

El reencuentro con la alteridad. El *pathos* filosófico del asombro y la libertad irónica

*The Reunion with the Otherness.
The Philosophical Pathos of Astonishment
and the Ironic Liberty*

Rafael Campos García Calderón
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4967-9192>
Contacto: rcamposg@unmsm.edu.pe

RESUMEN

El presente artículo intenta reflexionar acerca de la posibilidad de un reencuentro con la experiencia de la alteridad, tomando como hilo conductor la reactualización del *pathos* filosófico del asombro frente a la naturaleza mediante el ejercicio de lo que llamaremos “libertad irónica”. Para tal fin, estudiaremos, en primer lugar, los fundamentos teóricos del humanismo a través de la genealogía conceptual de la noción de “dignidad humana” desde sus antecedentes griegos hasta su consolidación en la época del Renacimiento. En segundo lugar, estudiaremos la relación entre el humanismo y la ciencia moderna, cuyo resultado fue el desarrollo de la física, desde fines de la Edad Media hasta la revolución científica del siglo XVII, que terminó por cosificar a la naturaleza. Finalmente, intentaremos reflexionar acerca de la posibilidad de un reencuentro con la alteridad a partir de la actualización del *pathos* filosófico del asombro y del ejercicio de la

libertad irónica. Consideramos que el ejercicio de las virtudes de la antigua filosofía griega puede ser actualizado como un esquema de conducta que permita enfrentar los problemas que la civilización contemporánea ha traído consigo, especialmente el del cuidado de la naturaleza.

Palabras clave: magnanimidad, revolución científica, alteridad, *pathos* filosófico del asombro, libertad irónica

ABSTRACT

This article attempts to reflect on the possibility of a reencounter with the experience of otherness, taking as a common thread the re-updating of the philosophical *pathos* of astonishment in the face of nature through the exercise of what we will call ironic liberty. For this purpose, we will study, first, the theoretical foundations of Humanism through the conceptual genealogy of the notion of “human dignity” from its Greek antecedents to its consolidation in the Renaissance era. Secondly, we will study the relationship between Humanism and modern science, the result of which was the development of physics, from the late Middle Ages to the scientific revolution of the 17th century, which ended up reifying nature. Finally, we will try to reflect on the possibility of a reunion with the otherness from the updating of the philosophical *pathos* of astonishment and the exercise of ironic liberty. We believe that the exercise of the virtues of ancient Greek philosophy updates a behavior scheme that allows facing the problems that contemporary civilization has brought with it, especially the care of nature.

Keywords: magnanimity, scientific revolution, alterity, philosophical *pathos* of astonishment, ironic liberty

1. Introducción

El presente artículo ha sido concebido como una reflexión acerca de lo que podría experimentarse como un “reencuentro con la alteridad”. En tal sentido, se intentará dar cuenta, en primer lugar, de la noción de “dignidad humana”, concepto fundamental del humanismo. En segundo lugar, revisaremos la conexión conceptual entre el humanismo y la revolución científica moderna, especialmente consolidada con el desarrollo de la ciencia física. Finalmente, intentaremos reactualizar el problema del “*pathos* del asombro”, tan conocido desde la Antigüedad como origen de la especulación filosófica, tomando como hilo conductor el descubrimiento socrático de la libertad irónica, recuperado en los tiempos modernos por el pensador danés Søren Kierkegaard.

2. De la dignidad humana a la magnanimidad

Si algo caracteriza al humanismo es la exaltación de las bondades de la naturaleza del ser humano, reunidas bajo el concepto de “dignidad humana” (*dignitas hominis*). En efecto, es gracias a este concepto, introducido explícitamente por Giovanni Pico de la Mirándola en su famoso *Discurso sobre la dignidad humana*, que el humanismo pudo adquirir carta de naturaleza frente al crepúsculo de los ideales teocráticos de la cultura medieval. En esta obra, el joven sabio florentino intentaba legitimar una idea traída a occidente por el hermetismo durante la Edad Media: “No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas” (Sol Mora, 2017, p. 100).

Sin embargo, a pesar de las semejanzas con la cultura antigua, la cultura del Renacimiento situó en una nueva perspectiva el sentido de la antigua concepción del mundo, puesto que, además de exaltar al ser humano, se propuso extender su *poder*. Esta pulsión por el dominio sobre la naturaleza no era, en aquel momento, una novedad, ya que, al interior

de algunas órdenes religiosas, se habían presentado los primeros impulsos en esta dirección. Con todo, gracias a una serie de condiciones históricas, como el desarrollo del comercio en las ciudades, e intelectuales, como la recepción y transformación de la antigua ciencia islámica y bizantina, esta nueva concepción se desarrolló plenamente solo a partir del Renacimiento, no antes.¹

Por el contrario, como ha mostrado Werner Jaeger en su monumental obra, el humanismo griego tuvo como objetivo eminente la realización política del ser humano. El ejemplo de esta concepción se percibe ininterrumpidamente desde Homero hasta Platón: “El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político” (Jaeger, 1980, p. 13). En cambio, respecto de la naturaleza (φύσις), los griegos desarrollaron una actitud predominantemente contemplativa, de manera que, a diferencia de la física moderna, estudiaron la naturaleza de manera *metafísica*, interrogándose acerca del ser de los entes espacio-temporales. Así, la noción de φύσις implicaba en su significado originario tanto el origen invisible de todas las cosas cuanto la existencia concreta de los entes perceptibles por los sentidos (Jaeger, 1980, p. 155).

Enraizada en la φύσις, surgió la vida política de la πόλις. Como explica Aristóteles, la actividad creadora del ser humano tiene como principio la τέχνη (arte) que, a diferencia de la φύσις, no tiene el principio de su movimiento en sí misma. En efecto, la τέχνη es el resultado de un movimiento exterior, razón por la cual es la continuación y el perfeccionamiento de la φύσις, de manera que, mediante su ejercicio, el hombre se realiza como ser natural. Así, aunque parezca paradójico, desde esta perspectiva, la cultura es una *continuación* de la naturaleza; incluso, Aristóteles llega a sostener que uno de los objetivos de la τέχνη es corregir las fallas de la naturaleza (Aristóteles, 1995, pp. 128-129).

¹ Como ha explicado de manera brillante Frances Yates, durante el Renacimiento se impuso la figura del mago, como aquel personaje capaz de manipular las fuerzas del universo; esta concepción es la que permitió desarrollar a plenitud los tímidos intentos medievales en tal dirección. El neoplatonismo hermético renacentista no introdujo los estudios “humanistas”, sino que sirvió como mediador entre la experimentación medieval y la revolución científica del siglo XVII (1993).

Por tal razón, todas las virtudes (ἀρετή) que el ser humano puede desarrollar son, en realidad, formas de τέχνη, en cuanto que todas tienen como finalidad desplegar y perfeccionar las capacidades naturales del ser humano, sean estas éticas o dianoéticas (intelectuales).² La más grande de todas estas virtudes es la magnanimidad (μεγαλοψυχία), caracterizada por Aristóteles como aquella capacidad por la que el ser humano realiza acciones valiosas y nobles en situaciones especialmente difíciles o peligrosas (Aristóteles, 1998, pp. 222-223).

Desde este punto de vista, la magnanimidad es el *resultado* de un tipo de educación aristocrática, instaurada desde la antigüedad mediante los poemas homéricos; no era, como luego sostendrá la tradición cristiana respecto de la dignidad humana, una condición ontológica del alma. El hombre magnánimo (μεγαλοψυχός) se caracterizará así por su tendencia hacia aquello que hay de más noble en la vida humana, razón por la cual tendrá una especial percepción de sí mismo como alguien merecedor, a su vez, de tal nobleza. De esta manera, su conducta hacia lo noble traerá como resultado el reconocimiento, por parte de sí mismo y de su comunidad, de un estatus moral especial, es decir, de lo que luego se llamará “dignidad” (Hartmann, 2011, p. 481).

Al mismo tiempo, junto a la magnanimidad, Aristóteles considera también lo que podríamos identificar con la “miseria humana”, representada precisamente por aquellas conductas incapaces de realzar

² En la *Física*, Aristóteles define a la τέχνη con respecto a la φύσις para distinguir aquello que tiene el principio del movimiento fuera de sí de aquello que tiene el principio del movimiento en sí mismo respectivamente. En cambio, en la *Ética a Nicómaco*, el estagirita describe a la τέχνη como una expresión de la ποίησις, considerada una forma de vida consistente en la producción de bienes u obras de arte, al lado de las otras dos formas de vida: la πράξις, forma de vida vinculada a la ética y la política, y la θεωρία, forma de vida vinculada al conocimiento y a la sabiduría. En el primer caso, Aristóteles trata a la τέχνη desde un punto de vista ontológico; en el segundo, lo hace desde un punto de vista antropológico. Con todo, es necesario insistir en que, ontológicamente, la τέχνη siempre forma parte de la φύσις, de manera que toda actividad humana tiene en esta su fundamento. Por tal razón, sostenemos que las virtudes, en cuanto expresiones de las capacidades humanas, forman parte de la τέχνη en el sentido ontológico, no en el antropológico.

la existencia del ser humano: el exceso y el defecto con respecto a la virtud. La peor de estas conductas era el extremo opuesto a la magnanimidad: la pusilanimidad (μικροψυχία), identificada con la falta de voluntad para realizar acciones nobles, y, en consecuencia, incapaz para la dignidad (Aristóteles, 1998, p. 226).

Paralelamente, aquellos obstáculos incontrolables que las contingencias oponían al desarrollo de estas virtudes fueron conceptualizados con el término de τύχη, generalmente traducido al castellano por “fortuna” o “suerte”. Desde su origen religioso, este concepto pasó a formar parte del acervo intelectual griego en general para intentar aprehender el carácter caprichoso de los acontecimientos inesperados que la ἀρετή debe procesar a través de la τέχνη.³

En cambio, el humanismo moderno asumió, desde el inicio, la existencia de esta dignidad en todos los seres humanos, *elevando* la condición humana por encima de la naturaleza. En tal sentido, era un heredero de la reinterpretación que la civilización cristiana había hecho de la *dignitas* romana, no de la magnanimidad griega. Si bien ambos conceptos hacen referencia al mismo tipo de conducta, los griegos concibieron la magnanimidad, y las virtudes en general, como resultado de la tensión entre la capacidad humana y los obstáculos de la fortuna; en cambio, para los romanos, el rol de la fortuna no era tan importante, razón por la cual las virtudes, y la dignidad en particular, fueron concebidas como capacidades *inherentes* a la naturaleza humana. Esta concepción de la virtud condujo a Cicerón a llevar al máximo grado de exaltación al ser humano, al sostener que la inteligencia humana era la capacidad que lo hacía comparable a los dioses (Sol Mora, 2017, p. 38).

El cristianismo aprovechó la *dignitas* romana para presentar la figura de Cristo a los gentiles. De esta manera, si el viejo mundo romano había

³ Contra la concepción moderna del destino, pensada de forma determinista y planificada, los griegos concibieron los acontecimientos inesperados como las manifestaciones del destino; de esta manera, el azar y la necesidad eran expresiones de una sola y misma cosa.

descubierto la superioridad del ser humano a partir del uso del intelecto, el cristianismo llevará esta idea mucho más lejos, puesto que el alma humana, creada a *imagen* de Dios y redimida luego por Cristo, será la verdadera marca de superioridad del ser humano sobre toda la creación. Como sostiene San Pablo, cuando compara a Adán con Cristo: “El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terrestre, así son los hombres terrestres; como el hombre celeste, así serán los celestes” (Sol Mora, 2017, p. 47). Sin embargo, la propia civilización cristiana nunca olvidó el aspecto negativo de la condición humana. El dogma del pecado original impidió que la dignidad humana pudiera separarse de la miseria humana, como puede verse en la obra de San Agustín y sus sucesores medievales (Sol Mora, 2017, p. 63).

En el siglo XIII, con la aparición del movimiento espiritualista franciscano, se operó un giro en el seno del cristianismo, por el que se intenta una síntesis entre el *amor* acosmístico personal cristiano y la unión afectiva cósmica con la naturaleza (Scheler, 1957, p. 118). Esta nueva experiencia trajo consigo una nueva actitud respecto de la naturaleza, así como del rol de la práctica frente a la filosofía escolástica. San Francisco había fraternizado con los seres naturales de una forma que nadie, ni en el seno de la tradición cristiana ni en el viejo mundo grecorromano, había hecho. A diferencia del animismo, propio de las religiones paganas, el santo de Asís concedió un “alma personal” a todas las cosas creadas por Dios, razón por la cual jamás cayó en el panteísmo (Scheler, 1957, p. 123).⁴

Al amparo del magisterio de San Francisco de Asís, las mejores mentes franciscanas desarrollaron un gusto especial por las ciencias

⁴ Max Scheler considera que, entre los grandes aportes del cristianismo, se encuentra el haber introducido en la historia de la filosofía occidental la noción de persona. La persona es la identidad espiritual del individuo humano y tiene como manifestación fundamental la experiencia del amor (1957). Se trata de la verdadera esencia del ser humano, por cuanto hace posible que los todos los actos esenciales del ser humano aparezcan en el mundo concreto (2001). Por lo tanto, cuando se habla de un “alma personal”, el cristianismo descubre, en cada ser humano, un ser interior vivificador, individual e intransferible que guía nuestros pasos.

empíricas durante el último tercio de la Edad Media. Poco después, las universidades de París y de Oxford se transformaron en cenáculos de excepción, donde las nuevas órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) se enfrentarían encarnizadamente entre sí (Gilson, 1976, p. 400). De estas luchas, surgirá la figura de Roger Bacon, quien, siguiendo a su maestro Roberto Grosseteste, insistirá, contra la escolástica dominica, en la prioridad de las matemáticas sobre todas las demás ciencias y en la eficacia de la investigación de los fenómenos naturales (Gilson, 1976, p. 447).

Le debemos a Roger Bacon una reinterpretación de los fines de la cultura humanista cuando sostiene, siguiendo a Séneca, que la sabiduría no consiste en la contemplación aislada de las verdades abstractas, sino en el descubrimiento de los secretos de la naturaleza a través de la investigación grupal. De esta manera, Bacon planteaba la necesidad de transformar no solo al mundo, sino también al ser humano, para lo cual recurrirá a la medicina, la astrología, la alquimia y la magia (Garin, 2001, pp. 21-23).

Así, una nueva concepción de la “dignidad humana” se preparaba en el seno de los claustros franciscanos. El origen de este nuevo pensamiento puede ubicarse hacia fines del siglo XII, cuando se introdujo en Europa un conjunto de saberes ocultos que, por lo común, aparecían junto a las traducciones árabes de las obras de Aristóteles y Platón: la alquimia, la astrología y la magia. El responsable de sistematizar todos estos conocimientos fue el filósofo islámico persa Avicena, médico de formación y teólogo chiita, en un famoso comentario al libro apócrifo *Teología de Aristóteles* (Garin, 2001b, p. 127). Le correspondió al franciscano Roger Bacon haber sido uno de los más entusiastas discípulos de la magia, al destacar el carácter operativo de esta en cuanto poder para manipular las fuerzas de la naturaleza (Garin, 2001b, pp. 131-132).

Gracias a la asimilación depurada de la magia, la astrología y la alquimia islámicas por parte del cristianismo franciscano, la concepción

de la dignidad humana debía cambiar radicalmente. La nueva concepción, oculta en los monasterios durante el siglo XIII, saldrá a la luz en el Renacimiento con las obras de Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirándola, quienes asociaron la dignidad humana a la figura del mago, “hombre divino”, capaz de operar a discreción sobre las fuerzas del cosmos (Yates, 1993, p. 387).

Sin embargo, frente a la expansión absolutista de la dignidad humana, profundizada por los pensadores del Renacimiento, se desarrolló por la misma época, entre los teólogos protestantes, una concepción igual de absolutista respecto de la miseria humana. No pasó mucho tiempo para que ambas corrientes de pensamiento se enfrentaran; el combate entre Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero fue la expresión más importante de este momento histórico. De esta manera, si el Humanismo ocultó el aspecto negativo del ser humano, la Reforma renunció por completo al aspecto positivo. Así, la disolución de la concepción medieval, que todavía articulaba los opuestos siguiendo a Aristóteles o a Platón, trajo consigo la separación radical de la naturaleza y del espíritu.⁵

3. La ciencia moderna y el humanismo

La exaltación de la dignidad humana que el Renacimiento llevó a cabo excedió, con mucho, los planteamientos de Sócrates, Platón y Aristóteles, para quienes la magnanimidad era cosa en extremo difícil de conseguir. Asimismo, a diferencia del cristianismo medieval, determinado por las consecuencias del dogma del *pecado original*, la dignidad humana renacentista eliminó para siempre a su sombra, la miseria humana.

Esta eliminación del aspecto negativo del ser humano no hubiera tenido lugar sin el cristianismo franciscano que, de alguna manera,

⁵ Esta separación (y oposición) puede verse con nitidez en el desarrollo moderno de la ciencia positiva, por un lado, y en el de la moralidad religiosa, por el otro (Dilthey, 1980).

mitigó la referencia al *pecado original*. Por tal razón, sus más conspicuos miembros se abrieron a los nuevos saberes ocultos, desarrollando en las universidades los fundamentos de las tres corrientes de pensamiento que fueron sucediéndose una tras otra durante el Renacimiento: la cábala cristiana (Pico), el panteísmo hermético (Bruno) y el mecanicismo racionalista (Galileo) (Dilthey, 1944, pp. 288-289).

De esta manera, ya sin límites, el humanismo desencadenó la voluntad de poder del sujeto moderno, cuya primera expresión fue la ciencia renacentista, y su desarrollo más perfecto y desmesurado, la revolución científica del siglo XVII. En tal sentido, el gran historiador de la ciencia Alexandre Koyré ha descrito al Renacimiento como la época en la que “todo es posible”, como puede verse en la extraña combinación de filosofía griega y magia hermética presente en la ciencia de esta época. A esta inesperada combinación, habría que añadir “la curiosidad sin límites, la agudeza de visión y el espíritu de aventura” que gobernaron las mejores mentes de aquella época (Koyré, 2007, p. 43).

A partir de este ímpetu, se desarrolló la ciencia moderna, adaptando muchas de las influencias renacentistas depuradas de la magia. El fruto de esta adaptación fue la gran revolución científica del siglo XVII en las obras de Galileo, Kepler y Bacon, preparada por la figura excepcional de Copérnico y culminada por el genio de Newton. De esta manera, la nueva ciencia destruyó el cosmos cerrado y jerárquico de Aristóteles, colocando en su lugar un universo infinito y homogéneo capaz de ser estudiado mediante leyes. Gracias a la geometrización del espacio, efectuada por Galileo por influencia del pensamiento platónico, los lugares concretos, estudiados por la física aristotélica, fueron sustituidos por el espacio abstracto euclidiano (Koyré, 1994, p. 54).

A partir de una nueva concepción de la física, la revolución científica del siglo XVII introdujo otra manera de comprender las relaciones entre las ciencias clásicas desarrolladas por los griegos

(astronomía, estática, óptica, matemáticas y armonía) y las ciencias baconianas instauradas por Francis Bacon en Inglaterra (Kuhn, 1982, p. 84). De esta manera, el hermetismo de los científicos renacentistas, como Pico della Mirándola y Giordano Bruno, dio paso a la teoría mecánico-corpúscular (atomista) de la materia, cuyo mayor ejemplo fue Galileo Galilei (Kuhn, 1971, p. 167).

De esta manera, como sostiene Heidegger, la modernidad liberó al hombre de la servidumbre religiosa medieval, pero lo hizo al precio de *degradar* el conjunto de lo real y la naturaleza. El ser humano, en cuanto sujeto, ocupará, a partir de ahora, el núcleo de lo real, es decir, se convertirá en el fundamento de todo lo que existe⁶ Por esta razón, a través de la ciencia, la naturaleza se transformará en el *objeto* preferido de la actividad del sujeto (Heidegger, 2010, p. 72).

La cosificación de la naturaleza por parte de la ciencia moderna se introdujo en el momento en que el acto de conocer fue reemplazado por el acto de *investigar*, acotando un ámbito específico de la realidad en función a un determinado rasgo que reúne, en una unidad, a ciertos fenómenos, de manera que constituye el principio de la totalidad fenoménica de la que forma parte. Así, por ejemplo, el movimiento, que forma parte de la totalidad de los fenómenos naturales y que, por tal razón, es solo un elemento de la realidad natural, se constituye en el principio de toda la naturaleza. Gracias a la instauración de este rasgo

⁶ Con Descartes, la ontología deja de ser realista y se vuelve idealista. Esto significa que todo lo que anteriormente era considerado "evidente" (Dios, el alma y el mundo) queda degradado a una mera representación del pensamiento, de suerte que, hablando con propiedad, solo existe la interioridad de la res cogitans. Todo lo demás puede ser puesto en duda, de manera que, lo que antes identificábamos con el ser, ahora solo puede ser considerado una cosa-en-sí desprovista de toda determinación, como luego mostrará Kant; de esta manera, se construye una nueva ontología que tiene al sujeto trascendental como fundamento. Ahora, el ser ha reducido de manera dramática los alcances de su capacidad para fundamentar lo que existe, pues lo que existe ya no es más la realidad, sino solo el sujeto, y lo que hay que fundamentar ya no es el ser (degradado a cosa-en-sí), sino el fenómeno (transformado en objeto). Esta es la paradoja del principio de la subjetividad: conocer implica fundamentar ontológicamente las representaciones de mi mente. Ver nota 11.

como principio fundamental, se delimita un conjunto de objetos dentro de un ámbito específico de la realidad (Heidegger, 2010, p. 65).

Al mismo tiempo, gracias a la subordinación de las matemáticas al principio del movimiento, el nuevo conocimiento físico tiene la capacidad de conocer, por *adelantado*, a su objeto sin necesidad de recurrir a la indagación o a la experiencia. De esta manera, la física se concibe a partir de ahora como la ciencia del movimiento matematizado por el procedimiento anticipador mediante el cual se ha instaurado el movimiento como principio fundamental de toda la naturaleza. De esta manera, la física se reducirá al fenómeno del movimiento, de suerte que todo fenómeno natural será considerado a partir de ahora una de tantas expresiones de aquel (Heidegger, 2010, p. 66).

Por esta razón, en la ciencia moderna, se intenta fijar los hechos a través de una constancia que dé cuenta de sus variaciones. Esta constante se redescubre luego como ley, es decir, como necesidad ya no de los hechos, sino de la propia variación presente en ellos. Ya no se habla entonces de la constancia de un fenómeno en su aparecer, sino de la aparición necesaria de una constante en el seno de un determinado fenómeno. De esta manera, el experimento de la ciencia moderna tiene por finalidad encontrar una ley, razón por la cual el conjunto de fenómenos de la cual se la va a extraer debe articularse con el rasgo fundamental (el movimiento) introducido en una representación previa o hipótesis. Así, el experimento de la investigación científica moderna es el procedimiento dirigido por la ley establecida como hipótesis. Se trata, entonces, de producir los hechos que permitan confirmarla o negarla (Heidegger, 2010, pp. 67-68).

Detrás de esta concepción de la ciencia moderna se encuentra la visión cartesiana según la cual solo existe como ente aquello que puede ser representado, de suerte que pueda ser medido por adelantado, en las ciencias naturales, o determinado hacia el pasado, en las ciencias históricas. De esta manera, todo lo que cumpla con esta condición se transforma en objeto de la ciencia y, en consecuencia, adquiere

estatuto ontológico de necesidad. La realidad se transforma así en objetividad cuando se constituye en *representación*, es decir, cuando lo real es colocado ante el hombre como *objeto*.⁷

Sin embargo, para que esta nueva concepción del ser humano como sujeto (y de la naturaleza como objeto) pudiera apoderarse completamente de la civilización moderna era necesario que, aparejada a la revolución científica del siglo XVII, se produjera una revolución de carácter *técnico* que pudiera poner en obra este pensamiento, de suerte que era necesario que los descubrimientos científicos se trasladaran al mundo de la producción de bienes, reorganizando así los fines de la economía (Weber, 2011, p. 63).

Paradójicamente, a pesar de que la mayoría de los genios científicos de la época pertenecieron a países católicos, la aplicación de la nueva ciencia a la producción se produjo en los países protestantes. La reforma protestante, enemiga contemporánea del humanismo renacentista, se convirtió en el beneficiario inmediato de todos los desarrollos científicos. Detrás de este despliegue técnico-económico, se hallaban las llamadas “ciencias baconianas”, inspiradas en el lema “*knowledge is power itself*” de Francis Bacon, orientadas por el utilitarismo del puritanismo anglosajón que reemplazaba progresivamente a la filosofía hermética (Kuhn, 1982, p. 82). En este sentido, como anotó Max Weber en su momento, tal situación fue históricamente posible gracias a la nueva organización racional de la producción a la luz de la ética protestante (Weber, 2011, p. 60).

⁷ Sin embargo, como explica bien Heidegger, para que esto fuera posible, el hombre debió haberse transformado ya en un sujeto. Como se sabe, el sujeto (*subiectum*) es una de las tantas formas que el sustrato (*ὑποκείμενον*), el fundamento de la totalidad del ente descubierto por Aristóteles puede adoptar. Entre los griegos, el sustrato fue concebido como presencia del ser, mientras que, entre los medievales, fue concebido como creación de Dios; sin embargo, la totalidad del ente se transforma cuando está a disposición de la representación y producción del hombre. El mundo se convierte en una imagen, en la representación. Se trae a la conciencia humana lo que ya estaba siempre ahí. Así, el hombre se transforma en el referente de lo real en su totalidad, de manera que la conciencia se transforma, a su vez, en el ámbito donde la representación de lo real tiene lugar; a partir de ahora, el hombre es el representante del ente en su objetividad (2010).

Así, durante el siglo XVIII, se produjo en Inglaterra la primera revolución industrial con la creación de la máquina para la industria textil y los motores a vapor, inventos derivados de las investigaciones de Galileo y Torricelli. Estas aplicaciones técnicas de la nueva ciencia física surgieron gracias al desarrollo de la economía y sirvieron para retroalimentar, a su vez, a la propia ciencia de la que ellas derivaban, de manera que el conocimiento científico se adaptó sin problemas al modo de producción capitalista (Weber, 2011, p. 63).

En tal sentido, respecto del ideal humanista, la reforma protestante postuló otra forma de modernidad. La lucha de Martín Lutero contra la Iglesia tuvo como consecuencia que el dogma cristiano encontrase su legitimación ya no en los sacramentos, sino en la interioridad moral subjetiva, que luego servirá de base para el desarrollo de la autonomía moral de la persona introducida por el idealismo alemán (Dilthey, 1944, p. 49).

Como se sabe, el núcleo del mensaje luterano era la fe, razón por la cual cualquier innovación debía ser planteada dentro de los límites de la doctrina cristiana. La verdadera libertad humana provendría, así, de la experiencia de la fe en Cristo, no del poder que el ser humano podía desarrollar con la magia. Si acaso fuera posible hablar de dignidad humana en Lutero, tendríamos que identificarla con la transformación del alma por la gracia de Dios. Así, sorprendentemente, la Reforma terminó por asemejarse al Humanismo en cuanto afirmó el señorío del *hombre interior* cristiano sobre todo lo existente, específicamente sobre la naturaleza. La diferencia entre ambos movimientos se tradujo en la exaltación de la libertad interior por parte de los reformistas, y en la de la libertad exterior en el caso de los humanistas (Dilthey, 1944, pp. 69-70).⁸

⁸ Según Max Scheler, la Reforma trajo como consecuencia, en primer lugar, la eliminación de toda especie de amor al prójimo; la abolición de toda proyección afectiva hacia la naturaleza (franciscanismo), rebajando la naturaleza a mero objeto del dominio y del trabajo humano; el repudio de toda forma de mística y espiritualización del eros; y, finalmente, el desarrollo de la moral individualista moderna (1957).

Por ello, el método científico moderno alcanza su consumación con su institucionalización como *empresa*, pues el método del conocimiento científico como investigación no se limita a acumular resultados, sino que pretende organizarlos en función de un nuevo y ulterior procedimiento anticipador. De esta manera, gracias a esta constante retroalimentación del conocer a partir de sus propios resultados, surge el carácter empresarial de la ciencia moderna. En suma, por medio del carácter de empresa del conocimiento como investigación, los objetos delimitados por el procedimiento anticipador se superponen a la naturaleza reemplazándola. El método tiene así primacía sobre la totalidad de lo real (Heidegger, 2010, pp. 69-70).

4. El reencuentro con la alteridad

El problema que se plantea ahora es la posible reintegración del ser humano a la φύσις. En la medida en que se trata de un proceso de largo alcance en términos históricos, resulta prácticamente imposible plantear, ni siquiera idealmente, el camino que tal proceso debería seguir. En cambio, sí es posible realizar esta operación en términos individuales y operativos a través de lo que podríamos llamar el “reencuentro con la alteridad”.

Si, en primer lugar, quisiéramos actualizar este “reencuentro con la alteridad”, deberíamos considerar, aunque con ciertas correcciones, el *pathos* filosófico del asombro, redescubierto por Heidegger a propósito de la relación entre φύσις y τέχνη. En efecto, a diferencia de la visión cosificante de la naturaleza, los filósofos griegos, como ya habíamos anotado respecto de Aristóteles, concibieron el conocimiento y la ciencia de una manera completamente diversa. Heidegger ha mostrado con claridad el sentido que tenía el término τέχνη para los griegos, íntimamente conectado al de φύσις. En efecto, la τέχνη no solo es el conocimiento experto de una cosa, sino, ante todo, aquella *actitud* por medio de la cual el hombre griego se diferenciaba de la φύσις y, al mismo

tiempo, servía de vehículo para la revelación del ser de la propia φύσις (Volpi, 2012, p. 185).⁹

De esta manera, a diferencia de la ciencia moderna, caracterizada por la explotación y control de la naturaleza, el vínculo entre la φύσις y la τέχνη no está determinado por la pulsión de dominio, sino, más bien, por aquella “disposición de ánimo”, característica del filosofar, que Platón, y luego Aristóteles, denomina “asombro”: (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν).¹⁰ Gracias a esta disposición anímica implícita en la τέχνη, el hombre griego era capaz de “mantener a la φύσις en su apertura y en su develamiento en cuanto φύσις” (Volpi, 2012, p. 186).¹¹

Heidegger pudo distinguir en la φύσις dos significaciones; en primer término, aquello “que siempre está ya presente por sí mismo, y que siempre está constituyéndose por sí mismo y pereciendo”, es decir, el dominio de los entes naturales (φύσει ὄνται), en contraposición a los entes artificiales o técnicos, creados por el ser humano (τέχνη ὄνται); en segundo lugar, la “naturaleza de lo ente”, es decir, “*la más íntima esencia* (...) de todos y cada uno de los entes”, no solamente de los naturales. Hay, entonces, dos dimensiones en la φύσις: la “φύσις en cuanto ente” y la “φύσις en cuanto Ser” (Heidegger, 2007, p. 57).

A pesar de la magnífica descripción hecha por Heidegger de esta disposición de ánimo frente a la φύσις,¹² el gran pensador alemán no nos ha dejado ninguna reflexión acerca de la aparición de este *pathos* en la praxis política, ni, por tanto, acerca de la virtud (ἀρετή) de la

⁹ Según Heidegger, a través de la τέχνη, los griegos fueron capaces de “custodiar” lo asombroso de la φύσις en cuanto “naturaleza íntima de lo ente” (entidad del ente). La τέχνη no es la técnica ni la ciencia modernas, tampoco es el arte; se trata más bien de un “saber-cómo proceder frente al ente... es decir, frente a la φύσις” (2008).

¹⁰ *Teeteto*, 155 d 2 ss: “En efecto, aquella pasión propia del filósofo siempre (es) el asombro” (Platón, 2011b).

¹¹ En tal sentido, Heidegger sostiene que lo asombroso (θαυμαστόν) es ante todo para nosotros lo que llama la atención; se trata de aquello que tiene el carácter de lo excepcional, llamativo, sorprendente y por eso excitante (2008).

¹² Véase la nota 11

magnanimidad, como núcleo espiritual de la actividad política entre los griegos. En efecto, a pesar del rescate del papel de la τέχνη en la aprehensión de la φύσις a partir del asombro (θαυμάζειν), Heidegger no avanza hacia las tres formas que aquella posee (la producción de entes artificiales, la acción política y la contemplación teórica), pues trata a las tres como si fueran una misma cosa. A consecuencia de este olvido, Heidegger no solo ha ignorado la relevancia de la virtud (ἀρετή) en el mundo griego, sino también el protagonismo de la fortuna (τύχη) en él, específicamente en el ámbito de la vida humana. Aquello maravilloso que el griego encontraba en la φύσις a través del asombro (θαυμάζειν) era precisamente la fortuna (τύχη), vale decir, los acontecimientos excepcionales, pensados ya no como quería Aristóteles, simplemente como “fallas irracionales” (παραλόγος) o “errores de la naturaleza” (παραφύσις), sino como eventos de carácter oracular, y, en consecuencia, referidos al Destino.¹³

Así, al contrario de lo que piensa Heidegger siguiendo a Aristóteles, no es la regularidad la que nos lleva hacia lo divino (τὸ θεῖον), sino más bien la *irregularidad*, la cual se manifiesta como azar (αὐτόματον) en el ámbito de la naturaleza y como fortuna (τύχη) en el ámbito humano (Aristóteles, 1995, pp. 155-156). Además, debido a la preeminencia de los asuntos políticos en el mundo griego, es en el ámbito humano donde encontraremos de manera mucho más patente la manifestación de la “φύσις en cuanto Ser”. De esta manera, el vínculo entre φύσις y τέχνη, descrito de manera excesivamente genérica por Heidegger, tendrá tres manifestaciones en el seno de la realidad humana: el arte (ποίησις), la política (πράξις) y la sabiduría (θεορία), cada una de las cuales tendrá su propio modo de experimentar el asombro (θαυμάζειν) ante lo extraordinario (τύχη).

¹³ Los griegos utilizaron diversos conceptos para comprender la noción de “destino” y los problemas asociados a él; entre los más destacados se encuentran dos: la fortuna (τύχη) y el destino (μοῖρα). En general, el sustantivo τύχη significa “aquello que el hombre alcanza por decisión de los dioses” (Bailly, 1894) o simplemente “la fortuna” (Boisacq, 1950).

En realidad, por sí misma, la “φύσις en cuanto ente” no tiene nada de extraordinario, puesto que está sometida a la regularidad del proceso de generación y corrupción (γένεσις καὶ φθορά); lo extraordinario en el ente es aquello que sale de esta regularidad, como ocurre con los prodigios y fenómenos físicos inesperados: una tormenta repentina, un animal deforme, un accidente humano. En cambio, la “φύσις en cuanto Ser” es lo propiamente extraordinario, ya que su aparecer en medio de la regularidad es inescrutable e inesperado. En tal sentido, tanto la regularidad como la irregularidad de la “φύσις en cuanto ente” tiene su origen en lo extraordinario, es decir, en la “φύσις en cuanto Ser”; por lo tanto, ella misma es la fortuna, mala o buena, pues su propio acontecer hace que las cosas sean lo que son. En este sentido, puede afirmarse que lo extraordinario del ente (accidentes, prodigios) es el preámbulo de lo extraordinario en el Ser: la extraordinaria aparición del Ser se revela así a través de la aparición del ente extraordinario.

Si quisiéramos, en segundo lugar, postular un tipo específico de praxis ético-política adecuada al *pathos* filosófico del asombro, redescubierto por Heidegger a propósito de la relación entre φύσις y τέχνη, que nos permita reencontrar la alteridad, tendríamos que recuperar aquella experiencia con el absurdo que Kierkegaard se dio el trabajo de mostrarnos a fines del siglo XIX.

Como ha observado Marcel Gauchet, ante la desaparición de la alteridad, el individuo moderno se enfrenta a la pérdida de fundamento de su existencia. Por tal razón, en un intento por asumir su propio ser, el hombre moderno se mueve entre la autojustificación y la autodisolución. El debilitamiento de la Iglesia y del Estado le traen al individuo la imposibilidad de ser él mismo, pues las identidades colectivas definían su estatus frente a la realidad. De esta manera, se inaugura la historia de la alienación individual, en la que la locura y el malestar interior se constituyen como sus manifestaciones más importantes. La sociedad post religiosa es la sociedad de la angustia y la forma social más agotadora que existe, precisamente porque el individuo ya no tiene lugar donde apaciguar su alma (Gauchet, 2005, p. 191).

Entre todos los filósofos modernos, quizás sea Søren Kierkegaard quien haya descubierto el modo de recuperar la alteridad a través de la introducción de un esquema de conducta que bien puede considerarse como una nueva forma de magnanimidad. En efecto, a pesar de la secularización (o gracias a ella), la obra del pensador danés Søren Kierkegaard ha sido la primera que ha tratado este tópico. El gran danés es el ejemplo individual más perfecto del devenir religioso occidental y de sus problemas. Una de sus mayores obras, *Temor y temblor*, refleja claramente la condición existencial del individuo de nuestra época: el problema de la angustia.

En este libro, Kierkegaard trata de recuperar la experiencia de la angustia “del llamado patriarca de la fe”, Abraham de Ur. La *cristiandad*, que Kierkegaard distingue del cristianismo, habría ocultado esta experiencia y, en su lugar, habría resaltado el sacrificio de lo máspreciado que Abraham poseía: Isaac. La consecuencia de este ocultamiento deliberado habría traído consigo la desaparición de la experiencia de la fe en el propio cristianismo. Tal experiencia tendría como núcleo el hecho de la *angustia* (Kierkegaard, 2009, p. 76).

Según Kierkegaard, es a partir de la *angustia* que la experiencia de la fe se hace realidad, pues sin aquella Abraham sería solo un asesino carente de escrúpulos. La presencia de la angustia es sumamente relevante, pues solo ella nos asegura que la situación es un *absurdo*: solo la *fe* puede transformar el crimen en un acto sagrado. De esta manera, si desde un punto de vista ético, Abraham quiso matar a Isaac, desde un punto de vista religioso quiso sacrificarlo. Esta contradicción entre dos deberes (deber del padre y deber del creyente) es la que coloca a Abraham en la posición del absurdo y genera su angustia. Esta última lo prepara para ingresar en la dimensión de la fe. *Absurdo*, angustia y fe están, por tanto, inextricablemente ligados (Kierkegaard, 2009, p. 79).¹⁴

¹⁴ De esta manera, podemos ver, en el centro de la experiencia del “absurdo”, la experiencia fundamental de lo *numinoso*, es decir, la experiencia del *mysterium tremendum* (Otto, 2005).

Abraham realiza algo extraordinario, pues la finalidad de su acto supera la esfera de lo ético. Al dirigirse a un plano más alto, produce una suspensión teleológica de lo ético que aniquila lo general, encarnado por el orden jurídico establecido.¹⁵ La destrucción de lo ético es el único punto de contacto entre lo general y el acto llevado a cabo por Abraham. En realidad, su acto no posee ninguna implicación ética, pues no tiene como finalidad la vida de la comunidad. No pretende salvar la unidad política de la comunidad, ni apaciguar la cólera de los dioses ni mucho menos salvar un pueblo (Kierkegaard, 2009, p. 117).¹⁶

De esta manera, la única forma de recuperar la alteridad es superando lo ético por medio de la experiencia de lo religioso. Ahora bien, ¿en qué sentido podemos asociar la virtud de la magnanimidad a la experiencia religiosa descrita por Kierkegaard?

El mayor ejemplo de magnanimidad en el mundo griego fue Sócrates, quien, a diferencia de los héroes trágicos griegos, no se sacrificó por su comunidad, sino contra ella. En efecto, Sócrates fue quien, con su propia vida, puso en jaque el estatus moral de la democracia ateniense, pues, para el filósofo griego, la búsqueda de la verdad era superior a la propia vida de la comunidad. Desde este nuevo punto de vista, la magnanimidad es entonces la virtud que le permite al ser humano trascender el orden público establecido.¹⁷

¹⁵ Cuando habla acerca de lo general, Kierkegaard hace referencia a la *eticidad* hegeliana, es decir, al sistema social y normativo constituido por la familia, la sociedad civil y el Estado.

¹⁶ La experiencia de Abraham nos coloca entonces ante dos tipos de deber: el deber de la comunidad, objetivado en la moral pública, y el deber personal para con aquello que consideramos divino y, por tanto, superior a la moral pública. Nada asegura, sin embargo, que este deber personal para con Dios no sea más que el resultado de la demencia del propio Abraham o de su errónea interpretación de la voluntad divina. En realidad, al renunciar, a través de su acto, al ámbito de lo general, Abraham ha llevado a cabo un sacrilegio, una ὑβρις o un pecado (*Anfaegtelse*) contra la comunidad humana en favor de Dios (Eliade, 1999).

¹⁷ Pierre Hadot ha mostrado que esta actitud se transformó en el principio fundamental de todas las corrientes filosóficas de la Antigüedad bajo la figura del “ideal del sabio” (1998).

Así, al igual que Abraham, para quien Dios tiene prioridad sobre los seres humanos, para Sócrates el Bien antecede a la polis:¹⁸ ambos encarnan al Caballero de la Fe. Abraham está a punto de asesinar a su hijo, Sócrates bebe la cicuta. De esta manera, la angustia, nacida del encuentro originario con la alteridad de la muerte,¹⁹ es recuperada al quedar superada la ética pública.²⁰

Como ha mostrado muy bien Hegel, Sócrates encarnó aquella *ética individual* que se manifiesta a través de un impulso inconsciente, descrito por el propio Sócrates como su demonio (δαμόνιον). A pesar de que se trata de una especie de genio u oráculo interior, este impulso no es la expresión de la convicción personal de Sócrates, sino más bien la de una especie de saber innato. Hegel lo compara con un estado vital magnético, similar al de los catalépticos o al de los agonizantes, capaz de aprehender, de manera inmediata, la realidad efectiva de las cosas. Gracias a esta capacidad, Sócrates posee una *ética individual* completamente interior, aunque no subjetiva, que le permite saber cómo actuar en cada momento de su vida, incluso cuando finalmente tiene que enfrentar la muerte (Hegel, 1955, p. 74).

Siguiendo a Hegel, Kierkegaard ahonda en el sentido de aquella *ética individual* que se enfrenta a la moral social establecida, tomando como referencia al significado del término δαμόνιον precisamente. Según

¹⁸ En la *Apología* 28 b ss, recordando al gran Aquiles, Sócrates prefiere la muerte y el peligro antes que renunciar a su misión de alcanzar el Bien (Platón, 2011 a).

¹⁹ Como ha mostrado claramente Karl Jaspers, la muerte es, en principio, algo irrepresentable e impensable, razón por la cual lo que solemos pensar acerca de ella son solo negaciones de la experiencia de la vida. Lo que sabemos de la muerte por el fallecimiento del otro, no tiene nada que ver con lo que experimentaremos cuando nos toque morir. En cuanto situación concreta, la muerte destruye toda posible representación que tengamos de ella, sean estas religiosas, filosóficas o materiales (1967). En este sentido, decimos que la muerte es un tipo de alteridad que nos viene al encuentro, porque no podemos determinar su llegada, de ahí que su excepcionalidad sea aún más radical. En el caso de Abraham, decimos que hay un "encuentro originario" con la muerte, porque Abraham está siendo forzado por Dios a darle muerte a Isaac, es decir, Dios es quien envía la muerte. Si ya la muerte es una alteridad, en el caso de Abraham, en cuanto la muerte proviene de Dios, la muerte es un "encuentro originario" con la alteridad.

²⁰ El Caballero de la fe es, según Kierkegaard, aquel que puede colocarse por encima de la moral pública gracias a su fe (2009).

el filósofo danés, τὸ δαιμόνιον indica la existencia de algo abstracto, como puede deducirse de las expresiones τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει (el demonio me indica) o δαιμόνιον τι (algo demoníaco). Se trata, así, de algo *divino*, razón por la cual debe ser expresado como algo abstracto a través del pronombre neutro; como ente abstracto, se eleva por encima de todas las determinaciones particulares que dan concreción a las cosas. Además, esta entidad se manifiesta a Sócrates a través de una voz que actúa a la manera de un instinto, alertando, ordenando abstenerse de algo o previniendo (Kierkegaard, 2000, p. 202).

La *ética individual*, señalada inicialmente por Hegel, implica, según Kierkegaard, una doble distancia respecto de la vida política griega, pues, por un lado, la labor de Sócrates solo consistía en aconsejar de manera privada a sus amigos, no intervenir en los asuntos de la πόλις; y, en segundo lugar, a pesar de tratarse de un oráculo interior, introducía una nueva divinidad que, al ser privada, se oponía directamente al carácter público de la religión griega. La voz interior que animaba a Sócrates se presentaba en medio del silencio, a diferencia del exaltado y omnipresente culto estatal (Kierkegaard, 2000, pp. 203-204).

Kierkegaard redondea su análisis sosteniendo que la *ética individual* de Sócrates estaba determinada por la ironía. En este sentido, se trataba de una ética determinada por un tipo especial de libertad negativa mediante la cual Sócrates se elegía a sí mismo constantemente. Sin duda, esta capacidad para elegir su propia individualidad, aunque en contraposición a la vida de la comunidad, tenía como instrumento al δαιμόνιον. Gracias a este, Sócrates pudo desarrollar, a pesar de sus interacciones públicas, un estilo de vida especialmente individual (Kierkegaard, 2000, pp. 208-209).

El efecto más importante de esta *ética individual* es el descubrimiento, a través de la mayéutica, de la ignorancia que el ser humano tiene respecto de sí mismo. Por tal razón, Sócrates insiste, una y otra vez, en la famosa máxima délfica γνῶθι σεαυτόν: no se trata de saber más cosas, sino de conocerse a sí mismo. Para lograrlo, es necesario vaciar nuestra

mente de todo lo que conocemos, pero *no* para volverla a llenar de conocimientos, sino para encontrar nuestro propio *δαμόνιον*. La psique del individuo experimenta el *asombro* ante su propia nada interior (Hadot, 1998, pp. 40-41).

Este tipo de libertad individual o *libertad irónica* es el preámbulo perfecto para disponer nuestra psique al *pathos* filosófico del asombro respecto de un posible “reencuentro con la φύσις” en cuanto alteridad originaria. Al vaciarse, la psique se asombra ante sí misma, de manera que está lista para experimentar el *pathos* del asombro ante la totalidad de lo existente.

5. Conclusiones

En primer lugar, hemos intentado describir los momentos más importantes del proceso de configuración del llamado humanismo moderno: su origen grecorromano, su transformación cristiana y su expansión científica. Sin duda, el papel mediador de la cultura cristiana fue decisivo en el desarrollo de esta cosmovisión, pues, gracias a él, ni el ser humano ni la naturaleza volverían a ser los mismos. En segundo lugar, hemos planteado la posibilidad de un “reencuentro con la alteridad” a través del redescubrimiento del “*pathos* filosófico del asombro”. Como vimos, la experiencia asociada a este tipo de *pathos* no se encuentra en la disposición de ánimo que nos ofrece la vida teórica (βίος θεωρητικός) del filósofo aristotélico, sino, más bien, en la que se experimenta con la vida práctica (βίος πρακτικός) del filósofo socrático. En tal sentido, Kierkegaard nos ha mostrado el camino hacia esta posibilidad en la experiencia de lo que él concibió como “libertad irónica de Sócrates”. Gracias a esta experiencia, el individuo es capaz de transformarse en receptáculo de aquella fuerza interior que lo predispone ante lo extraordinario. Solo con esta predisposición se abren las puertas hacia un verdadero reencuentro con la alteridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1995). *Física*. Editorial Gredos.

Aristóteles. (1998). *Ética nicomáquea*. Ética eudemia. Editorial Gredos.

Bailly, A. (1894). *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette.

Boisacq, É. (1950). *Dicctionaire etymologique de la langue grecque*. Carl Winter Universitätsverlag.

Dilthey, W. (1944). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Obras II*. Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Alianza Editorial.

Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Tomo I*. Editorial Paidós.

Garin, E. (2001a). *Medioevo y Renacimiento*. Editorial Taurus.

Garin, E. (2001b). *Medioevo y Renacimiento*. Editorial Taurus.

Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Editorial Trotta.

Gilson, É. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Editorial Gredos.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.

Hartmann, N. (2011). *Ética*. Ediciones Encuentro.

- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*. Editorial Comares.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1980). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2000). *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1*. Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *Temor y temblor*. Alianza Editorial.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Editorial Paidós.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI Editores.
- Kuhn, Th. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Th. (1982). *La tensión esencial. Tradición y modernidad en la ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Otto, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Platón. (2011a). *Diálogos. Tomo I*. Editorial Gredos.

Platón. (2011b). *Diálogos. Tomo II*. Editorial Gredos.

Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Editorial Losada.

Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores.

Sol Mora, P. (2017). *Miseria y dignidad del hombre en los Siglos de Oro*. Fondo de Cultura Económica.

Van der Leuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Yates, F. (1993). *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. Fondo de Cultura Económica.