de saber todo lo que hay que saber de ti» (HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*, p. 8; véase también HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco: Routledge, 1993, pp. 129, 153; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 235).

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 275.

tecnológicas y epistemológicas determinen su ontología, ajustando la experiencia al lecho de Procusto de la utilidad y negándose a reconocer como real cualquier otra cosa, precisamente aquello que el realismo transgresivo reprocha al idealismo objetivo.

Podemos encontrar la objeción de Heidegger a este enfoque en dos críticas implícitas que «El origen de la obra de arte» dirige a *Ser y tiempo*. En primer lugar, como se ha señalado, *Ser y tiempo* solo reconoce dos modos de ser además del *Dasein*: los útiles a la mano y los objetos presentes a la mano. La importante primera sección de «El origen de la obra de arte», que suele pasar desapercibida, consiste en una serie de intentos de analizar las obras de arte en términos de cada una de estas dos categorías, así como de una combinación de ambas, solo para descubrir que cada categoría introduce, subrepticamente, supuestos procedentes de regiones ontológicas ajenas al arte. Sin embargo, cuando Heidegger atiende efectivamente a la obra de arte, esta le revela un modo de ser nuevo y singular que no puede reducirse a otros ni construirse a partir de ellos⁶². Mientras que su obra temprana rechaza la posibilidad de derivar empíricamente comprensiones del ser, puesto que tales comprensiones deben estar ya dadas para orientar cualquier examen de los entes, ahora «conceder a la cosa, por así decirlo, un campo libre para que muestre directamente su carácter de cosa»⁶³ permite que los entes nos sorprendan no sólo en el plano óntico, sino también en el ontológico; es decir, que nos enseñen categorías enteramente nuevas y no solo hechos que encajan en nuestra comprensión inicial. Mientras que la obra temprana privilegia de manera absoluta lo ontológico sobre lo óntico, ahora Heidegger sostiene que «cuando se entiende históricamente, la relación entre la interpretación óntica y la ontología es siempre una relación correlativa, en la medida en que nuevos *existentialia* son descubiertos a partir de la experiencia óntica»⁶⁴. Este método aplica ahora el círculo hermenéutico al nivel ontológico⁶⁵.

⁶² Para más información sobre este tema, véase BRAVER, Lee. *Heidegger's Later Writings: A Reader's Guide*. New York: Continuum Books, 2009, pp. 39–46.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 151, véase también *ibid.*, pp. 125, 157, 170.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*, p. 207.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*. Trad. Joan Stambaugh. New York: Harper Torchbooks, 1972, p. 35; HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*, pp. 6, 80; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of*

La segunda objeción surge del modo en que las obras de arte instigan una lucha entre mundo y tierra. Explicar esto en detalle nos llevaría mucho más allá de los límites de este ensayo, por lo que me centraré en la tierra, el componente más relevante para nuestras preocupaciones actuales⁶⁶. Aunque versiones de mundo y de lucha aparecen ya en sus escritos tempranos, la tierra es una noción nueva, y además sumamente peculiar. En su obra inicial, Heidegger sitúa la naturaleza dentro del entramado de lo a la mano como materia prima⁶⁷, pero posteriormente critica esta concepción como parte de un nuevo modo de ser denominado *Bestand*, es decir, cosas que se presentan como meros recursos disponibles para nuestra conveniencia. En última instancia, «la naturaleza se convierte en una gigantesca estación de servicio, una fuente de energía para la tecnología moderna»⁶⁸. La tierra se define como aquello que resiste todo uso, incluido el uso conceptual que pretende definirla. Representa los hechos brutos de nuestra existencia que no pueden ni reducirse ni explicarse sin eliminar precisamente su carácter de facticidad. La definición científica del calor como movimiento molecular, por ejemplo, nos permite medir y manipular la temperatura, pero solo al precio de dejar fuera el carácter experiencial de lo caliente. La reducción científica equivale a una exterminación fenomenológica. Al igual que el idealismo objetivo, la técnica reduce la realidad a la escala de la “serpiente humana” de James, al tiempo que elimina todo aquello que se resiste a nuestros fines.

Reason, p. 86; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 151, 156–157, 170, 194; HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*, pp. 62, 71; HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 316/\$262.

⁶⁶ Para una discusión más exhaustiva de este tema, véase BRAVER, Lee. *Heidegger's Later Writings: A Reader's Guide*, pp. 50–56.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, pp. 100/70–71. Este pasaje distingue la naturaleza en cuanto materia prima de la naturaleza en cuanto objeto de una pintura de paisaje, pero esta última no recibe un tratamiento propio.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. San Francisco: Harper Torchbooks, 1966, p. 50; véase también HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 321–322, 326; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 313; HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, p. 135). La descripción posterior de Heidegger del río Rin aprovechado por una central hidroeléctrica (HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 321) matiza el debate de *Ser y tiempo* sobre «el bosque es una masa de madera, la montaña una cantera de roca; el río es energía hidráulica» (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 100/70) en un tono más moderado.

La única manera de permanecer fieles a estas cualidades es, paradójicamente, captarlas como incapturables:

Cuando analizamos [el color] en términos racionales, midiéndolo por sus longitudes de onda, desaparece. Solo se muestra cuando permanece no desvelado e inexplicado. La tierra, así, hace añicos todo intento de penetrarla. Provoca que toda insistencia meramente calculadora sobre ella se convierta en destrucción... La tierra aparece abiertamente despejada como ella misma solo cuando es percibida y preservada como aquello que es esencialmente indisponible al desocultamiento⁶⁹.

Preservarla en su esencial incognoscibilidad es la única manera de conocerla. Los intentos más agresivos de comprensión extinguen aquello que se pretende comprender, del mismo modo que el intento de una *mente activa* de percibir un nóumeno elimina su noumenalidad, dejando únicamente fenómenos ya digeridos de antemano.

La crítica de este reduccionismo y la elaboración de modos de resistirlo constituyen uno de los *leitmotivs* de la obra tardía de Heidegger, donde no deja de idear nuevas estrategias para alcanzar este objetivo, tan difícil como delicado. Uno de sus recursos consiste en forjar una terminología nueva, extraída de descripciones cuidadosas y abiertas de las cosas mismas, con el fin de evitar que ideas derivadas de otros fenómenos contaminen aquello que se estudia. La forma más pura de respetar la singularidad de los entes es no importar ninguna terminología externa; llevada a su extremo lógico, esta exigencia conduce a enunciados tautológicos como «el mundo mundeas», «el habla habla»⁷⁰ o «el acontecer apropiador apropia»⁷¹. Estas fórmulas

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 172, véase también *ibid.*, pp. 135–136, 223, 448; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, pp. 170, 224; HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 45; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 310.

⁷⁰ «Ya no podemos andar hurgando en nociones generales... bajo las cuales podríamos subsumir el lenguaje como un caso particular de tal o cual universal. En lugar de explicar el lenguaje como esto o aquello, y así huir de él, el camino hacia el lenguaje quiere dejar que el lenguaje sea experimentado como lenguaje. Es cierto que, en la esencia del lenguaje, el lenguaje es captado conceptualmente; pero queda apresado en el dominio de algo distinto de sí mismo» (HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 406).

⁷¹ «No hay nada más a lo que la apropiación remita, nada en función de lo cual pudiera siquiera ser explicada... La apropiación que rige en el decir es algo que solo podemos nombrar si decimos: ello —la apropiación— apropia» (HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 415; véase también HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, pp. 179–180; HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, pp. 153, 172).

prolongan su método temprano de las “indicaciones formales”, es decir, el uso de descripciones relativamente vacías para señalar un fenómeno en lugar de pretender capturarlo.

La obra tardía de Heidegger rechaza la *mente activa* kantiana y el círculo cerrado del idealismo objetivo hegeliano en favor de una humildad epistemológica de gran alcance. Mientras que las nuevas figuras de la conciencia en Hegel surgen racionalmente de las anteriores, Heidegger se alinea con los saltos no lineales de Kierkegaard, que él reformula como comprensiones epocales inconmensurables del ser que irrumpen a lo largo de una historia de corte hegeliano, pero descabezada, sin finalidad ni racionalidad⁷². Rechaza asimismo explícitamente el voluntarismo existencial; de hecho, uno de los objetivos centrales de su obra tardía es dismantelar las nociones modernas de autonomía y libertad, que considera incoherentes y obstáculos para una transformación profunda. Las comprensiones nos son “enviadas” por el ser, en lugar de ser construidas o elegidas por nosotros, ya que todo intento de crear una nueva forma de pensar tiene lugar necesariamente sobre la base de la forma contemporánea, lo que limita su capacidad de desviación; en otras palabras, los intentos de cambiar nuestra mentalidad no hacen sino perpetuarla⁷³. Este es el sentido de su (in)famosa afirmación: “solo un dios puede salvarnos ahora”. El quietismo —entendido como esperar una solución en lugar de ponerse manos a la obra para producirla— constituye, en realidad, el inicio de una solución, en la medida en que modifica nuestra manera de pensar la resolución de los problemas.

El punto de Heidegger es que lo nuevo, si ha de ser verdaderamente nuevo, debe sorprendernos; debe sobrevenir como una inspiración, en

⁷² Heidegger es grabado en un seminario tardío diciendo: «Para Hegel, en la historia rige una necesidad que es al mismo tiempo libertad. Para él, ambas son una en y a través del movimiento dialéctico en el que existe la esencia del Espíritu. Para Heidegger, en cambio, no se puede hablar de un “por qué”. Solo puede decirse el “que”: que la historia del ser es de tal modo» (HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*, p. 52).

⁷³ «Por sí mismo y por sus propios medios, ningún cálculo ni *planificación* humanos pueden producir un viraje en la condición actual del mundo. Y menos aún, porque la planificación humana ya está configurada por esta misma condición del mundo... ¿Cómo podría entonces [la planificación humana] llegar a dominarla [la condición del mundo]?» (HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*, p. 266; véase también HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, p. 65; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 324; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, pp. 192–193).

lugar de surgir de una planificación consciente, puesto que toda planificación emplearía precisamente los conceptos y el enfoque que tratamos de superar. Debemos dismantelar la idea del sujeto moderno como plenamente autónomo y dueño de sí, una concepción reforzada tanto por la organización técnica del mundo natural en función de nuestros deseos como por las tesis de la *mente activa* y del idealismo objetivo⁷⁴.

La salida de esta trampa consiste en reconocer hasta qué punto dependemos de imposiciones heterónomas, incluso para nuestro propio impulso hacia la autonomía⁷⁵. El cultivo de una apertura fenomenológica podría propiciar una transformación profunda de nuestra forma de subjetividad al mostrar que todas nuestras acciones y pensamientos son, en realidad, reacciones al modo en que el mundo se nos manifiesta⁷⁶. Todo aquello que resiste nuestra comprensión, como la tierra, pone de relieve los límites de nuestro dominio, tanto sobre nosotros mismos como sujetos autosuficientes, como en cuanto “señores y dueños” del mundo concebido como *Bestand*, abriendo fisuras a través de las cuales podríamos vislumbrar alternativas⁷⁷.

⁷⁴ «También el querer humano solo puede darse en el modo de la autoafirmación imponiendo desde el inicio todo bajo su dominio, incluso antes de poder abarcarlo en su conjunto. Para tal querer, todo, de antemano y por consiguiente, se transforma irresistiblemente en material para una producción autoafirmativa. La tierra y su atmósfera se convierten en materia prima para esa producción autoafirmativa» (HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, p. 111; véase también HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 84, 100; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 172, 228–289).

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 332; HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*, p. 63; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 307.

⁷⁶ «El desasimiento frente a las cosas y la apertura al misterio... nos conceden la posibilidad de habitar el mundo de un modo completamente distinto» (HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*, p. 55; véase también HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 324; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, p. 171; HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*. Trad. Joan Stambaugh. Chicago: The University of Chicago Press, 2002b, p. 34; HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p. 163/§118; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 308; HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, p. 121; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, p. 86; HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*, p. 23).

⁷⁷ «Allí donde los entes no son muy familiares al ser humano y apenas son conocidos —y solo de manera rudimentaria— por la ciencia, la apertura de los entes en su conjunto puede prevalecer de manera más esencial que allí donde lo familiar y lo bien conocido se ha vuelto ilimitado, y ya nada puede resistir el afán de conocer, puesto que el dominio técnico sobre las cosas se despliega sin límite» (HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 129; véase también HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pp. 11/§5, 32/§17, 272/§243; HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*, p. 11; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, p. 56; HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*, p. 40; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, p. 112).

Una de las razones de la inagotable fascinación de Heidegger por el ser radica en que este escapa por completo a las exigencias de la técnica: no proporciona información, no ofrece utilidad práctica y no puede ser captado mediante categorías ni explicaciones. Mientras permitamos que «el ser reine en toda su problematicidad»⁷⁸ en lugar de dejar que se establezca como un elemento conocido, como ocurre con la mayoría de las cosas⁷⁹, servirá como un recordatorio constante de nuestras limitaciones. La obra tardía, al igual que la temprana, presenta nuestra comprensión del ser como algo discreto o “pre-ontológico”, lo que conduce al proyecto reminiscente de captar explícitamente las concepciones implícitas de nuestra época⁸⁰. Pero el objetivo ya no es la apropiación activa, de cuño nietzscheano, de lo que nos ha sido transmitido, como en *Ser y tiempo*, sino más bien advertir su profunda contingencia a la luz de otras posibles comprensiones del ser, la realización —tan sobrecogedora como inquietante— de que la nuestra es solo una posibilidad entre muchas⁸¹. Tomar conciencia de nuestra propia conciencia ya no tiene por finalidad llegar a ser lo que somos, sino abrir la posibilidad de llegar a ser lo que no somos, de pensar y devenir aquello que hoy resulta prácticamente impensable, del mismo modo que a un hombre medieval le habría resultado difícil concebir nuestra tecnología secular como una opción viable de vida.

Heidegger sostiene, además, que la actitud tecnológica conduce al nihilismo. Si cualidades como lo bueno, lo noble o lo digno no son más que proyecciones subjetivas, entonces podemos proyectarlas a voluntad. Así es como el *Übermensch* nietzscheano supera el (débil) nihilismo, pero Heidegger considera que este remedio no es sino una forma más virulenta de la enfermedad. Tales

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: volume IV*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco: Harper San Francisco, 1982, p. 201, véase también HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p. 242/\$222; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 211; HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*, pp. 6, 33, 52.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, pp. 184, 242; HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*, p. 56; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, p. 68.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 44–45, 180; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 181, 445; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, p. 217; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, p. 190.

⁸¹ «En principio, la objetualidad en la que, en cada caso, la naturaleza, el ser humano, la historia y el lenguaje se muestran sigue siendo siempre solo una modalidad de presencia, en la cual, ciertamente, aquello que se hace presente puede aparecer, pero nunca tiene que aparecer de manera absoluta» (HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 176).

proyectos reducen, en última instancia, todo bien a la voluntad que se quiere a sí misma, ya que, *ex hypothesi*, no puede haber obligaciones que no sean ratificadas por ella misma, lo cual elimina la noción misma de obligación⁸². Mientras que su obra temprana seguía una versión adaptada de la ética kantiana⁸³, ahora sostiene que legislar autónomamente para nosotros mismos socava el sentido esencial de responsabilidad respecto de algo que nos trasciende, una autoridad capaz de conferir fuerza normativa a las leyes. Esta autosuficiencia metafísica clausura la posibilidad de virtudes como la gratitud⁸⁴, el asombro⁸⁵ y la obligación: «Solo en la medida en que el hombre, ek-sistiendo en la verdad del ser, pertenece al ser, puede provenir del propio ser la asignación de aquellas directrices que deben convertirse en ley y regla para el hombre... De otro modo, toda ley no será más que algo fabricado por la razón humana»⁸⁶. En lugar de someter las ideas tradicionales al tribunal de la razón para examinarlas antes de dignarnos adoptarlas, necesitamos arraigarnos en aquello que nos precede y nos excede si queremos llevar una vida verdaderamente fundada⁸⁷. Solo un fundamento sin fundamento fundamenta de verdad⁸⁸.

⁸² HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 251, 295–296; HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 102–3, 134; HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: volume IV*, pp. 102, 203.

⁸³ Compárese la afirmación de Kant según la cual la ley moral nos «interesa legítimamente porque es válida para nosotros en cuanto hombres, en la medida en que ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por ende, de nuestro yo propio» (KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 79/461; véase también *ibid.*, pp. 48/431, 75/457) con la tesis de Heidegger de que «la resolución constituye la fidelidad de la existencia a su propio sí mismo... Esta fidelidad es al mismo tiempo un modo posible de venerar la única autoridad que puede tener un existente libre» (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 443/391; véase también *ibid.*, p. 320/275).

⁸⁴ «Las cosas por las que debemos dar gracias no son cosas que tengamos por nosotros mismos... Pero aquello que se nos ha dado... es el pensar... ¿Cómo podemos dar gracias por esta dotación, por el don de poder pensar?» (HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, pp. 142–143).

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 126, 187, 263, 448; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, p. 209; HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p. 180/§136.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, p. 262, véase también HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pp. 348–349/§274; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, p. 17; HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 77; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, pp. 30–31, HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*, pp. 48–49.

⁸⁷ «El singular desencadenamiento de la exigencia de dar razones amenaza todo el estar-en-casa del ser humano y lo despoja de las raíces de su subsistencia» (HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, p. 30; véase también HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*, pp. 48–49; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, p. 145).

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: volume IV*, p. 193; HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*, p. 6; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, p. 180; HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 232. Para una discusión completa de este tema en Heidegger, así como en Wittgenstein, véase Braver (BRAVER,

Levinas: el traumatismo del asombro

Levinas es, quizá, la figura más estrechamente asociada con el tipo de alteridad radical característico del *realismo transgresivo*. Mientras que Hegel y Kant funcionan como contrapuntos para Kierkegaard, y Descartes para Heidegger, Levinas comienza a explorar estas ideas en su análisis de su maestro Husserl. La fenomenología husserliana sigue el modelo de la *mente activa* kantiana al sostener que la experiencia y el conocimiento tienen lugar sobre la base de actos de conciencia, que Husserl denomina *noesis* y que el primer Heidegger describe como comprensiones pre-ontológicas del ser⁸⁹.

La experiencia o intuición cumple o frustra mis expectativas tácitas —o “intenciones vacías”— acerca de cómo ciertos tipos de objetos continuarán presentándose ante mí; por ejemplo, mi idea general de cómo se verá la parte posterior de esta manzana cuando la gire o cómo se sentirá al morderla. La verificación de la evidencia para confirmar o refutar tales anticipaciones constituye la experiencia fundamental —y, por tanto, la base de toda teoría fenomenológica— de la verdad⁹⁰, y este proceso exige que la intención y la intuición se refieran al mismo objeto del mismo modo; de lo contrario, predicción y resultado se cruzarían sin llegar a encontrarse. En otras palabras, para poder discrepar con éxito, deben coincidir en aquello sobre lo que discrepan⁹¹.

Lee. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: MIT Press, 2012, especialmente el cap. 5 y la conclusión).

⁸⁹ «Si la existencia de un objeto puede llegar a sernos accesible, solo puede serlo a través del conocimiento de lo que esa existencia significa para nosotros» (LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, 2nd ed. Trad. André Orianne. Evanston: Northwestern University Press, 1995, p. 5; véase también *ibid.*, p. 134; véase LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, pp. 45–47, para el análisis correspondiente en Heidegger).

⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, pp. 69, 73–74, 84, 88–89, 135–136; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*. Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998a, pp. 61–63; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998b, p. 126. Esto es bastante similar a la descripción temprana de Heidegger de la manera en que «la verdad se vuelve fenomenalmente explícita en el propio conocimiento» (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 260/217).

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 74.

Esta estructura tiene consecuencias importantes para lo que Levinas, bajo la influencia de Heidegger, considera el núcleo del pensamiento de Husserl: su concepción del ser⁹². Esta concepción permite a Husserl rechazar el naturalismo, que reduce la existencia al tipo de ser propio de los objetos físicos, esto es, ocupar posiciones espacio-temporales e interactuar causalmente con otros objetos físicos. Todo aquello que no encaja en este modelo es descartado como mera apariencia subjetiva⁹³, lo que conduce al psicologismo que Husserl combate desde el inicio de su obra. Levinas, como hará después Sartre en su célebre ensayo «La intencionalidad», elogia a Husserl por readmitir a estos refugiados subjetivos en el mundo, concediendo plena ciudadanía a los habitantes de las diversas regiones heterogéneas del ser⁹⁴.

A pesar de este prometedor comienzo, Husserl reproduce el movimiento del idealismo objetivo al reducir el ser a aquello que aparece a la conciencia. Al quedar anulada la pretensión de los noúmenos de ser la auténtica realidad, los fenómenos heredan el estatuto de lo verdaderamente real, lo que hace que lo real sea coextensivo con lo que se presenta ante nosotros⁹⁵. Ahora bien, es ciertamente verdad que los objetos se *presentan* como existentes más allá de cualquier presentación particular y con independencia de todas ellas⁹⁶, un hecho fenomenológico que Husserl reconoce en su noción de *escorzo*. Aunque solo puedo ver una parte de un objeto físico en

⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Trad. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 39; LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 154.

⁹³ «Si *ser* significa existir del modo en que existe la naturaleza, entonces todo aquello que se da como refractario a las categorías y al modo de existencia de la naturaleza carecerá, en cuanto tal, de objetividad y será, *a priori* e inevitablemente, reducido a fenómenos puramente subjetivos que, con su estructura multifacética, son productos de la causalidad natural» (LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 17; véase también *ibid.*, pp. 9, 114, 130; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 72, 131–132). Esto recuerda fuertemente las múltiples objeciones de Heidegger al cientificismo, tanto en su etapa temprana como en la tardía (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, pp. 128–130/95–98, 150/114–115, 198/156; HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*, pp. 94, 110).

⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, pp. 44–45, 53; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 36, 68, 86.

⁹⁵ «El ser no es otra cosa que el correlato de nuestra vida intuitiva... Esta tesis se dirige evidentemente contra todo realismo o idealismo que admita una cosa en sí detrás de los fenómenos» (LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 92; véase también *ibid.*, pp. 62, 131–132, 139, 149). La existencia de entidades no percibidas reside en su posible percepción (*Ibid.*, p. 21), y la de los objetos ideales en su posible aparición a una intuición no empírica (*Ibid.*, p. 102).

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 121.

un momento dado, siempre puedo girarlo para examinar sus otros lados, aunque estos oculten ahora los previamente visibles. Ninguna percepción singular puede agotar el ser de un objeto, ni tampoco ningún conjunto de percepciones, por exhaustivo que sea. Cada cosa posee una infinidad de aspectos o perfiles, que desbordan en principio cualquier inventario que yo pueda elaborar⁹⁷. Pero, de manera importante, cada una de sus facetas debe *poder* ser percibida; de lo contrario, no sería una parte genuina del objeto, y además deben ser coherentes entre sí dentro del horizonte de expectativas establecido por la región ontológica del objeto, so pena de que este pierda su estatuto como objeto genuino. Si emergen nuevos aspectos que entren en conflicto fundamental con la serie de *escorzos* en curso o con mis expectativas generales acerca del tipo de cosa de que se trata, ello me obligaría a revisar drásticamente mi comprensión de lo que estoy experimentando, incluso hasta el punto de reconocer que he identificado completamente mal el objeto, o incluso que no estaba teniendo en absoluto una experiencia verídica de una entidad real. Una percepción suficientemente discordante rompe el sentido del objeto que yo venía construyendo, exigiendo una nueva identidad que pueda dar cabida a la experiencia disruptiva.

Aunque este desbordamiento infinito parece situar al ente más allá de mi conciencia, Levinas sostiene que el idealismo fundamental de Husserl excluye toda trascendencia genuina. «Una cosa es relativa a la conciencia —decir que existe es decir que se encuentra con la conciencia—»⁹⁸. La realidad de la Realidad sigue siendo un significado que nosotros le conferimos, y una de las condiciones para obtener este estatuto es la conformidad del ente con nuestro horizonte protencional, es decir, con nuestro sentido básico de cómo se comportan las cosas de ese tipo. Las cosas deben comportarse adecuadamente, deben estar a la altura de nuestras expectativas si quieren conservar su estatuto ontológico. Este requisito de coherencia entre las experiencias, junto con la estructura

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 21–23, 136; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 65, 73, 82, 92–93.

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 22, véase también *ibid.*, pp. 39, 101, 125, 131–132, 153–154; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 125; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 59, 84–85, 96, 102.

de intención-cumplimiento descrita más arriba, excluye en principio la sorpresa radical; en lugar de dar testimonio de una independencia ontológica, las apariciones suficientemente chocantes interrumpen el propio proyecto de aprehender un mundo. «La experiencia de un objeto siempre *cumple* un pensamiento y, por tanto... la realidad nunca desconcierta al pensamiento»⁹⁹.

Por un lado, la intencionalidad husserliana invierte la concepción tradicional de la subjetividad como sustancia autosuficiente al hacerla *esencialmente* incompleta, intrínsecamente exterior, puesto que está relacionada con el mundo por su propia naturaleza. Por otro lado, este movimiento hacia la exterioridad tiene lugar siempre en los términos del sujeto, recuperando así el gesto hacia la trascendencia y, con ello, socavando su propio sentido. Así, para Levinas, Husserl se inscribe en lo que denomino *idealismo objetivo* y en su epistemología de la reminiscencia: «Al centrarse en el ser, [el pensamiento] está fuera de sí, pero permanece maravillosamente en sí mismo, o retorna a sí. La exterioridad o alteridad del sí mismo es recuperada en la inmanencia... Solo se aprende aquello que ya se sabe»¹⁰⁰. La fenomenología pone entre paréntesis la realidad externa de la experiencia para concentrarse enteramente en el *noema*, es decir, en los objetos en cuanto experimentados, y examina luego las diversas maneras en que nuestra mente se relaciona con ellos, las *noesis*. En consonancia con el enfoque de la *mente activa*, Husserl rastrea en la experiencia nuestras contribuciones inadvertidas, los modos en que constituimos los objetos a partir del *noema*, ensamblando entidades unitarias a partir de series de escorzos y fijándoles luego la etiqueta de “real”. Puesto que somos nosotros quienes realizamos autónomamente esta constitución, en efecto buscamos aquello que ya conocemos.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 124.

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 125; véase también LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, pp. 43, 88, 125, 150. Levinas se apropia de la intencionalidad para su propio pensamiento, pero, en lugar de interpretarla en términos del cumplimiento de intuiciones vacías, la valora como algo que nunca puede ser colmado: «lo que se consideraba una imperfección del conocimiento humano, medido según cierto ideal de evidencia y certeza, se convierte en una característica positiva del acceso a cierto tipo de realidad que no sería lo que es si se revelara de otra manera» (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 68; véase también *ibid.*, pp. 93–94; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 71).

Según Levinas, aunque la apertura de Husserl a la diversidad ontológica le permite superar el reduccionismo del naturalismo, su enfoque fenomenológico reinstaura una reducción más fundamental de lo real a la presentación ante nosotros de conjuntos coherentes de experiencias anticipables. «El idealismo de Husserl es la afirmación de que todo objeto, polo de una síntesis de identificaciones, es permeable al pensamiento; o, a la inversa, que el pensamiento no puede encontrarse con nada sin comprenderlo. El ser nunca puede sorprender al pensamiento... Nada en el mundo podría ser absolutamente extraño al sujeto»¹⁰¹. La conciencia fenomenológica ha heredado la alergia kantiana a la alteridad radical.

Sin embargo, para retomar la invocación heideggeriana de Hölderlin, allí donde crece el peligro también puede encontrarse lo que salva; o, por emplear uno de los términos indecibles predilectos de Derrida, el veneno es también el remedio. El compromiso de la fenomenología con las cosas mismas tal como aparecen implica que debemos acoger la experiencia tal como se nos da, sin intentar hacerla conformarse a lo que creemos que debería ser; este es el sentido del lema fenomenológico: “¡a las cosas mismas!”. Aplicando este principio con rigor —más rigurosamente incluso que su propio fundador—, Levinas descubre en la experiencia misma una subversión del idealismo husserliano, que es la máxima autoridad para la fenomenología, concretamente en aquellas experiencias que vulneran nuestros conceptos y expectativas. Si tiene éxito, esta subversión de la fenomenología sería interna, surgiría de su práctica llevada hasta sus últimas consecuencias. En las hábiles manos de Levinas, la fenomenología se supera a sí misma de un modo casi hegeliano: su firme fidelidad a lo que se presenta ante nosotros la conduce a fenómenos que anulan su compromiso con la estructura de las intenciones anticipatorias¹⁰². Solo encontramos estos trans-fenómenos

¹⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 68–69, véase también *ibid.*, pp. 74, 106; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*. Trad. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, pp. 64n. 39, 133; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 123–124.

¹⁰² «He intentado una “fenomenología” de la socialidad a partir del rostro del otro» (LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 109). Levinas señala con frecuencia que, dado que este encuentro desafía la comprensión estándar de la experiencia, en ese sentido se sitúa más allá de la experiencia y, por tanto, más allá de la fenomenología (LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 54, 78, 92, 107; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne

si seguimos escrupulosamente el propio método fenomenológico. Llevarlo fielmente hasta su conclusión lógica termina por transformar la propia noción de experiencia que dio inicio a la investigación.

El ejemplo paradigmático de Levinas para el fenómeno que desborda horizontes en el realismo transgresivo es, por supuesto, el Otro¹⁰³. Otra persona —y especialmente su rostro— constituye una experiencia que excede y sobrecarga toda expectativa, que no puede ser anticipada ni contenida dentro de los límites de un concepto. Como ocurre con la tierra en Heidegger, el reconocimiento y la clasificación comprometen su alteridad; conocer al otro es, en cierto sentido, borrarlo. «Cuando el Otro entra en el horizonte del conocimiento, ya renuncia a su alteridad... Desborda infinitamente los límites del conocimiento»¹⁰⁴. Mientras que las infinitas facetas husserlianas armonizan dentro de los horizontes de una región, el rostro infinito de Levinas fractura toda clasificación.

Siguiendo el análisis kierkegaardiano del modelo socrático o remisciente del conocimiento, Levinas identifica el momento paradigmático

University Press, 2001, p. 63). Al igual que Heidegger (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, pp. 62–63/38), Levinas puede ser visto como un discípulo de Husserl que siguió el espíritu de la filosofía más que la letra del filósofo: «hay aquí una posibilidad husserliana que puede desarrollarse más allá de lo que el propio Husserl dijo sobre el problema ético y sobre la relación con el Otro... La relación con el Otro puede ser buscada como una intencionalidad irreductible, incluso si al final hay que reconocer que rompe con la intencionalidad» (LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 32; véase también *ibid.*, p. 30; LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 153, 158; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, pp. 66, 123, 197, 199, 227; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 28). En particular, cuestiona la concepción husserliana de la intersubjetividad: «Creo que, a través de la fenomenología del otro —quizá no exactamente en el sentido en que se lleva a cabo actualmente—, hay una manera de salir del sujeto... Lo que no he encontrado es al otro cuya alteridad consista en ser “más” que yo... Pero todo esto no está en la fenomenología de Husserl» (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 109; véase también LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, pp. 150–151).

¹⁰³ «El absolutamente Otro es el otro humano» (LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 17; véase también *ibid.*, pp. 6–7, 10, 72, 103; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 77, 86–87; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, p. 136; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 96; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 24–25, 39, 71).

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 12. «Lo único es el otro de manera eminente: no pertenece a un género ni permanece dentro de su género» (LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 205). Hilary Putnam, una de las figuras centrales en las discusiones analíticas sobre el realismo, identifica de manera perspicaz la versión levinasiana del realismo (PUTNAM, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 78–79).

de la filosofía —e incluso de la razón misma— como «la supresión o transmutación de la alteridad de todo lo que es Otro»¹⁰⁵. Al igual que Heidegger, Levinas describe esta estructura como una suerte de soledad epistemológica o incluso de solipsismo, puesto que nunca salimos de nosotros mismos: «La supuesta soberanía del pensamiento objetivante... encierra en realidad al pensador dentro de sí mismo y de sus categorías»¹⁰⁶. Considera que esta es la esencia del conocimiento, incluso de la claridad heideggeriana, en la medida en que «implica que los contornos del ser se ajustan a la escala humana y a las medidas del pensamiento»¹⁰⁷. Levinas denomina a veces a esta forma paradigmática de pensamiento “totalidad”, ya que, como la fenomenología hegeliana, reabsorbe todo aquello que intenta escapar¹⁰⁸.

Asimismo, al igual que Kierkegaard, Levinas denuncia la reconciliación hegeliana de los opuestos¹⁰⁹: un realismo genuino implica fenómenos que

¹⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 11; véase también *ibid.*, pp. 18, 153; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 28, 60, 75, 91; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, pp. 41, 99, 125; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 42, 124–125; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 113, 120, 127, 165. «El conocimiento es una relación de lo Mismo con el Otro en la que el Otro es reducido a lo Mismo y despojado de su extrañeza...; el otro ya está apropiado, ya es mío» (LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 151).

¹⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, p. 65. Para Husserl, «no existe conocimiento alguno que no sea de sí mismo... Nada puede entrar en él, todo procede de él... En sus recovecos internos, el sujeto puede dar cuenta del universo... La coexistencia del sujeto con algo otro, antes de ser un comercio, es una relación de intelección... El yo controla todos los niveles de la realidad... Decir que el sujeto es una mónada equivale, en suma, a negar la existencia de lo irracional» (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 82; véase también *ibid.*, pp. 85, 129).

¹⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 13, véase también *ibid.*, 36, 67, 74, 99, 154; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, 64–65, 70; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, pp. 85–86; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, 28, 64, 125; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 127; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, pp. 126, 198, 200.

¹⁰⁸ «Las rupturas en el orden reingresan en el orden cuya trama perdura indefinidamente, una trama que esas rupturas manifiestan y que constituye una totalidad... La aparente interferencia del Otro en lo Mismo ha sido resuelta de antemano... Todo es comprendido, justificado, perdonado. ¿Y qué hay de la sorpresa de ese rostro detrás de la puerta? Esa sorpresa será negada» (LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 68; véase también *ibid.*, pp. 101, 111; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 75; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, p. 90; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 93; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 21–22, 35–36; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 55).

¹⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 66; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, pp. 42, 126–127; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 53, 102, 133; LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 168, 171; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, pp. 126, 137.

perturban la identidad del yo al exponerla a aquello que no puede dominar ni comprender¹¹⁰. A diferencia de los dóciles y armoniosos aspectos husserlianos, la infinitud levinasiana desborda toda anticipación conceptual y todo dominio.

Para el realismo transgresivo, el fenómeno desconcertante debe darse dentro de la experiencia, y no ser postulado en un espléndido aislamiento nouménico, lo que conduce a paradojas que estos pensadores afrontan de frente. «El noema está perfectamente delineado en la noesis. La idea de lo infinito consiste precisamente y de manera paradójica en pensar más de lo que se ha pensado, conservándolo, sin embargo, en su relación excesiva con el pensamiento. La idea de lo infinito consiste en aprehender lo inaprehensible garantizando, no obstante, su estatuto de inaprehensible»¹¹¹. Levinas analiza diversos fenómenos transgresivos: el infinito¹¹², la huella¹¹³, el enigma¹¹⁴, la altura¹¹⁵, la trascendencia¹¹⁶ y, por supuesto, el rostro¹¹⁷. Todos

¹¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, pp. 15, 17, 21, 76, 102; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 52; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, pp. 85–86; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 81.

¹¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 19; véase también *ibid.*, pp. 67–70, 76–77; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 62, 77, 107–108; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, pp. 87, 117, 102–103, 132, 134; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, pp. 57–58, 69–70; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 69, 101. Obsérvese cuán estrechamente esto se asemeja a la descripción heideggeriana de la tierra (véase también el notablemente similar análisis de Levinas sobre el material en las obras de arte en LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 51). «El vacío que rompe la totalidad solo puede mantenerse frente a un pensamiento inevitablemente totalizante y sinóptico si el pensamiento se encuentra *confrontado* con un Otro refractario a las categorías» (LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 40).

¹¹² LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 57; LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, pp. 75–76, 103, 136, 156–158; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 92, 106; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, p. 117; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 22–25, 50, 61–62, 102. Levinas elogia la prueba cartesiana de la existencia de Dios basada en el hallazgo de la idea de infinito, la cual no habría podido pensar con los recursos de su propia mente (LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, pp. 200, 219–220; LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 12).

¹¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, pp. 62, 69.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 70, 73–74, 76.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 12, 20, 57, 130.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 107, 158; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 100; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 41.

¹¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, pp. 10, 69, 77; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 77, 86–87; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, pp. 78–79; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, pp. 50–51.

ellos entran en conflicto con el modelo reminiscente según el cual «solo se aprende lo que ya se sabe... nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar o ampliar verdaderamente una mente»¹¹⁸. Por el contrario, «la maravilla del símbolo solo puede explicarse mediante la inversión de la intencionalidad —por el hecho de que, contrariamente al dominio perfecto del objeto por el sujeto en la intencionalidad, el Infinito destituye su propia idea—. Esta inversión consiste en que el yo *recibe* y aprende absolutamente (aunque no en sentido socrático) una significación que no ha dado por sí mismo»¹¹⁹. Como en el encuentro de Abraham con Dios, esta resistencia confrontativa —y no las apacibles facetas cooperativas de Husserl— constituye la marca de una alteridad genuina y, por tanto, el fundamento del realismo.

Observaciones finales

Permítaseme resumir los rasgos distintivos del *realismo transgresivo* para que pueda reconocerse *in situ*. Parte del avance de Hegel (*idealismo objetivo*) sobre Kant (*mente activa*): mientras que Kant utiliza el contraste entre fenómenos y nouómenos para indicar la actividad organizadora de la mente, Hegel se niega a ir más allá de la experiencia posible. Ciertamente, postulamos un mundo objetivo que contiene mucho aún por descubrir, pero se trata precisamente de eso: un postulado nuestro. El único depósito coherente para una realidad desconocida no reside en un ámbito trascendente incognoscible, sino en descubrimientos futuros; de lo contrario, la palabra “real” pierde todo significado para nosotros. Como señala

¹¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 151; véase también *ibid.*, p. 14; LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, p. 68; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 38; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 44. En ocasiones, Levinas se opone directamente a este modelo filosófico: «La enseñanza no es reducible a la mayéutica; viene del exterior y me aporta más de lo que puedo contener» (LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 51; véase también *ibid.*, pp. 67, 69, 73; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, pp. 91–92). Se remite a la discusión de lo “totalmente Otro” en *Fragmentos filosóficos* (KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*, p. 15), al “Dios kierkegaardiano” de *Temor y temblor* (KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*, pp. 71, 105), y a la concepción kierkegaardiana de la subjetividad (*Ibid.*, p. 76).

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 19, véase también *ibid.*, p. 75.

Levinas, esto parece casi tautológico: solo podemos experimentar y hablar de aquello que podemos experimentar y decir¹²⁰.

Esta identificación de lo real con lo racional —la tesis de que todo lo real es, en principio, cognoscible, y de que lo fundamentalmente incognoscible no puede considerarse real— suscita inquietud en algunos. Sin una reserva nouménica, la aplicación universal de las leyes científicas que Kant garantizaba para todos los fenómenos se extiende ahora a toda la *realidad*, haciendo que, para Hegel, la lógica equivalga a la metafísica: el modo en que pensamos *es* el modo en que el ser *es*¹²¹. Por un lado, Hegel tiene razón al rechazar el discurso sobre un en-sí-en-sí en favor de un en-sí-para-nosotros. Por otro lado, los realistas aciertan al objetar que el saber absoluto hegeliano, incluso cuando se distingue de su interpretación como omnisciencia, empobrece la realidad. El mundo no solo desborda nuestro alcance de manera accidental y temporal, ocultando pliegues que algún día se desplegarán; también excede nuestras formas más básicas de aprehenderlo.

La gran innovación del *realismo transgresivo* consiste en dar cabida a una humildad ontológica sin apelar a una realidad situada más allá de nuestra comprensión en principio, apelación que, como señalan los anti-realistas, traiciona la modestia que pretende expresar. Kierkegaard logra esto mediante la paradoja de una experiencia que trasciende los horizontes de la experiencia. En lugar de restringir la experiencia a encuentros con entes ya organizados, preparados, iluminados o identificados por conceptos, *noesis* o comprensiones del ser, ciertas experiencias se imponen a nosotros al violar nuestros horizontes de anticipación. Los pensadores

¹²⁰ «El idealismo se impone como una tautología: lo que aparece como ser —aparece— y, en consecuencia, se encuentra directa o indirectamente dentro de los límites de la conciencia. Lo que excede los límites de la conciencia no es absolutamente nada para esa conciencia» (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 127).

¹²¹ El «principio supremo de todos los juicios sintéticos... según el cual las *condiciones de posibilidad* de la experiencia en general son a la vez condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*» de KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, p. A158/B197 se convierte, en manos de Hegel, en: «la lógica coincide, por tanto, con la metafísica» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*, p. 36, §24). El primer Heidegger realiza el mismo movimiento cuando sostiene que «*solo como fenomenología es posible la ontología*» (HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 60/35), porque «nuestra investigación... pregunta por el ser mismo en la medida en que el ser entra en la inteligibilidad del *Dasein*» (*Ibid.*, p. 193/152).

transgresivos no postulan un caos informe que aúlla más allá de las fronteras del pensamiento o que retumba bajo el suelo de la experiencia, como a veces parece ocurrir con la voluntad de poder de Nietzsche. Más bien, aquello que desborda nuestra comprensión nos impacta precisamente por ese desbordamiento, tensando nuestras categorías previas hasta desgarrarlas y dejándonos con jirones conceptuales que luego son cosidos en abigarradas y paradójicas categorías de lo incategorizable. Kierkegaard apela a un deber que se nos impone y que viola todas las reglas razonables de conducta, todo lo que hacemos y podemos comprender acerca del bien. Para Levinas, este deber emana del rostro del otro, un otro que aparece como excediendo toda posible aparición. Para Heidegger, la verdadera fenomenología implica dejar que las cosas nos enseñen nuevas categorías, y algunos de estos fenómenos —como las obras de arte y el ser— resisten permanentemente la categorización. De hecho, estos son los más importantes, pues suscitan un asombro que queda anulado en la comprensión¹²².

Para estos pensadores, la razón asimila y neutraliza insaciablemente toda extrañeza, perpetrando así una forma de violencia. Esta preocupación por la razón constituye uno de los aspectos del pensamiento continental que, creo, los filósofos analíticos suelen encontrar especialmente desconcertante y no pocas veces reprochable. Pero no se trata de una simple misología. Estos autores no abogan por el abandono de la razón; de hecho, resulta difícil incluso imaginar qué significaría tal cosa. Más bien, aconsejan cautela y un examen cuidadoso de aquello que puede parecer completamente inocuo; la hegemonía incontestada de la razón puede ocultar motivaciones y consecuencias problemáticas. De hecho, una fidelidad acrítica a la razón compromete la propia exigencia racional de análisis crítico. Sin duda, investigar los fundamentos y límites de la razón, las obligaciones que nos impone y los tipos de ideas y acciones a los que conduce constituye una adhesión más fiel a los ideales de la Ilustración que una obediencia irreflexiva¹²³. El

¹²² Levinas también vincula el asombro con «la experiencia de algo absolutamente extranjero, un “conocimiento” o “experiencia” puros, un traumatismo del asombro» (LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 73; véase también LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 69).

¹²³ Derrida resume este punto en su debate con críticos hostiles: «¿quién es más fiel al llamado de la razón, quién lo escucha con un oído más agudo, quién percibe mejor la diferencia: aquel que

realismo continental admite una realidad que excede no solo nuestro acceso epistémico presente, sino la propia razón.

Estos pensadores ponen el acento en lo que Heidegger denomina *arrojamiento*: la recepción “pasiva” de nuestras formas de pensar, así como de la propia capacidad de pensar. Movimientos modernos como la autonomía kantiana, la fenomenología hegeliana y el *amor fati* nietzscheano buscan superar este carácter de “ya siempre” incorporándolo, queriéndolo retrospectivamente; la noción temprana heideggeriana de autenticidad parece hacer algo similar, aunque con matices. Pero si nuestro esquema conceptual fuera obra nuestra, nunca podríamos trascenderlo: podríamos ampliarlo o aplicarlo a nuevas situaciones, pero nunca subvertirlo. Por ello, el Heidegger tardío sostiene que el ser nos envía los esquemas¹²⁴, y Levinas que somos abiertos hacia el afuera mediante una suerte de herida, lo que denomina «una pasividad más pasiva que toda pasividad»¹²⁵. Los filósofos del tercer momento invierten el énfasis tradicional que privilegia la actividad sobre la pasividad, la originalidad sobre la herencia, la proyección sobre el arrojamiento, sosteniendo que el segundo término de cada par es lo que hace posible el primero. Asimismo, sostienen que la propia idea de obligación requiere que esta nos sea impuesta y no elegida por nosotros¹²⁶.

responde con preguntas e intenta pensar la posibilidad de ese llamado o aquel que no quiere oír ninguna pregunta acerca de la razón de la razón?» (DERRIDA, Jacques. *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*. Trans. Jan Plug and others. Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 138; véase también *ibid.*, pp. 147–148).

¹²⁴ «El Ser en sí mismo y la forma en que el Ser en sí mismo afecta a nuestro pensamiento no dependen únicamente de nuestro pensamiento. Ese Ser en sí mismo, y la manera en que el Ser en sí mismo incide en un pensamiento concreto, hace que dicho pensamiento brote al surgir del Ser en sí mismo de tal forma que responda al Ser como tal» (HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*, p. 279; véase también LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 266; HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p. 169/\$122; HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*, pp. 217, 324, 330, 372, 384; HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?*, p. 115; HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*, p. 53; HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*, pp. 6, 171).

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 90. «La reflexión pura no puede tener la primera palabra: ¿cómo podría surgir en la espontaneidad dogmática de una fuerza que se mueve por sí misma? La reflexión debe ser puesta en cuestión desde fuera. La reflexión necesita un cierto tipo de heteronomía» (LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 21), ver también LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, p. 121.

¹²⁶ Levinas critica repetidamente el compromiso de la fenomenología husserliana con la libertad, ya que la *epojé* nos separa de toda implicación (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 75, 83–84). Aferrarse a esta constante vía de escape de las responsabilidades constituye

Existe una serie de fenómenos que, en cuanto paradigmas de aquello que no podemos superar ni asimilar, aparecen con frecuencia en las discusiones transgresivas; aquí me limitaré a considerar brevemente la muerte. La astucia de la razón hegeliana incorpora la muerte a su sistema, transformándola en una fuerza productiva capaz de obtener una cosecha de las tumbas: uno se convierte en amo al enfrentarse a la muerte en combate con el otro, y la sangre derramada en la guerra es a veces necesaria para nutrir el crecimiento del espíritu¹²⁷. La resurrección de Cristo simboliza la superación de la muerte por parte del espíritu al ponerla a trabajar, una inversión temporal de sufrimiento que rinde dividendos infinitos de absolución. Para los realistas transgresivos, la muerte siempre excede los pensamientos sobre la muerte, siempre desborda y desbarata nuestros proyectos. Mientras que la teodicea hegeliana exige que todos los sacrificios y sufrimientos sean

una abdicación inmoral de la moralidad entendida como la obligación de responder al Otro, de decir “aquí estoy” incluso cuando ello nos expone a exigencias incontrolables, incluso al sacrificio de aquello que nos es más querido. En eco de Kierkegaard, Levinas denomina a esto lo religioso: «todo lo que deseo decir proviene de esta situación de responsabilidad que es religiosa en la medida en que el yo no puede eludirla... Te encuentras ante una responsabilidad de la que no puedes sustraerte. No estás en absoluto en la situación de una conciencia reflexiva que, en la reflexión, ya se retira y se oculta... Es esta situación excepcional, en la que estás siempre frente al Otro, donde no hay intimidad, la que yo llamaría la situación religiosa» (LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, p. 29; véase también *ibid.*, p. 7; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 40; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 131). Al igual que en la discusión heideggeriana sobre los valores, Levinas considera que las concepciones tradicionales del yo son incompatibles con la responsabilidad ética: «la subjetividad humana, interpretada como conciencia, es siempre actividad. Siempre puedo asumir lo que se me impone... Todo ocurre como si yo estuviera en el comienzo; excepto ante la proximidad de mi prójimo. Soy reconducido a una responsabilidad nunca contraída, inscrita en el rostro de Otro. Nada es más pasivo que este cuestionamiento *a priori* de toda libertad... Es un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa» (LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 58; véase también *ibid.*, p. 92; LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*, p. 8). Por ello habla de la huella como un pasado que nunca fue ni puede llegar a ser presente. Levinas elogia el avance de Heidegger sobre Husserl al reconocer nuestro arrojamiento (LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*, pp. 84–87, 117–118).

¹²⁷ «La guerra no debe ser considerada como un mal absoluto ni como una contingencia puramente externa, que tendría por ello alguna causa accidental... Aquí, como en otros casos, el punto de vista desde el cual las cosas parecen puramente contingentes desaparece si las consideramos a la luz del concepto y de la filosofía, pues la filosofía conoce la contingencia como una apariencia y ve en ella su esencia: la necesidad... En el seno de la sustancia ética, el Estado, la naturaleza es despojada de este poder, y la necesidad es elevada a obra de la libertad, a algo ético. La transitoriedad de lo finito se convierte en un perecer querido» (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*, p. 250/\$324; véase también HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, pp. 18, 27, 47; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*, pp. 336, 580, 840).

recompensados, que tengan un sentido, Kierkegaard insiste en que «Dios puede exigir todo de cada ser humano, todo y por nada»¹²⁸. Muchas decisiones son disyuntivas excluyentes, y los caminos no tomados se cierran tras nosotros como una cicatriz en el tiempo, sin posibilidad de ser revisitados ni recuperados. Las decisiones, para Kierkegaard, implican un riesgo absoluto sin ninguna garantía, sostenido únicamente por un abismo de setenta mil brazas de agua. «La cuestión es absolutamente arriesgarlo todo, absolutamente ponerlo todo en juego... Esta renuncia a todo no es nada si se supone que debe merecer el bien supremo»¹²⁹.

Siempre me ha parecido problemático *Ser y tiempo* en este aspecto. Por un lado, la muerte representa el fin de la proyección, el fin del yo que deshace toda ilusión de autoconstitución. Por otro lado, Heidegger ofrece una manera de superar este acontecimiento que interrumpe todo sentido, al investirlo precisamente de sentido. Anticipar la muerte permite al *Dasein* desprenderse de las preocupaciones dispersas y triviales, dejando únicamente la esencia pura y depurada del ser-ahí, que podemos apropiarnos y, finalmente, por primera vez, llegar a ser lo que somos. Nuestra impotencia frente a la muerte se invierte en el poder de llegar a ser auténticos, de asumir la propiedad de nuestras vidas, que habían sido «arrebataadas por los otros»¹³⁰. Levinas critica

¹²⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, p. 136. Compárese con el análisis de Derrida: «Dios no da sus razones... De otro modo no sería Dios, no estaríamos tratando con el Otro como Dios ni con Dios como *absolutamente Otro*. Si el otro compartiera sus razones con nosotros explicándolas, si nos hablara constantemente sin ningún secreto, no sería el otro» (DERRIDA, Jacques. *The Gift of Death*. 2nd ed. Trad. David Willis. Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 57).

¹²⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, pp. 404–405. Kierkegaard utiliza la metáfora de las economías para contrastar al individuo ético, que «actuará prudentemente en la vida como aquellos capitalistas que invierten su capital en toda clase de valores seguros para ganar en unos lo que pierden en otros», con el caballero de la fe, que concentra su corazón enteramente en una sola cosa, por la cual «arriesgará todo» (KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*, pp. 71–72). Derrida emplea esta metáfora al comparar a Hegel con Bataille (DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978, cap. 9), así como en su análisis de diversas *aporías* como el don o la hospitalidad.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, p. 164/126; véase también *ibid.*, pp. 312/268, 434–436/382–385. El método fenomenológico de Heidegger compromete su obra temprana con el tratamiento idealista objetivo de la muerte «en la medida en que interpreta este fenómeno únicamente en el modo en que entra en cualquier *Dasein* particular como una posibilidad de su ser» (*Ibid.*, p. 292/248).

a Heidegger por esto, así como por rechazar erróneamente la muerte del otro como una experiencia genuina¹³¹.

Uno de los beneficios de estudiar la historia de la filosofía es observar cómo figuras familiares, cuyas posiciones parecían ya establecidas, se reconfiguran cuando se les plantea una nueva pregunta; en lo que respecta a la historia de la filosofía, nunca se sabe qué puede haber sucedido. Kierkegaard ocupa un lugar central en mi exposición como pionero de una objeción fundamental y de una alternativa a las versiones de antirrealismo de Kant y Hegel, objeción que será retomada y reelaborada por muchos filósofos posteriores. De hecho, como me propongo argumentar en otro lugar, la mayoría de los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo xx desarrollan esta línea de pensamiento.

Resulta interesante que, aunque las limitaciones kantianas iniciaron esta discusión, una mirada retrospectiva, equipada con este marco, permite encontrar en su obra dos anticipaciones del realismo transgresivo. La primera es su noción de lo sublime, es decir, una experiencia que desborda y desarticula nuestro aparato perceptivo y conceptual. No obstante, al igual que en el tratamiento temprano de la muerte en Heidegger, Kant atenúa las implicaciones más radicales de esta idea al restablecer nuestro dominio como capacidad de controlar, o al menos de resistir, aquello que amenaza con sobrepasarnos. Como seres morales libres, podemos elevarnos por encima de cualquier condición externa, incluso la más extrema, para permanecer morales y, por ende, conservar nuestra autonomía. La segunda es la experiencia estética, que nos presenta algo que desafía la categorización, de

¹³¹ «Lo desconocido de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar en la luz, que el sujeto está en relación con aquello que no proviene de sí mismo... Este modo en que la muerte se anuncia en el sufrimiento, fuera de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto, que hasta entonces había sido activo... En el conocimiento, toda pasividad es actividad por mediación de la luz. El objeto que encuentro es comprendido y, en conjunto, construido por mí, aunque la muerte anuncia un acontecimiento sobre el cual el sujeto no es dueño... La muerte en Heidegger es un acontecimiento de libertad, mientras que para mí el sujeto parece alcanzar en el sufrimiento el límite de lo posible. Se encuentra encadenado, desbordado y, en cierto modo, pasivo. La muerte es, en este sentido, el límite del idealismo» (LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*, pp. 70–71; véase también *ibid.*, pp. 74, 82; LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*, p. 41; LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, p. 76; LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, p. 131). Véase la esclarecedora crítica levinasiana de Simon Critchley (LEVINE, Steven. *On Heidegger's Being and Time*. New York: Routledge, 2008, pp. 143–147).

modo semejante a la experiencia ética en Levinas: «En la conciencia tengo una experiencia que no es conmensurable con ningún marco *a priori* —una experiencia sin concepto—»¹³².

Referencias

- ALSTON, William P. (Ed.). *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- BRAVER, Lee. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- BRAVER, Lee. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: MIT Press, 2012.
- BRAVER, Lee. «A Brief History of Continental Realism». *Continental Philosophy Review*, vol. 45, num. 12, 2012, pp. 261–289.
- BRAVER, Lee. *Heidegger's Later Writings: A Reader's Guide*. New York: Continuum Books, 2009.
- COOPER, David E. *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*. New York: Oxford University Press, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*. Trans. Jan Plug and others. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *The Gift of Death*. 2nd ed. Trad. David Willis. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Logic*. Trad. William Wallace. Oxford: Clarendon, 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*. Trad. A.V. Miller. Amherst – New York: Humanity Books, 1969.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's the Philosophy of Right*. Trad. Alan White. Newburyport: Focus Publishing, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977b.

¹³² LEVINAS, Emmanuel. *Totality and infinity*, p. 101.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Robert S. Hartman. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1953.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Trads. H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977a.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco: Routledge, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trads. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trads. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*. Trads. John M. Anderson and E. Hans Freund. San Francisco: Harper Torchbooks, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. Trads. Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*. Trad. Joan Stambaugh. Chicago: The University of Chicago Press, 2002b.
- HEIDEGGER, Martin. *Mindfulness*. Trads. Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum, 2002a.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: volume IV*. Ed. David Farrell Krell. San Francisco: Harper San Francisco, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being*. Trad. Joan Stambaugh. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trad. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. *The Principle of Reason*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trad. William Lovitt. New York: Harper Torchbooks, 1977.

- HEIDEGGER, Martin. *What Is Called Thinking?* Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper and Row, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Zollikon Seminars: Protocols—Conversations—Letters*. Trans. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. 3rd ed. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River: Library of Liberal Arts, 1993.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.
- KANT, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, 2nd ed. Trad. Lewis White Beck. Upper Saddle River: Library of Liberal Arts, 1995.
- KANT, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. Trad. and ed. Allen W. Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*. Eds. and trans. Howard V. Hong and Edna V. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio*. Trad. Alastair Hannay. New York: Penguin Books, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*. Trad. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- KULP, Christopher B. (Ed.). *Realism/Antirealism and Epistemology*. New York: Rowman and Littlefield, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*. Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998a.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Trad. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

- LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existents*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, 2nd ed. Trad. André Orianne. Evanston: Northwestern University Press, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*. Trad. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- LEVINE, Steven. *On Heidegger's Being and Time*. New York: Routledge, 2008.
- MCCORMICK, Peter J. (Ed.). *Starmaking: Realism, Anti-realism, and Irrealism*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Ed. and trad. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1954.
- PUTNAM, Hilary. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- SEARLE, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.



Este es un artículo Open Access publicado bajo la licencia Creative Commons Atribución 4.0 International.(CC-BY 4.0)