

EL CONCEPTO DE “SER LIMÍTROFE” EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

*THE CONCEPT OF “BORDERING BEING”
IN THE PHILOSOPHY OF THE XXTH CENTURY*

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez*

Universidad Pompeu Fabra
Barcelona-España

Recibido 11 de enero 2007/*Received January 11, 2007*

Aceptado 26 de marzo 2007/*Accepted March 26, 2007*

RESUMEN

En el presente artículo pretendo fijarme en el giro o transformación que se ha producido del concepto de ser y, con él, del concepto mismo de metafísica. La famosa “muerte de Dios”, el giro de la metafísica hacia lo existente y la vida, no han de ser interpretados, como proponía un cierto pensamiento positivista analítico y un cierto posmodernismo decadente, como “muerte de la metafísica”, sino como su metamorfosis. El concepto tradicional de “ser”, acuñado por Aristóteles y llevado a su perfección en el medioevo, ha sufrido un cambio radical de sentido: no es ya el ser eterno, inmutable; ni tan sólo una mera *physis* o naturaleza eterna. Todos los pensadores del siglo XX (Brentano, Husserl, Heidegger, Jaspers, E. Stein, H. Arendt, H. Jonas) apelan a una metafísica donde el ser es histórico, frágil, cambiante, y cuya presencia no está asegurada: un ser limítrofe.

Palabras Clave: Metafísica, Límite, Ser, Temporalidad, Siglo XX.

* Departamento de Humanidades. Facultad de Humanidades. Universidad Pompeu Fabra. Ramón Trias Fargas, 25-27. C.P. 08005. Barcelona. España. E-mail: fernando.perez@upf.edu

ABSTRACT

In the present article I pretend to focus on the turn or transformation that has taken place in the concept of being, and with it, the concept of metaphysics as well. The famous “death of God”, the turn of metaphysics to the existence and life, must not be interpreted, as certain analytical and positivistic thought and a certain decadent postmodernism proposes as “the death of metaphysics” but as its metamorphosis. The traditional concept of ‘being’ coined by Aristotle and brought to its perfection in the Middle Age, has suffered a radical change of meaning: it is not now the eternal and immutable being; not only a sheer physis or eternal nature. All the thinkers of the XX century (Brentano, Husserl, Heidegger, K. Jaspers, E. Stein, H. Arendt, H. Jonas) call for a metaphysics in which being is understood as historical, fragile, changing, and whose presence is not secured: a bordering being.

Key Words: *Metaphysics, Limit, Being, Temporality, 20th Century.*

I

Desde que Aristóteles estableciese la metafísica como ciencia reina dentro del ámbito del conocimiento, este reinado ha permanecido inalterado hasta el día de hoy. Resultaría casi impensable la tradición occidental europea sin esta historia de la metafísica, que incluso parece ser su rasgo más destacado y sobresaliente. En el presente artículo pretendo fijarme en el “giro” o “transformación” que se ha producido del concepto de ser y con él del concepto mismo de metafísica. Esa ciencia reina, la ciencia que se ocupa de las causas y de los primeros principios, fue concebida como una ciencia del ser en tanto que ser (Aristóteles, *Metafísica*, 1003a-1012b). Evidentemente el ser fue entendido por Aristóteles como lo máximamente real, como el principio de realidad. Todo lo que es, todo lo que existe, lo es en la medida en que participa del ser y tiene alguna relación con él. El ser fue fraguándose como categoría en el pensamiento de los presocráticos, hasta ocupar un lugar central en la filosofía

de Parménides, que identificó el camino del ser con el camino de la verdad y el camino del no ser con la senda de la opinión, y en referencia a la cual se gesta la extraordinaria especulación platónica.¹

En los albores del pensamiento occidental el ser era sinónimo de *physis*, de naturaleza procreadora, de fuerza y vitalidad.² Y todo lo que implicaba improductividad, esterilidad, falta de vitalidad, decaimiento en el ser era asimilado con el no ser, con la nada, eterna antagonista del ser. Es cierto que el ser fue concebido antiguamente como eterno, pero no en el sentido cristiano de una inmovilidad atemporal, sino en el sentido griego de plenitud en la actividad o *energeia*. La aparente inmovilidad del ser era tan sólo eso, una apariencia: la parsimoniosa lentitud de lo infinitamente veloz. El ser nunca fue concebido como algo desligado de la vitalidad esencial de lo vivo, y en la metafísica era realmente eso, meta-física, lo que resplandece y se manifiesta a través de lo físico. Nunca fue el ser una fantasmagoría, una esencia de un mundo paralelo a éste –como falsamente desde la filosofía de la sospecha, iniciada con Nietzsche, se ha querido interpretar el pensamiento platónico–, sino el fundamento del mundo real, la base nutriente de todo lo viviente. El ser era un ser en devenir, un ser dinámico, un ser que era una pura tensión hacia la actividad. En este sentido la teoría aristotélica acto-potencial dio con el tuétano del pensamiento griego en torno al ser.

El pensamiento escolástico medieval, donde la metafísica acaba convirtiéndose en teología, identifica el ser, el *Ipsum Esse*, con Dios mismo. Dios, el ser, mediante un acto de libre donación, convierte su ser divino en un ser creatural, es decir, temporal, dependiente, sometido a la lucha contra la muerte y frágil. Sin embargo esta fragilidad del ser finito está sostenida por la omnipotencia del ser eterno de Dios. Todos los grandes sistemas del

¹ Conford, F. M. (1989). *Platón y Parménides*. Madrid: Visor.

² Heidegger, M. (1977). Von Wesen und Begriff der Physis. En *Holzwege*, GA 5, V. Frankfurt am Main: Klostermann.

escolasticismo (Duns Scoto, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, Scoto Eurigena) apelan a esta idea de que el ser es la seña de identidad de lo divino, cuyos rasgos propios son la inmutabilidad, la inmortalidad, la infinitud, etc. Conocemos bien algunos de los mecanismos –transitando el estrecho sendero entre el riesgo de mancillar lo divino o antropomorfizar el ser– que condujeron a perfilar esa imagen de lo divino a costa de su progresivo alejamiento de lo humano, como vemos que ocurre ya en la propuesta de Pseudo Dioniso Aeropagita con su famosa formulación de la teología negativa.³ De todas formas, el neoplatonismo agustiniano, vigente en la Cristiandad medieval hasta la aparición de Ibn Arabí y el redescubrimiento de Aristóteles, hace énfasis en la noción de “participación”, de *methesis*: el ser finito participa, en una relación de semejanza, del ser eterno. Dios mismo es el garante del poder del ser, de su prioridad sobre la nada, de la vida como vencedora sobre la muerte. Por lo tanto, el ser se “desnaturaliza”, se “desrealiza” –en el sentido griego del término–, para convertirse en aquel ser monolítico parmenídeo que la ideología de la presencia, vigente en gran parte del pensamiento griego y bendecida por el pensamiento medieval neoplatónico, entroniza y afirma. El ser se vuelve una entidad monolítica, sin la cual no es posible pensar el mundo mudable, con lo que el problema de la “participación”, de la “mediación” o “encarnación” del ser se convierte en el problema central del pensamiento escolástico medieval.⁴

³ Cf. Teodoro H. M. (1998). Pseudo Dioniso Aeropagita. *Obras Completas*. Madrid: Católica.

⁴ En realidad el pensamiento medieval no es más religioso que el pensamiento griego o antiguo. No es pertinente, desde mi punto de vista, la división entre pensamiento pagano y pensamiento cristiano defendida tan ferozmente por algunos Padres de la Iglesia. El hecho radical, filosóficamente hablando, es que la filosofía se encalla en un problema filosófico, el de la mediación, que se corresponde perfectamente, en el nivel formal, con el gran misterio religioso: la Encarnación del Verbo. Es el hecho de una “coincidencia” el que explica el enlace entre teología y filosofía, y no el de una “racionalización del misterio” o una “mistificación del pensamiento racional”. Cf. Gilson, 1982, pp. 35-56.

En la modernidad el ser comienza a perder su referente trascendente y se imanentiza. Esta imanentización del ser consiste en su subjetivización o, para emplear un término cristiano, en su paulatina “encarnación”.⁵ La encarnación del ser supone su “secularización” o “mundanización”. Esa secularización del ser coincide plenamente con el proyecto ilustrado, que arranca de un modo simbólico con Descartes y que tiene su otro pilar, en el ámbito religioso, en la Reforma iniciada por Martín Lutero.⁶ La culminación de ese proceso, en el que el ser empieza a convertirse en algo temporal, marcado por la fragilidad, confrontado con el no ser absoluto, la nada, acontece con el Idealismo alemán. En el Idealismo alemán, extraño híbrido de teología y filosofía, tiene lugar la primera gran “torsión del ser”. El ser deja de ser eterno, inmutable, trascendente, para convertirse en aquello participado por los seres, pero afectado radicalmente, congénitamente podríamos decir, por la misma contingencia de aquello en lo que participa. El ser se vuelve dinámico, histórico y su destino deja de ser la victoria definitiva sobre la nada. Como nos mostró magistralmente Hegel en su *Ciencia de la Lógica*, y posteriormente reflejaron a la perfección los grandes movimientos sociales del siglo XIX, con su carácter marcadamente revolucionario, de igual manera que toda instancia o institución se caracteriza por ser histórica, temporal, efímera, el credo evolucionista y dinámico se infiltra en la propia concepción del ser y, por tanto, adquiere carta de ciudadanía una nueva concepción metafísica.

⁵ Soy consciente de lo problemático que puede resultar para algunos asumir que el proceso de subjetivización de lo real, llevado a cabo durante la Modernidad, sea interpretado no como un “proceso de abstracción nihilizadora”, como pretende Nietzsche que ocurre con la platonización cristianizante en Europa, sino como un proceso más complejo que conduciría, en la línea en que lo interpreta el Idealismo alemán y el Romanticismo, que luego entronca con el pensamiento marxista, como una “encarnación real de Dios en el mundo”. Cf. Frank, 1982, pp. 78-98.

⁶ Son numerosos los estudios que relacionan el espíritu de la naciente Modernidad con el espíritu de libre examen que fue introducido por Lutero en el ámbito religioso de la fe reformada. Cf. Obermann, 1992, pp. 138-151.

II

El segundo gran paso en la historia de la metafísica occidental tiene lugar a finales del siglo XIX y se encuentra sintetizada, de modo ilustrativo, en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Con su profunda “reforma” del pensamiento religioso –porque sin duda nos encontramos con un reformador, además de con un profeta– Nietzsche intenta explicar en qué se cifra el paso de la metafísica medieval a la metafísica moderna. Para él la metafísica medieval consiste en la progresiva implantación de un platonismo vulgar para el pueblo, resultado de la cristianización en Europa, que falsea la realidad construyendo un espejismo que pone el ser en el más allá, en la trascendencia, en una vida *ante y post-mortem*, en un ser que recorre la historia sin que ésta pueda afectarle.⁷ El tránsito a la metafísica moderna exige la “transvaloración de todos los valores”, proclamada y ejecutada por el pensamiento nietzscheano, una nueva forma de valorar y, por tanto, como nos enseña Hannah Arendt en *La vida del espíritu*,⁸ una nueva forma de “enjuiciar”. Esa transvaloración

⁷ Evidentemente Nietzsche, en tanto que filósofo de la cultura, distingue nítidamente el Cristianismo, y su doctrina (del Cristianismo) como proceso cultural para las masas. En muchos puntos el Cristianismo ha sido uno de los más feroces críticos del platonismo y de todas las formas neoplatonizantes que se extendieron en el medioevo. Cuando en sus últimos textos Nietzsche afirma, “Yo soy el hipercristiano”, está apelando a una dimensión real del Cristianismo que escapa a ese proceso de “desontologización” y “desvalorización” del mundo. En mi opinión la crítica de Nietzsche al Cristianismo es totalmente “esquemática” y “simplificadora” porque Nietzsche pretende hablar del Cristianismo como proceso cultural. Aun así creo que en este punto se podrían objetar muchas cosas a la caracterización del Cristianismo como “platonismo para el pueblo”. Cf. Nietzsche, 1947, pp. 145-157.

⁸ Como es sabido, con el rótulo “Sobre el juicio”, debía concluirse el libro de Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, publicado póstumamente y con el que culminaba su proyecto filosófico: pensar las verdaderas facultades del espíritu, tal como éstas se presentan al espíritu humano. Entre estas facultades (pensar, querer y enjuiciar) la facultad reina, como viera Kant, es la facultad de juzgar, que abarca los dominios del pensamiento, el gusto y la moralidad. Desgraciadamente esa parte tan sólo quedó esbozada a partir de algunos manuscritos y de unas lecciones que la autora dio sobre la facultad de juzgar en Kant. Sin duda, una gran pérdida para el pensamiento contemporáneo. Cf. Arendt, 1999a, pp. 453-468.

supone entender el ser de un modo nuevo. La “muerte de Dios”, que introduce el problema del nihilismo en Occidente –lo que puede cifrarse, como ya diagnosticó lúcidamente Schopenhauer, en una fase orientalista del pensamiento occidental– tiene como consecuencia el descubrimiento radical de que entender el ser como lo eterno, inmutable, trascendente, supone una proyección fuera que desvaloriza el único ser realmente existente: el ser vital, en devenir, histórico. La “muerte de Dios”, el nihilismo, es el proceso doloroso de “desmedievalizarse”, de romper la armonía del mundo de un ser trascendente, infinitamente lejano y tan sólo analógicamente participado, para recuperar el verdadero ser. El nihilismo supone en cierta medida un intento, por hablar en términos platónicos, de recuperar la memoria, de superar el “olvido del ser”, pues lo que se ha perdido no es sino el horizonte del ser verdadero.

La famosa “muerte de Dios”, el giro de la metafísica hacia lo existente y la vida, no debe interpretarse, como proponía un cierto pensamiento positivista analítico y un cierto posmodernismo decadente, como “la muerte de la metafísica”, sino como una metamorfosis de la misma. Ya Heidegger,⁹ en la estela de Nietzsche, se dio cuenta de que el ser tenía que ser redescubierto, debía volver a comparecer el ser histórico, temporal. La historicidad del ser implica que el ser no tiene asegurada su pervivencia por ningún ser exterior, no está afirmada su superioridad frente al no ser, no tiene escrita su historia en la eternidad ni es para él el acontecer una mera máscara: *el ser es suceder histórico*. La historia es tan importante para el ser porque el ser es siempre proyecto, andadura, viaje. A partir de ahora el ser humano no se siente sujetado, ni sometido al ser; no se encuentra en la postración del esclavo frente a su señor, al contrario, empieza a entender su historia personal ligada a la historia del ser: el ser empieza a estar en manos del hombre y ambos ligados a un mismo destino.

⁹ Cf. Heidegger, 1998, pp. 157-199.

Sin duda ésta es la gran aportación del pensamiento de Heidegger a la historia metafísica occidental, como queda manifiesto en la obra de algunos de sus discípulos. No tan sólo en *Ser y Tiempo*, sino en toda su producción, se ve con claridad cómo tiene lugar ese cambio de actitud en el hombre respecto a la metafísica.¹⁰ Ahora se convierte en “pastor del ser”, en “cuidador y sanador” del ser, cobrando una mayor conciencia de su fragilidad y su historicidad. Esa historicidad aún se complica más porque afecta al mismo conocimiento: no es posible ningún conocimiento completo, todo conocimiento supone siempre la presencia de un pasado absoluto impenetrable, que tan sólo se puede poetizar, fabular o rememorar, sin llegar a agotarlo; y de un futuro que está siempre en continuo advenimiento, por lo que sólo puede ser profetizado. El presente –como en la metafísica de la presencia, en la que prima el sentido visual, el conocimiento eidético– sufre en Heidegger un giro hacia el oído, órgano de la escucha, puesto que lo que suena prima, como bien viera Husserl, lo fluido sobre lo estático¹¹ y, por tanto, equilibra las tres dimensiones del tiempo. El ser muestra, por lo tanto, su tricariátide temporal.

Obviamente se deja sentir aquí la impronta de la filosofía de Schelling, sobre todo del Schelling de Erlangen, Munich y Berlín,¹² que es el pensador que más profundamente ha pensado

¹⁰ Soy consciente de que la gran crítica dirigida contra el pensamiento heideggeriano radica en la mistagogia que deja sumida la razón en la perplejidad de su dependencia respecto a un ser que se oculta y retrae, pero que rige de una manera regia y firme el curso de la historia. Tal es la crítica que podremos encontrar ya en Jaspers y, posteriormente, mucho más acentuada en algunos de los pensadores de la llamada Escuela de Frankfurt, como puede ser el caso de Habermas y Adorno, hasta llegar a críticos literarios de nuestro tiempo, como puede ser el caso de George Steiner. No es este el lugar para mostrar que nada se encuentra más alejado del proyecto filosófico de Heidegger que esta mistagogia. Cf. Habermas, 1989, pp. 167-192; Cf. Steiner, G. (2005). *Heidegger*. México/Madrid. Fondo de Cultura Económica.

¹¹ Cf. Husserl, E. (2002). *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.

¹² Está suficientemente demostrada la filiación del pensamiento de Heidegger con el pensamiento de Schelling, como lo demuestra el ensayo que M. Heidegger dedicó al escrito sobre la libertad de Schelling (1809), titulado *Schelling y la libertad humana*, y sus numerosas referencias a pasajes de la Filosofía de la Mitología y de

la libertad desde una dimensión metafísica. Pensar el ser desde la libertad ha tenido la inmensa fortuna de producir un cambio desde la “metafísica de la presencia” a una “metafísica de la voluntad”. Schelling entiende el ser como querer,¹³ lo cual es tanto como afirmar que el ser es una “tensión hacia”, una “afirmación”. El Idealismo alemán, partiendo de Fichte, empezó a entender el ser como acción (*Tathandlung*) –como queda bien reflejado en los primeros versos del *Fausto* de Goethe–¹⁴, como actividad, como “suceso” y no meramente como “hecho”. El ser se encuentra inmerso dentro de un dinamismo sometido a una “orientación”, a un “teleologismo”, aunque éste a veces sea oscuro y difuso. La libertad es el “mediador evanescente” entre el ser y la temporalidad. La temporización del ser, su dimensión histórica, sólo es posible gracias a la profunda especulación acometida, sobre todo al final de su vida, por Schelling.

La espinosa cuestión del “nihilismo moderno”, y cómo éste hunde sus raíces en el pensamiento nietzscheano, ha sido objeto de un estudio pormenorizado por parte de Karl Löwith.¹⁵ La conclusión a la que llega, después de analizar el pensamiento de Heidegger como “pensador en tiempos de penuria”, es que la progresiva mecanización, fruto del espectacular aumento de la industria militar en el curso de las dos guerras mundiales, la automatización de la vida producida por la paulatina implan-

la Revelación. Cf. Heidegger, M. (1971). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag; Cf. Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus, GA 49, V*. Frankfurt am Main: Klostermann.

¹³ Cf. Schelling, 1989, p. 147.

¹⁴ Nos referimos al famoso pasaje en el que Goethe hace que Fausto se debata a la hora de verter la traducción del prólogo de Juan al alemán. No sabe si traducirlo por “Verbo”, “Palabra”, “Entendimiento”. Al final, en un gesto fundacional de la creencia del nuevo siglo XIX, afirmará: “En el principio era la Acción”. El credo evolucionista y la concepción dinámica de lo real como contrapuesta a la hegemonía de dos siglos de concepción mecánica de lo real, instituye el credo de la libertad como supremacía de la acción sobre lo estático, de la realización sobre la sustancia. Se nota la profunda inflexión que se produce desde una concepción inmovilista del ser a una concepción volitiva del ser. Cf. Goethe, 1994, p. 76.

¹⁵ Cf. Löwith, 1995, pp. 192-208.

tación de la técnica, son la consecuencia y el efecto de que el hombre contemporáneo haya perdido la conexión con su tradición, es decir, con su suelo metafísico. Desligado de la religión, imposibilitado para acceder a una nueva concepción del ser, el hombre moderno se encuentra huérfano de su propia historia, ajeno a ella, sin soportes intelectuales ni morales para orientarse en un mundo que se le ha vuelto extraño y hostil. El nihilismo tiene que ver con esta extraña experiencia de “estar perdido”, no tan sólo en el espacio –que los medios de comunicación se han encargado de ir relativizando cada vez más–, sino en el tiempo. El pesimismo de los escritores existencialistas del siglo XX habla de desorientación, de amenaza, de miedo, de náusea. Que ese pesimismo de corte nihilista no es la mera creación de una intelectualidad decadente lo certifica, como ya viera en su día uno de los padres de la sociología, E. Durkheim, el aumento creciente de suicidios, que en la actualidad son la tercera causa de mortalidad en el mundo.

III

Como vemos, el concepto tradicional de “ser”, acuñado por Aristóteles y llevado a su máxima expresión en el medioevo, ha sufrido un cambio radical de sentido: no es ya el ser eterno, inmutable; ni tan sólo una mera *physis* o naturaleza eterna. Todos los pensadores del siglo XX (Brentano, Husserl, Heidegger, Jaspers, E. Stein, H. Arendt, H. Jonas) apelan a una metafísica donde el ser es histórico, frágil, cambiante y cuya presencia no está asegurada. Desde este punto de vista el ser es ser temporal y la historia está ligada esencialmente al ser: todo ser no es nada más que una historia del ser. Evidentemente no se trata de caer, como denunciara en su día Gadamer,¹⁶ en un historicismo vergonzante, que entiende que reduce el ser a puro relativismo de un acontecer sin transcendencia, de una verdad relativa sin

¹⁶ Cf. Gadamer, 1996, pp. 75-89.

permanencia, sino que el ser es una historia, por lo tanto, una “tendencia” y una “propensión”, un “camino” y una “andadura”. La metafísica se ha constituido, con Heidegger, en el suelo ontológico del existencialismo.

La nueva concepción de la ontología no sólo nace de un encuentro con el pensamiento de Nietzsche, sino fundamentalmente de un extraño híbrido entre la fenomenología de Husserl y la ontología existencialista de Franz Brentano. Sabemos que Heidegger dedicó sus primeros años a la lectura de la obra de Brentano, *Las diversas concepciones del ser en Aristóteles*, como queda atestiguado por sus grandes biógrafos (Hugo Ott,¹⁷ Otto Pöggeler¹⁸ y Rüdiger Safranski).¹⁹ Ambos pensadores constituyen un puente obligado para entender la metafísica del siglo XX. Brentano introduce una nueva escolástica, totalmente desconocida, que recoge lo mejor del pensamiento moderno y una recuperación insólita de Aristóteles. Edmund Husserl, por su parte, intenta realizar una ontología a partir de la fenomenología. Desde Descartes se ha asumido un punto de vista solipsista en el que la conciencia se convierte en el punto de partida para cualquier conocimiento científico. Con su peculiar método de la “reducción fenomenológica” Husserl intenta elaborar una ontología eidética. No podemos detenernos aquí a analizar el pensamiento de Edmund Husserl, aunque resulta evidente que él es el padre de la metafísica del siglo XX; baste apuntar al respecto que ha sido referencia obligada de los mejores metafísicos del siglo XX: M. Heidegger, E. Stein y K. Jaspers.

En esta misma línea me gustaría referirme a otra figura del círculo fenomenológico, Edith Stein, recientemente redescubierta en el ámbito español, pero cuya conversión al catolicismo la

¹⁷ Cf. Ott, H. (1992). *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.

¹⁸ Cf. Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza.

¹⁹ Cf. Safranski, R. (2000). *Un maestro de Alemania: M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

sumió en un ostracismo, no querido e injusto (al final, afortunadamente, la verdad se impone por sí misma, a pesar de todas las modas y corrientes). Esta autora –una de las mentes mejor dotadas para la fenomenología, como reconocieron el propio Heidegger y su maestro E. Husserl– realiza una peculiar lectura fenomenológica del pensamiento de Tomás de Aquino. La autora es interesante, porque, incluso asumiendo un pensamiento que se mueve en el ámbito de la fe y, por lo tanto, de la gracia, nos ofrece una sorprendente lectura de las relaciones entre lo finito y lo eterno,²⁰ que ponen de manifiesto que no es necesario que este giro de la metafísica caiga en un inmanentismo, de tipo agnóstico, sino que es posible también un inmanentismo abierto por dentro a la trascendencia. En este sentido su obra representa el testimonio de que el giro metafísico, que nos encontramos analizando, no es cuestión de una “secularización del pensamiento”, de una determinada opción religiosa, sino un “destino histórico del ser”. Puede desarrollarse una nueva escolástica, eso sí, una escolástica que debe partir de la redefinición del ser, desde la que es posible redefinir el concepto metafísico de Dios: Dios no será ya un Dios eterno, atemporal, sin pasado ni futuro, sino un Dios con un pasado inmemorial de sí mismo, inserto en un presente eterno y abierto esencialmente a un futuro que siempre será futuro.

IV

Ahora que hemos visto que la ontología existencial tiene en Husserl y Brentano a sus padres fundadores, y en Edith Stein una vía alternativa a la Heidegger, nos queda seguir el rastro de esa ontología existencial a lo largo del siglo XX. Sin duda la gran réplica a Heidegger, ya en vida, tuvo lugar desde la concepción que de la metafísica tiene Karl Jaspers. Jaspers, poco conocido en el ámbito español, pero uno de los grandes pensadores de la

²⁰ Cf. Stein, 1998, pp. 76-108.

tradición alemana del siglo XX, representa uno de los polos en los que el existencialismo se afincó en una especie de híbrido entre fenomenología, psicología y ontología. Sin duda la psicología, en tanto que nueva ciencia del alma, representa una de las grandes aportaciones de la segunda mitad del siglo XIX, íntimamente emparentada desde sus orígenes con la fenomenología. Cabe destacar dentro de su ingente producción un pequeño libro, muy celebrado en su tiempo, pero actualmente enterrado en el olvido: *La fe filosófica ante la revelación*,²¹ estrechamente emparentada con su obra *Filosofía*.²² En este texto el autor expone su personal discurso metafísico, su recuperación de la idea de ser desde unas nuevas premisas, según las cuales el sujeto se encuentra encerrado en un radical solipsismo, en su propio ambiente psicológico, del que no puede salir. El existente, como en Heidegger, se define por su total y terrible finitud, por la incapacidad de conocer si no es en el marco de una situación existencial marcada por un “horizonte”.

La gran diferencia entre Jaspers y Heidegger es que el primero sigue creyendo en la moral como fuente autónoma de conocimiento. Jaspers, como buen protestante, sigue pensando que, junto al ser como destino histórico, como reto, como historia que habla e interpela al existente, hay otra fuente de conocimiento interior y propio, no directamente ligado al ser, que es la voz de la conciencia. No se trata de que la moralidad y la historia del ser no guarden ninguna conexión, o que la moralidad no se apoye en una dimensión ontológica, pero para Jaspers es evidente que el error heideggeriano, al menos en sus comienzos, fue el protagonismo absoluto que concedió al ser como instancia intrahistórica última frente a la que se ha de configurar la vida humana. Jaspers

²¹ Cf. Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos.

²² Cf. Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

explicita continuamente en sus *Notas sobre Martin Heidegger*²³ que no es posible renunciar al elemento moral que hubiese evitado que Heidegger cayese fascinado ante la personalidad de Hitler o ante el surgimiento del fascismo en Alemania. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, había vinculado la moralidad a las dos únicas instancias posibles en un discurso metafísico: al ser y a la nada. La famosa cuestión moral de la existencia auténtica, testificada por vivir siempre abierto a la imposibilidad que hace posible todas las posibilidades, la muerte, parecía abrir la existencia al ser, a sus dictados y órdenes, asestando un golpe mortal al egoísmo como base del comportamiento moral. Sin embargo, Jaspers sigue pensando que la moral no es sólo la voz de la muerte sino, como luego verá Heidegger, también la “voz del origen”.²⁴

Vemos, por tanto, que en la contraposición o diálogo entre Jaspers y Heidegger se deja sentir la necesidad de una recuperación del sentido del ser, de una nueva metafísica de raíz existencialista que, lejos de negar el sentido del ser, intenta recuperar o rescatar del olvido su sentido más originario. El ser ya no está girado tan sólo hacia el futuro, hacia lo que está adviniendo, sino que recupera el equilibrio de su temporalidad y empieza a preguntarse simultáneamente por la cuestión del origen. Ya no es la muerte la obsesión dominante, como ha sido durante gran parte del siglo XX, sino también la cuestión del amor o el origen de la existencia. Como afirma Eugenio Trías, en su libro *Ciudad sobre Ciudad*, al reivindicar el asombro como verdadera pasión filosófica:

²³ Cf. Jaspers, K. (1990). *Notas sobre Martin Heidegger*. Madrid: Mondadori.

²⁴ La crítica más despiadada que Hannah Arendt le dirigirá a M. Heidegger es que en él el elemento matricial, tan sólo presente en su tardía idea de la cuaterna, está prácticamente ausente. En Heidegger el sujeto parece estar polarizado por el fin, por la cuestión del futuro y de su advenimiento, pero parece haber olvidado la cuestión del inicio y del origen. Esa cuestión tiene que ver para la autora con el amor y no con la muerte, con la madre y no con el padre, si me permiten usar terminología con resabios freudianos. En su famoso libro, *Vida activa*, Arendt intenta pensar esta facultad del inicio, la que es capaz de principiar algo. Creo que en esta extraña trinidad de autores (Heidegger, Jaspers y Arendt y otros), Jaspers se acerca, con su crítica a Heidegger, al punto de vista de esta última. Cf. Arendt, 1993, pp. 320-344.

Se está en el ser. ¿Qué, yo, el mundo, el cosmos, o la relación entre un sujeto y un mundo? Ese estar en el ser es previo a esas preguntas. Sólo una emoción da prueba y documento de esa estancia, que asume el carácter de lo inicial y radical. Tal emoción es el asombro. Y de ese asombro comienzan a despuntar, en manada, todas las interrogaciones posibles. De hecho ese asombro es el que provoca lo que podría llamarse la primera interrogación filosófica. Y ésta dice más o menos así: ¿Por qué se está en el ser y no más bien en la nada?”(Trías, 2002, p. 60).

V

Por último hemos de atender a una “vuelta de tuerca” más, por la que el ser camina hacia su “secularización”, hacia la pérdida de una falsa trascendencia, para recuperar su verdadera trascendencia en el marco de la inmanencia. Este paso es llevado a cabo por dos discípulos de Heidegger: Hannah Arendt y Hans Jonas. Hannah Arendt, famosa en el ámbito de la filosofía política por su ensayo sobre los totalitarismos,²⁵ y de nuevo en el punto de mira de la opinión pública debido a la publicación de su intercambio epistolar con Heidegger, que sacó a luz la relación amorosa existente entre ambos,²⁶ no hacen justicia a esta grandísima pensadora. En realidad Hannah Arendt fue quien detectó que M. Heidegger había cometido un error histórico y político con su apoyo indirecto al fascismo de Hitler, y que éste tuvo su raíz en la lectura metafísica que realiza de la historia. Su esperanza de que en Alemania renaciera de nuevo el ser tal como éste brilló en el ámbito griego, su personal anhelo de un verdadero *Ereigniss* en suelo alemán, propició el desafortunado incidente de confundir deseo con realidad. De alguna manera dicha confusión se vio reforzada y apoyada por su concepción metafísica, que era la que en cierto sentido era errada o deficitaria,

²⁵ Cf. Arendt, H. (1999b). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

²⁶ Cf. Heidegger, M. & Arendt, H. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.

la que produjo esta especie de alucinación pasajera. Detectar en qué yerra su proyecto metafísico, que le condujo a esa *prognosis* política errada, supone la gran purga del segundo Heidegger y, aún más, la necesidad de redefinir al hombre, al existente, de un modo metafísico radicalmente nuevo.

Hannah Arendt, siguiendo en esto el proyecto metafísico del así llamado “segundo Heidegger”, emprende esta redefinición metafísica del hombre, del ser, a raíz de una profunda reflexión sobre el mundo antiguo y, más concretamente, sobre el pensamiento griego y cristiano. Sabemos que H. Arendt realizó su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín.²⁷ Lo interesante de este proyecto es que favoreció el encuentro con una situación histórica que guardaba enormes paralelismos con la época de Agustín. Latente, de fondo, se encuentra la cuestión, que será de una importancia radical, de la *gnosis*. Como hemos indicado, la gran intuición de Arendt en relación con el pensamiento de Heidegger es que en él apenas está presente la noción de lo “matricial”. Lo “matricial” no sólo tiene que ver con lo material, con lo maternal, sino también con el origen, con el inicio, el principio. El error, según la autora, radica en la pasividad que parece caracterizar al hombre de *Ser y Tiempo* en relación con la historia del ser. Su actitud parece ser la del que escucha servilmente, la del que atiende, pero nunca la de un verdadero hacedor o agente. La muerte se transforma en el único y verdadero horizonte de un existente que se angustia ante la nada que cerca su frágil ser. La moralidad de este ser sólo puede ser la aceptación y la resignación, pero nunca la alegría y el amor. Arendt se da cuenta que hace falta reivindicar en el hombre una capacidad de iniciar, de principiar: una verdadera capacidad de acción. En este sentido, el amor se constituye en la verdadera facultad del inicio. No es de extrañar que el segundo Heidegger inaugure su andadura con una verdadera fascinación por los

²⁷ Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.

pensadores poéticos (Nietzsche, Platón, Hölderlin, Rilke), es decir, por las naturalezas creadoras y por la verdadera cuestión de la *poiesis*.²⁸ La libertad es la facultad del inicio, la facultad creadora, y a tal libertad creadora nuestra tradición occidental la denomina “amor”.²⁹

Esta instancia es la que tiene una conexión directa con la cuestión moral. No es de extrañar que los grandes discípulos de Heidegger se hayan interesado por el problema de la ética y que además hayan hecho de ella el centro de su reflexión. Es en este punto que el pensamiento de Hans Jonas enlaza con esa peculiar reformulación del ser que ha tenido lugar a lo largo del siglo XX, como se ve desde su primera obra, en realidad su tesis doctoral, que no se publicó íntegramente hasta mediados del XX, *Gnosis y mundo antiguo*.³⁰ Como señala Illana Giner Comín, traductora y editora de la obra de Jonas *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, la conclusión de ese sorprendente libro es que el pensamiento de M. Heidegger es, en realidad, una *gnosis* invertida o, dicho de otro modo, una *gnosis* moderna, lo que permite, por lo tanto, realizar una lectura gnóstica del propio pensamiento de Heidegger, tarea que emprende Jonas. La idea básica de la *gnosis*, sometida a una profunda e injusta simplificación, es la de

²⁸ La cuestión de la creación, de la *poiesis*, de introducir novedad en el mundo, de una libertad con capacidad de iniciar y crear, se deja sentir en la peculiar lectura que Heidegger hace de la voluntad de poder en Nietzsche como voluntad creadora, en oposición a la lectura que hace de la expulsión de los poetas llevada a cabo por Platón en la *República*. Cf. Heidegger, M. (2000). *Nietzsche, I*, 36. Barcelona: Destino.

²⁹ Las naturalezas femeninas, por un extraño sino, suelen ser más sensibles y receptivas a la cuestión del amor. Durante el siglo XX dos pensadoras españolas, con un carácter y una obra muy distintos, han reivindicado esa dimensión creadora del amor. La primera de ellas, María Zambrano, denuncia expresamente esa falta de reflexión sobre el asombro ante la existencia, ante el origen y reivindica la capacidad propiamente creadora, sobre todo en su obra principal, *El hombre y lo divino*. La otra autora es Rosa Chacel que, en su libro *Saturnal*, habla de la “fuerza genésica” como rasgo más sobresaliente del amor y de las naturalezas creadoras. Cf. Zambrano, 1992, pp. 25-43; Cf. Zambrano, M. (1982). *Dos fragmentos sobre el amor*. Málaga: Imprenta del Sur (Dardo); Cf. Zambrano, 1996, pp. 142-154; Cf. Chacel, 1991, pp. 69-80.

³⁰ Cf. Jonas, H. (2000a). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los inicios del cristianismo*. Trad. de Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela.

que el existente ha sido arrancado de su raíz existencial y que se encuentra expulsado al mundo, situado en él de un modo falso o equivocado, caído. Esta idea de la “desubicación existencial” es, evidentemente, de una importancia metafísica radical. El rasgo o característica más sobresaliente de la tradición metafísica es el dualismo que escinde materia y espíritu, cuerpo y alma, moral y naturaleza, libertad y necesidad. El verdadero proyecto moral ha de ser superar ese dualismo y recuperar un concepto unitario del ser: un deber ser que emane del propio ser.³¹

Es el espectacular desarrollo de la técnica, manifestado en la posibilidad fáctica de una guerra nuclear, como ya viera Heidegger, lo que plantea la nueva óptica metafísica: el hombre puede exterminar no sólo su propio ser, sino hacer inviable la vida humana sobre la Tierra. El poder humano ha alcanzado unas cotas tales que su libertad compromete la historia misma del ser. Esta idea de Jonas –que cobra forma en *El principio de responsabilidad*,³² que en Alemania se ha transformado en un verdadero *vademecum* de los Verdes y los ecologistas– de que el ser humano es responsable del ser en general y de que su acción moral compromete de lleno la historia del ser se ve complementada por su otra gran obra, *El principio Vida*,³³ en la que llega a la idea de que el ser ha de ser definido de nuevo de un modo organicista, es decir, como un ser que evoluciona, que está en continuo devenir, que se mueve en la precariedad de su lucha por el ser y por la existencia. La cuestión es que el deber ser no puede emanar, como creía Kant, de una norma moral ajena al propio ser, sino que debe emanar del ser mismo. Como afirma en *El principio de responsabilidad*:

³¹ Cf. Jonas, 2000b, pp. 13-20.

³² Cf. Jonas, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para civilización tecnológica*. Trad. de J. M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.

³³ Cf. Jonas, H. (2000c). *El Principio de Vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. de José Mardomingo. Madrid: Trotta.

La ley como tal no puede ser ni causa ni objeto de respeto; pero el ser, conocido en su plenitud o en una de sus manifestaciones particulares, encontrándose con una capacidad de visión que no esté estrechada por el egoísmo o enturbiada por el embotamiento, el ser sí puede generar respeto; y afectando así a nuestro sentimiento puede venir en auxilio de la ley moral, carente de fuerza en caso contrario, que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente exigencia de lo ente (Jonas, 1995, p. 160).

Vemos que el credo existencialista se encuentra a la base de toda esta concepción metafísica del ser y ha calado profundamente en la conciencia del hombre contemporáneo. La idea central es la de que el ser humano es un proyecto, un llegar a ser, que está inmerso en un medio en el que es posible su desarrollo y del cual depende. El hombre es un ser cuya función no es tan sólo el cuidado del ser y que tiene en sus manos en ese mismo ser –categorías existenciales éstas ya formuladas por Heidegger y que afirman y sostienen la idea de la responsabilidad moral sustentada en la estructura ontológica del propio ser humano, tal como éste es–, sino que la cuestión va mucho más allá por el hecho de que, para Jonas, la situación histórica nos ha puesto en la tesitura de poder acabar con la posibilidad de una vida digna para las generaciones futuras, con lo que ya no somos responsables para con nuestro propio tiempo, para con nuestro propio espacio vital, sino para con el futuro. El hombre irrumpe como protagonista en la historia del ser.

VI

La dimensión temporal de la responsabilidad ontológica es un elemento radicalmente nuevo que distingue a este “ser en construcción”. La gran cuestión metafísica del siglo XX –sin duda la más ardua y difícil– ha sido la cuestión de la temporalidad. Vemos cómo la nueva definición del ser en el siglo XX ha implicado un enriquecimiento y una recuperación de las dimensiones de pasado y futuro, que la metafísica de la presencia había

perdido.³⁴ Un ser histórico y temporal, ligado a la existencia, un ser limítrofe claramente distinguido del ser intemporal y eterno, de rasgos parmenídeos del pensamiento neoplatónico, ha sido sin duda el resultado de la gran transformación de la concepción del ser a lo largo del siglo XX.

Sin embargo este retorno, como ya intentara Ortega y Gasset,³⁵ del ser a la vida, a una concepción del ser más cercana a los griegos, no ha sido tal retorno, sino que nos encontramos frente a un tiempo histórico y una concepción metafísica radicalmente nuevos: un ser que es responsable no tan sólo de su propio ser biológico y autobiográfico, sino respecto al ser de las generaciones futuras; un ser que se da en la forma de un sustraerse a, sin negarlos, su origen y su fin, y que exige, por lo tanto, un cálculo y un trato con las tres dimensiones del tiempo; un ser que nos habla de una fragilidad inherente, de una amenaza continua de autodestrucción y que apela para su subsistencia al libre ejercicio de la libertad humana; un ser que no ha perdido toda referencia a la trascendencia, pero a un tipo de trascendencia que no puede consistir en una total alteridad frente al ser histórico, sino una trascendencia inscrita en la entraña misma del ser histórico: una teleología que habla de un ser que lidia simultáneamente con su origen y su fin; un ser que permite una nueva concepción de lo divino y de lo

³⁴ Así se ha denunciado en numerosas ocasiones desde el ámbito francés. La identificación entre ser y presencia ha sido para Heidegger la causa del “olvido del ser”. El ser como idea, preparado por Parménides, entronizado por Platón, es la priorización del presente sobre las otras dimensiones del tiempo, con lo que el ser queda mermado, amputado y se favorece una concepción del ser que permite la identificación con un ser de otro mundo, eterno, atemporal. La temporalización del ser es la consecuencia lógica de una superación práctica de la “metafísica de la presencia”. Cf. Courtine, 1990, pp. 216-260.

³⁵ El “raciovitalismo” orteguiano es el “transplante” de la problemática metafísica germana al suelo español. Dicho transplante hace que la polémica se entienda en términos de razón *versus* vida, pero en el fondo el proyecto metafísico es el mismo: recuperar una noción del ser acorde a nuestro tiempo. Cf. Ortega y Gasset, J. (1971). *¿Qué es filosofía? Revista de Occidente*. 7 (5). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset. Cf. Ortega y Gasset, J. (1988). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe.

sagrado y, por tanto, una redefinición del ser divino; un ser, en definitiva, como ser limítrofe y fronterizo que es el “signo de nuestro tiempo”.

Frente a los agoreros pensadores de determinada filosofía analítica que concibieron la metafísica como un *tótem*, como un fantasma inexistente contra el que luchar, pero que indirectamente justificaba su discurso que en realidad no tenía más sustancia que el alegato; o frente a la corriente posmodernista que veía en la metafísica, en una mala lectura de Heidegger, el origen de todos nuestros males, lo cierto es que la historia metafísica del siglo XX ha puesto de manifiesto que no “existe la muerte de la metafísica”, que la metafísica, como el ave fénix, renace de sus propias cenizas y, lo que en mi opinión es aún más importante, que el ser, tal como se nos da, permite extraviarnos en la interpretación del ser, permite forzar al propio ser en nombre del ser; o sea, que una comprensión del ser, es decir, una ciencia metafísica es consustancial a toda vida humana. Sólo una comprensión metafísica acabada de nuestra propia condición puede abrirnos las puertas a una correcta orientación ética y práctica de nuestro obrar en relación con el mundo, con los otros seres humanos y con la divinidad.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1999a). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999b). *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.
- Conford, F. M. (1989). *Platón y Parménides*. Visor: Madrid.
- Courtine, J. (1990). *Extase de la raison: essais sur Schelling*. Paris: Galilée.
- Chacel, R. (1991). *Saturnal*. Barcelona: Seix Barral.
- Frank, M. (1982). *Das unendliche Mangel am Sein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, G. H. (1996). *Wahrheit und Methode*. Trad. española. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- Gilson, E. (1982). *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Goethe, J. W. (1994). *Fausto*. Trad. de José Roviralta. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1971). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1977). Von Wesen und Begriff der Physis. En *Holzwege*, GA 5, V. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, V. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (1943). En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. & Arendt, H. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1990). *Notas sobre Martin Heidegger*. Madrid: Mondadori.
- Jonas, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para civilización tecnológica*. Trad. de J. M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. (2000a). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los inicios del cristianismo*. Trad. de Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela.
- Jonas, H. (2000b). *Más allá del perverso fin y otros textos*. Trad., introd. y notas de Illana Giner Comín. Madrid: Libros de La Catarata.
- Jonas, H. (2000c). *El Principio de Vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. de José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- Löwith, K. (1995). *Martin Heidegger. European Nihilism*. New York/Chichester: Columbia University Press.
- Nietzsche, F. (1947). *La voluntad de dominio. Ensayo de una transvaloración de todos los valores. Estudios y Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.

- Obermann, H. A. (1992). *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Ortega y Gasset, J. (1971). ¿Qué es filosofía? *Revista de Occidente*, 7 (5). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (1988). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1986), *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Safranski, R. (2000). *Un maestro de Alemania: M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)*. Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos.
- Stein, E. (1998). *Ser finito. Ser eterno*. México/Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G. (2005). *Heidegger*. México/Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Teodoro H. M. (1998). Pseudo Dioniso Aeropagita. *Obras Completas*. Madrid: Católica.
- Trías, E. (2002). *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona: Destino.
- Zambrano, M. (1982). *Dos fragmentos sobre el amor*. Málaga: Imprenta del Sur (Dardo).
- Zambrano, M. (1992). *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (1996). *Persona y Democracia*. Madrid: Siruela.