

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda financiera de las siguientes instituciones:

**-Grupo de Investigación HUM-153 “Filosofía de la Cultura” (Universidad de Sevilla)**



# THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 54

(Publicación semestral)



Sevilla

Segundo semestre  
(julio - diciembre 2016)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:  
[editorial.us.es/themata](http://editorial.us.es/themata)



*Thémata. Revista de Filosofía* nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

#### DIRECCIÓN

Director honorario: Jacinto Choza  
(jchoza@us.es)

Subdirector: Jesús Navarro Reyes  
(jnr@us.es)

Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano  
(imurcia@us.es)

Secretario: Manuel Sánchez Matito  
(msmatito@yahoo.es)

Secretario de difusión y documentación:  
Juan Carlos Polo Zambruno  
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

Director: Jesús de Garay  
(jgaray@us.es)

Director adjunto: José Manuel Sánchez  
(themata@us.es)

#### COMITÉ DIRECTIVO

José Antonio Antón Pacheco  
(dehf@us.es)

Alejandro Colete Moya  
(sumalexandros@hotmail.com)

Clara Ríos Álvarez  
(clararial@hotmail.com)

*Thémata. Revista de Filosofía* está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

#### Entidad editora:

*Thémata. Revista de Filosofía.*  
Grupo de Investigación HUM-153  
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)  
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.  
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla  
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.  
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:  
themata@us.es  
Precio del ejemplar: 18 euros  
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X  
Depósito Legal: SE-72-2002  
Nº DOI: 10.12795/themata  
Imprime Ulzama (España)

**Redacción y normas de publicación:** ver *Política editorial*, al final de la revista.



## CONSEJO EDITOR/ EDITORIAL BOARD:

### ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza)

### ALEMANIA:

Ciria, Alberto (Munich)

### CANADÁ:

Moro, Óscar (University of New Found Land)

### CHILE:

De la Maza, Mariano (Universidad Católica de Chile)  
Santos Herceg, José (Universidad de Santiago de Chile)

### COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (Universidad de Caldas)  
Gómez Yepes, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana)  
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (Universidad Pontificia Bolivariana)

### ESPAÑA:

#### -Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (Universidad de Alicante)

#### -Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)  
Piulats Riu, Octavi (Universitat de Barcelona)

#### -Castellón:

Comins Mingol, Irene (Universitat Jaume I)  
París Albert, Sonia (Universitat Jaume I)

#### -Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba)

#### -Granada:

Barroso Fernández, Óscar (Universidad de Granada)  
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein)

#### -Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

#### -Madrid:

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid)  
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (UNED)  
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid)

#### -Málaga:

García González, Juan (Universidad de Málaga)  
Padial Benticuaga, Juan José (Universidad de Málaga)  
Wulff, Fernando (Universidad de Málaga)

#### -Murcia:

García Marqués, Alfonso (Universidad de Murcia)

#### -Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra)  
Sánchez Capdequí, Celso (Universidad de Navarra)

#### -Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M<sup>a</sup> Luz (Universidad de Santiago de Compostela)

#### -Salamanca:

Murillo, Ildefonso (Universidad Pontificia de Salamanca)  
Paredes, María del Carmen (Universidad de Salamanca)

#### -Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (Universidad de Oviedo)

#### -Sevilla:

Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla)  
Cecilia Lafuente, Avelina (Universidad de Sevilla)  
De Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla)  
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

#### -Valencia:

Anruba, Enrique (Universidad CEU Cardenal Herrera)  
Llinares, Joan B. (Universitat de València)  
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València)

#### -Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

#### -Zaragoza:

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza)

### ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (University of Virginia)  
Phuong Phan, Thao Theresa (University of Maryland)

### REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

### ITALIA:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

### MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)  
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)  
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

### PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María)  
Wong Ortiz, Nicanor (Universidad San Ignacio de Loyola)

### PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (Universidade Católica Portuguesa)

### TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (SETA Foundation for Political, Economic and Social Research)



## COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ ADVISORY BOARD:

### ARGENTINA:

Maturo, Graciela (Universidad de Buenos Aires - CONICET)  
Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero-  
CONICET)

### ALEMANIA:

Gil, Tomás (Freie Universität Berlin)  
Inciarte, Fernando (†) (Westfälische Wilhelms-Universität)  
Saame, Otto (†) (Universität Mainz)  
Soler, Francisco (Universität Bremen)

### BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (South-West University 'Neofit Rilski')

### CHILE:

Corduá, Carla (Universidad de Chile)  
Torreti, Roberto (Universidad de Chile)

### COLOMBIA:

Másmela, Carlos (Universidad de Antioquia)  
Zalamea, Fernando (Universidad Nacional de Colombia)

### ESPAÑA:

#### –Barcelona:

González Gallego, Agustín (Universitat de Barcelona)

#### –Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (Universidad de Deusto)  
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (Universidad de Deusto)

#### –Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada)

#### –Madrid:

D'ors, Ángel (†) (Universidad Complutense de Madrid)  
Fontán Del Junco, Manuel (Fundación March)  
García-Baró López, Miguel (Universidad Pontificia Comillas)  
Girón, Luis (Universidad Complutense de Madrid)  
Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía,  
CCHS-CSIC)  
San Martín, Javier (UNED)

#### –Málaga:

Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga)  
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga)  
Rubio, José (Universidad de Málaga)  
Vicente Arregui, Jorge (†) (Universidad de Málaga)

#### –Navarra:

Alvira, Rafael (Universidad de Navarra)  
Llano, Alejandro (Universidad de Navarra)

#### –Oviedo:

Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo)

#### –San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (Ikerbasque, Basque Foundation  
for Science)

#### –Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (Universidad de Sevilla)  
Arellano Catalán, Jesús (†) (Universidad de Sevilla)  
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla)  
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (Universidad de  
Sevilla) Prieto Soler, José María (Universidad de Sevilla)  
Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla)

#### –Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (Universitat de València)  
San Félix Vidarte, Vicente (Universitat de València)

#### –Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (Universidad de Zaragoza)

### ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (University of Boston)

### FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (Université Paris IV-Sorbonne)

### PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Asunción)

### REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (University of Glasgow)

### ISRAEL:

Dascal, Marcelo (Tel Aviv University)

### ITALIA:

Campanini, Massimo (Università di Napoli l'Orientale)  
Pagano, Marizio (Università degli Studi del Piemonte  
Orientale. Amedeo Avogadro)

### JAPÓN:

Masiá, Juan (Sophia University, Tokio)

### MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (Universidad Veracruzana)  
Santamaría, Ana Laura (Instituto Tecnológico de  
Monterrey)  
Zagal, Héctor (Universidad Panamericana)

### VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (Universidad Central de  
Venezuela)

# ÍNDICE

## ESTUDIOS

- Simone Weil: el trabajo y el espíritu de la verdad  
*Simon Weil: the work and the spirit of freedom*  
Jaime Abad Montesinos (Université Paris - VIII) ..... 13  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.01]
- Giordano Bruno y la recuperación de la propuesta heraclítica  
*Giordano Bruno and the recovery of the Heraclitus' proposal*  
Diana María Murguía Monsalvo (Universidad de Navarra)..... 33  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.02]
- Ortega y Kuhn: filosofías paralelas en base a sus fuentes  
*Ortega and Kuhn: parallel philosophies on their sources*  
Rodolfo Gutiérrez Simón (Universidad Complutense de Madrid) ..... 53  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.03]
- Ecós de la filosofía política en informes gubernamentales sobre diversidad cultural y religiosa  
*Echoes of Political Philosophy in Government Reports on Cultural and Religious Diversity*  
Karel J. Leyva (Université de Montréal/ École pratique des Hautes Études (Paris-Sorbonne) ..... 73  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.04]
- «Outidanòs Oútis». Claves para una breve genealogía de la nada  
*«Outidanòs Oútis». Clues to a brief genealogy of nothingness*  
Mariana Chendo (Universidad del Salvador, Buenos Aires-Argentina) ..... 93  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.05]
- La palabra lacerada. Celan desde Derrida  
*Lacerated word. Celan from Derrida*  
Marco A. Núñez (Investigador independiente) ..... 111  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.06]
- Revisión hermenéutica de la tradición internalista en filosofía del deporte  
*A hermeneutical review of the internalist tradition in the philosophy of sport*  
Francisco Javier López y Xavier Gimeno (Pennsylvania State University y Universidad de Valencia)..... 125  
[doi: 10.12795/themata.2016.i54.07]

Breve introducción a las nociones de ciencia y arte de la magia en Tomás de Aquino. De la beatitud personal al retorcimiento espiritual <i>A summary introduction to notions of science and magic art in Thomas Aquinas. From the personal holiness to spiritual distort</i> José María Felipe Mendoza (UCA/UNCuyo/CONICET, Mendoza – Argentina) 149 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.08]	
Dolor físico, atención y esquema corporal: consideraciones fenomenológicas sobre la naturaleza del dolor <i>Physical pain, attention and body schema: some phenomenological considerations about the nature of pain</i> Paula Díaz Romero (Instituto de Humanidades-CONICET (Argentina))..... 175 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.09]	
La posibilidad de una “neurociencia cuántica” según Roger Penrose <i>The possibility of a “quantum neuroscience” in according to Roger Penrose</i> Desiderio Parrilla Martínez (Universidad Católica de Murcia (UCAM)) ..... 191 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.10]	
William of Ockham y el problema del conocimiento introspectivo de nuestras intuiciones en sus primeros escritos <i>William of Ockham on the problem regarding the introspective cognition of our cognition’s content in his first writings</i> Lydia Deni Gamboa (Université du Québec) ..... 215 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.11]	
<i>The problem of arity in Stoic logic: The case of the disjunction</i> El problema de la aridad en la lógica estoica: El caso de la disyunción Miguel López-Astorga (Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina”, Universidad de Talca (Chile)) ..... 233 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.12]	
Sobre la transformación logotectónica de “Edificar, habitar, pensar” <i>On the logotectonic transformation of “build, dwell, think”</i> Martín Zubiría (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET)..... 247 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.14]	

Todorov, Said y el diálogo con el humanismo  
*Todorov, Said and the dialogue with the humanism*  
 Sergio García Guillem (Université Paris VIII) ..... 265  
 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.15]

La negatividad en el humanismo de Heidegger  
*Negativity in Heidegger`s humanism*  
 Javier Pérez Guerrero (Universidad Internacional de La Rioja, España) ... 281  
 [doi: 10.12795/themata.2016.i54.16]

### RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

VELARDE LOMBRANA, J.: *Teoría de la definición de Leibniz*  
 Roberto Casales (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
 Universidad Nacional Autónoma de México) ..... 303

HURTADO SIMÓ, R.: *El ocaso del optimismo. De Leibniz a Hamacher.*  
*Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*  
 Jéssica Sánchez Espillaque (Universidad de Sevilla) ..... 307

\*\*\*

Nota de rectificación..... 311

Política editorial y normas de publicación ..... 313

Listado de evaluadores externos 2015-2016 ..... 319





# ESTUDIOS



# SIMONE WEIL: EL TRABAJO Y EL ESPÍRITU DE LA VERDAD

SIMON WEIL: THE WORK AND THE SPIRIT OF FREEDOM

Jaime Abad Montesinos<sup>1</sup>

Université Paris - VIII / Lycée Général et Technologique Talma,  
Brunoy (Francia)

Recibido: 15-1-2014

Aceptado: 15-3-2016

---

**Resumen:** El presente artículo quiere mostrar la estrecha relación y la importancia que tienen, en la obra de Simone Weil, las nociones de trabajo y de verdad. Lúcida testigo de los sucesos ocurridos en Europa en la primera mitad del siglo XX, su pensamiento supo desentrañar las raíces profundas de su tiempo, el vacío y las contradicciones de su época. La obra de Simone Weil representa una relectura del mundo marcada por la desgracia, en la que sobresale un anhelo de verdad íntimamente ligado al concepto de trabajo, en tanto que vínculo profundo del hombre con la realidad.

**Palabras clave:** trabajo, verdad, desgracia, arraigo.

**Abstract:** The current article aims to show the close relationship and the importance of the notion of work and truth in the work of Simone Weil. Lucid witness of the events happened in Europe during the first half of the twentieth century, her thought knew unravel the deep roots of her time, the emptiness and the contradictions of her epoch. Simone Weil's work represents a rereading of the world marked by her misfortune, in which a yearning for truth stands out closely linked to the concept of work, in so far as a deep link of the man with the reality.

**Key words:** work, truth, misfortune, deep-rooted.

1. (jaime-abad@hotmail.com) Licenciado en Filosofía por la Universitat de València. Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo. Amplió sus estudios con una beca de investigación en la Université Toulouse II-Le Mirail durante el año 2011-2012.

*Pero la verdad es, como se ha mostrado, la unidad de ambos: la luz, que no brilla en la tiniebla, sino está compenetrada con ella como con la esencia, y precisamente por eso está sustanciada, materializada. La luz no brilla en la tiniebla, no la ilumina, no está refractada en ella, sino que es el concepto quebrado en sí mismo.*

G. W. F. Hegel<sup>2</sup>

*Deseamos la verdad y sólo encontramos en nosotros incertidumbre. Buscamos la felicidad y sólo encontramos miseria y muerte.*

Blaise Pascal<sup>3</sup>

## I. Introducción

Destacó Simone Weil en *L'engracinement*, considerado su testamento espiritual, que no todas las crueldades son físicas, pues algunas llegan más allá de la carne. Si bien existen ciertas crueldades fácilmente reconocibles dada su violencia, como es el caso de aquellas ejercidas sobre el cuerpo mismo de las poblaciones sometidas, existen otras crueldades más difusas, pero igualmente relevantes dentro de una sociedad: aquellas «que atentan contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo»<sup>4</sup>. Ellas suponen la privación de alimentos necesarios para el alma del ser humano, alimentos que cohesionan colectividades, en tanto que son el sustento espiritual de los hombres que nacen en ellas, es decir, su vínculo con el pasado: el «arraigo» («*l'engracinement*») necesario para su alma. Igual que el cuerpo humano tiene necesidad de alimentos, de descanso y de calor, tiene el alma humana, para Simone Weil, necesidades que no debemos olvidar: honor, respeto, seguridad, etc.; puesto que, cuando éstas no son satisfechas, provocan que el alma se encuentre «en un estado análogo al

2. Hegel, G. W. F.: *Filosofía Real*. Madrid: FCE, 2006, p. 71.

3. Pascal, B.: *Pensées*. Paris: Gallimard, 2004, p. 240.

4. Weil, S: *L'engracinement*. Paris: Gallimard, 1990, p. 14.

estado de un cuerpo hambriento y mutilado»<sup>5</sup>. Sin embargo, por encima de todas ellas existiría, para Weil, una sola: la necesidad de verdad<sup>6</sup>.

Comprometida desde muy joven con la causa de los oprimidos, su obra y su existencia, caracterizadas por una inicial militancia sindicalista de tendencias anarquizantes<sup>7</sup>, desembocarán en un sentimiento religioso muy personal, marcado por la espera y la gracia, pero crítico con los dogmas católicos, y con la propia institución eclesiástica<sup>8</sup>. Porque en la obra de Weil, mística y revolucionaria al mismo tiempo, contradictoria y alucinada, pero siempre honesta, un solo espíritu anima su pensamiento; por encima de dogmas religiosos, por encima de ideologías políticas, late un profundo deseo, como escribió Rimbaud, de «poseer la verdad en un alma y en un cuerpo»<sup>9</sup>. Este espíritu que atraviesa toda su obra es «el espíritu de verdad» («l'esprit de vérité»), la fuerza de la verdad concebida como «energeia», en tanto que fuerza actuante inserta en el mundo mismo; es el deseo de realidad en su verdad esencial, cuya fuerza revierte necesariamente sobre la vida política. En palabras de Simone Weil: «el amor puro es esta fuerza actuante, el amor que no quiere bajo ningún concepto, en ningún caso, ni mentira ni error»<sup>10</sup>.

Verdad y política se unen estrechamente en la obra de Weil, como ha destacado Carmen Revilla<sup>11</sup>, articulándose como las dos perspectivas que orientarán, a lo largo de toda su vida, su actividad intelectual; una política marcada por un lucido análisis de la situación de su época y un compromiso con los más desfavorecidos, una verdad considerada como la más alta aspiración de todo ser humano. Es la obra filosófica de Weil, como han destacado todos sus comentaristas, pensamiento indisolublemente li-

5. Weil, S: *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Trotta, 2000, p. 68

6. Así nos lo dice en *L'enracinement*: «La necesidad de verdad es más sagrada que ninguna otra» (Weil, S: *L'enracinement*, cit., p. 53).

7. Anota Weil en uno de sus cuadernos (*Cahiers*): «Considerar siempre a los hombres en el poder como cosas peligrosas» (Weil, S: *Œuvres complètes. Tome VI. Cahiers. Volume 1. (1933 – Septembre 1941)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 87), «Estar frente a la naturaleza, no frente a los hombres; es la única disciplina. Depender de una voluntad extraña es ser esclavo (...). No se puede depender de los seres humanos sin aspirar a tiranizarlos» (Ibíd., p. 96). Sin embargo, su pensamiento, contradictorio y trágico, nunca será capaz de volcarse completamente en el sueño de un paraíso terrestre que rompa con toda esclavitud.

8. En los escritos de su última etapa una profunda tensión se deja ver entre su fe y el mensaje cristiano, tal y como éste ha sido institucionalizado por la Iglesia católica: «se puede afirmar sin temor de exageración que el espíritu de la verdad está casi ausente de la vida religiosa» (Weil, S: *L'enracinement*, cit. pp. 315-316).

9. Rimbaud, A.: *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris, Gallimard, 1993, p. 152.

10. Weil, S.: *L'enracinement*, cit., p. 320.

11. Revilla, C.: «Simone Weil: entre el poder de la fuerza y el poder de las palabras» en *Archipiélago* 43, 2000, Sep-Oct, p. 72.

gado a su tiempo, profunda reflexión sustentada por su experiencia vital<sup>12</sup> y marcada por el sufrimiento. Porque su filosofía pretende ser pensamiento encarnado, entrelazado con la necesidad que domina el universo que nos rodea: «pensamiento materialmente presente en nuestra carne»<sup>13</sup>, inmerso en el mundo donde habita nuestro cuerpo, pero caracterizado por la firme decisión «de vivir exclusivamente para la búsqueda de la verdad»<sup>14</sup>, un pensamiento llamado pues a alcanzar todos los planos de la existencia, por encima del sufrimiento y las privaciones, hasta el borde mismo de la muerte. Porque Simone Weil «nunca renunció a combatir los poderes opresivos; siempre se comprometió en esta lucha protagonizando empeños peligrosos e insólitos. Siempre persiguió obstinadamente la verdad, en los terrenos más diversos»<sup>15</sup>.

## II. Desarraigo

Afirma Juan Ramón Capella<sup>16</sup>, en su presentación a la traducción española de *L'enracinement*, (*Echar raíces*), que enfrentarse a la lectura de dicha obra –podríamos extenderlo al conjunto de los escritos de Simone Weil– supone practicar un suerte de «minería», al proceder como un buscador de oro, que rastrea entre las palabras las proposiciones fundamentales de una de las reflexiones más profundas del pasado siglo, una de las miradas más puras y penetrantes del pensamiento europeo<sup>17</sup>.

Nacida en una familia judía acomodada y habiendo recibido una esmerada educación, desde muy joven siempre sintió Simone Weil que su sitio estaba con los desheredados, con los que sufren por siempre, desplazados en los bordes de las sociedades y la historia. En medio de una época atravesada por dos guerras mundiales y por el auge de los totalitarismos, su honestidad y su entrega extrema, rayando en ocasiones la sin razón<sup>18</sup>, le llevaría en todo momento a exigirse siempre a sí misma «adoptar la mejor

12. Cfr. Revilla, C.: «Al final de la tregua: verdades radicales en la obra de Simone Weil» en *Anthropos* 211, 2006, pp. 97-105.

13. Weil, S: *L'enracinement*, cit., p. 368.

14. Revilla, C: Simone Weil: entre el poder de la fuerza cit., p. 72.

15. Pétrement, S: *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta, 1997, p. 331.

16. Weil, S: *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 1996. Presentación de Juan Ramón Capella. Traducción de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, p. 9.

17. Cfr. Esposito, R: «Simone Weil y Europa» en *Archipiélago* 43, 2000, Sep-Oct, pp. 37-44.

18. Conocida es la anécdota que afirma que el propio De Gaulle la tachó de “loca”, cuando le comunicaron su proyecto de crear un cuerpo de enfermeras de primera línea que fuese lanzado en paracaídas en pleno campo de batalla (Cfr. Pétrement, S: op. cit., p. 696).

actitud posible respecto de los problemas de este mundo»<sup>19</sup>. Lúcida testigo de algunos acontecimientos que sacudieron la primera mitad de siglo veinte, resulta sorprendente, tal y como ha remarcado Bertrand Saint-Sernin<sup>20</sup>, que una joven profesora de filosofía de un *lycée* de provincias, en Le Puy, Auxerre o Roanne, haya tenido una intuición tan clara de algunos de los hechos que marcaron su tiempo; anticipando incluso los rasgos de una época aún naciente: la nuestra.

La sustitución de la *era industrial* por la *era financiera* reside esencialmente en que el factor decisivo del crecimiento de la empresa ya no es la capitalización del beneficio, sino la dominación de nuevos capitales – de ahí la desaparición de todo lo que había de favorable en una producción bien organizada.<sup>21</sup>

Resulta inevitable no sorprenderse al leer estas líneas escritas por Weil, anticipadoras de un tiempo donde la financiarización económica ha terminado por consolidarse a escala supranacional. Es inevitable igualmente establecer ciertos paralelismos, a pesar de todas las diferencias, entre nuestra actual época de crisis, acaparadora de portadas y titulares en todos los periódicos, y la crisis vivida en Europa cuando fueron escritas esas frases, y cuyas funestas consecuencias son de sobra conocidas. Ya nos advirtió Weil, hace más de medio siglo, que el dinero es un poderoso factor de desarraigo que atraviesa las sociedades dinamitándolas desde lo más hondo. Reclamando en todo momento nuestra atención completa y todas nuestras energías, «el dinero destruye las raíces por todas partes donde penetra, sustituyendo todas las motivaciones por el deseo de ganar»<sup>22</sup>. Si bien el dinero es comúnmente aceptado por una sociedad como medio de intercambio, abogará Weil por hacer desaparecer su valor psicológico, des-creditándolo con vistas a eliminar el rol de «juez y verdugo»<sup>23</sup> que ha adquirido dentro de las sociedades contemporáneas<sup>24</sup>. Para que aquellos que no lo posean no se vean abocados inevitablemente al sufrimiento por su

19. Weil, S.: *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993, p. 38.

20. Saint-Sernin, B: «Simone Weil, critique de la société» en *Études* 366, Fév., 1987, p. 239

21. Weil, S.: *O.C. Tome VI*. cit., p. 128.

22. Weil, S.: *L'enracinement*, cit., p. 63.

23. Weil, S.: *Escritos*, cit., p. 137.

24. En una carta enviada, junto con un poco de dinero, a un anarquista español llamado Antonio, recluso en un campo de internamiento, escribirá Weil: «Cuando tengo dinero en mis manos, nunca tengo la impresión de que ese dinero sea de mi propiedad. Está ahí, sencillamente (...). Simplemente pasa de mis manos a los de otra persona que lo necesita, como si yo no tuviera nada que ver en esto. Me gustaría que el dinero fuera como el agua y que corriera allí donde hace falta» (Pétrement, S.: op. cit., p. 587-588).

ausencia, para que los que lo posean no se olviden de las obligaciones que atañen a todo ser humano. Porque dichas obligaciones son la expresión directa de las necesidades del hombre, las cuales no reposan sobre ninguna convención social ni histórica, puesto que, para Weil:

Las necesidades del ser humano son sagradas. Su satisfacción no puede estar subordinada ni a la razón de Estado, ni a ninguna consideración, ya sea de dinero, de raza, de color, ni al valor moral u otro atribuido a la persona considerada, ni a ninguna condición, cualquiera que sea.<sup>25</sup>

El dinero supone un factor de desarraigo porque desplaza todo el centro de nuestra vida hacia él, borra todas nuestras necesidades y se convierte en único soberano de nuestra existencia. Convocando todas nuestras energías, teje un largo manto de sueño y de olvido en torno nuestro. Allí donde la posesión del dinero se convierte en cumbre social, el resto de nuestras necesidades queda en la noche. Ahora bien, si la obtención del salario mensual reclama toda nuestra atención, al mismo tiempo, trae consigo una economía del miedo, que asedia a los seres humanos durante los días y las noches ante la posibilidad de su pérdida.

Existirá, no obstante, un segundo factor de desarraigo para Weil: la educación institucional, producto «de una cultura considerablemente orientada hacia la técnica e influenciada por ella, muy teñida de pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización»<sup>26</sup>. La educación, tal y como es entendida en la época contemporánea, pretende únicamente transmitir unos conocimientos al alumno para que juegue su rol en el futuro de forma competente. Pero por ello mismo, para Weil, le hace distanciarse de la región donde habita la verdad. La educación actual discrimina individuos, considerando a unos más inteligentes y a otros más inútiles; contribuyendo así a la degradante división entre trabajo manual y trabajo intelectual. La ciencia y el conocimiento se convierten entonces en monopolios de un determinado sector de la sociedad, «no a causa de una mala organización de la instrucción pública, sino por su naturaleza misma»<sup>27</sup>, cuyo fundamento esencial es la especialización del saber, en aras de la productividad. Si toda nuestra civilización reposa, en último término, sobre la especialización, entonces la tendencia a la opresión parece inevitable, dado «el sometimiento de aquellos que ejecutan a quienes

25. Weil, S.: *Escritos*, cit., p. 68.

26. Weil, S.: *L'enracinement*, cit., p. 64.

27. Weil, S. «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale» en *Oppression et liberté* Paris: Gallimard, 1967, p. 62.

coordinan»<sup>28</sup>. Es este desequilibrio el factor social que traza el límite de imposibilidad de todo reconocimiento en términos de igualdad, la opresión que se expresa con conceptos de ciencia atravesada de exclusión, al negar a una parte de la sociedad el acceso al conocimiento: el acceso, en definitiva, a la verdad. Sin embargo, para Weil:

Un idiota de pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ama realmente la verdad, aun cuando tan solo emitiera balbuceos, es en cuanto al pensamiento infinitamente superior a Aristóteles. Está infinitamente más próximo a Platón de lo que Aristóteles ha estado nunca (...). Pero de todo eso no sabe nada. Nadie se lo ha dicho. Todo el mundo le dice lo contrario. Hay que decírselo.<sup>29</sup>

Porque si el ser humano tiene necesidad de arraigo entonces la exclusión es intolerable, y promoverla en cualquiera de sus formas debe ser considerado un crimen<sup>30</sup>. Negarle su derecho al trabajo, negarle su dignidad al discriminarle por sus capacidades, excluirle en función de su poca capacidad en términos académicos,... todo ello significa atentar contra las raíces del ser humano. Porque sólo puede haber arraigo allí donde el hombre vive en la verdad, donde reinan la justicia, la fraternidad, la libertad. Cuando se niegan esas aspiraciones los cimientos de una sociedad se tambalean, y entonces lo que tenemos es crisis, y sabemos bien que no todas las crisis son económicas, algunas golpean lo más profundo del alma, como Weil no cesó en destacar en toda su obra. Escribió María Zambrano que «vivir en crisis es vivir en inquietud»<sup>31</sup>, dado que, aunque se anhele con vehemencia el sosiego a lo largo de la vida, una infinita inquietud no cesa de golpearnos, amenazando con devorar nuestra existencia completamente. Según Zambrano, «la crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación»<sup>32</sup>: una vida, en definitiva, desarraigada, perdida. Sin embargo, la noción de desarraigo en Simone Weil no nos remite exclusivamente a la angustia existencial, al estado de inquietud de la persona para quien la vida ha perdido todo horizonte; sino que nos remite igualmente a la con-

28. *Ibidem*, p. 63.

29. Weil S: *Escritos*, cit., p. 137.

30. Cfr. *Ibidem*, p. 70.

31. Zambrano, M: *Hacia un saber del alma*. Madrid. Alianza Editorial, 2005, p. 100.

32. *Ibidem*, p. 101-102.

dición social de todo ser humano, en tanto que individuo inmerso en una serie de prácticas sociales y definido por su relación con el trabajo.

Jugará éste último un papel esencial a lo largo de toda la obra weiliana, en tanto que es la forma propiamente humana de relacionarse con el mundo, pero que, dada la situación contemporánea, exige ser reformulada con urgencia. Porque el trabajo dejó hace mucho tiempo de ser soñado como espacio donde la verdad y la belleza del mundo se hacen patentes, para pasar a ser experimentado como lugar de opresión y de miseria. La consecuencia inevitable de tal situación de deshumanización y de inseguridad siempre latente es la descomposición de la vida social, la condena insalvable al desarraigo. Según expone Weil en una de sus obras más importantes, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*:

Podemos preguntarnos si existe un ámbito de la vida pública o privada en que las fuentes mismas de la actividad y de la esperanza no estén envenenadas por las condiciones en las que vivimos. El trabajo ya no se realiza con la conciencia orgullosa de ser útil, sino con el sentimiento humillante y angustioso de poseer un privilegio otorgado por un golpe de suerte pasajero, en pocas palabras, de poseer un puesto de trabajo, un privilegio del cual se excluye a muchos seres humanos por el hecho mismo de que uno goza de él.<sup>33</sup>

### III. Trabajo

Aunque en una parte de las obras dedicadas a Simone Weil los elementos biográficos —especialmente en sus aspectos más trágicos y sorprendentes— han primado por encima de la profundidad de sus escritos, no hemos de olvidar que, como ya señaló Miklos Vetö, «alguien que ignore las circunstancias de su vida no tiene ninguna oportunidad de comprender verdaderamente el pensamiento de Simone Weil»<sup>34</sup>. No han cesado de destacar todos los lectores de Weil la profunda conexión entre su vida y sus escritos, su firme convicción de que no hubiese ninguna separación «entre lo que uno piensa y la vida que uno lleva»<sup>35</sup>. Es precisamente esa convicción la que le hará solicitar una baja como profesora de filosofía, con el objetivo de trabajar en una fábrica, y conocer directamente los mecanismos de la opresión ejercida sobre los trabajadores; pasando así a completar las reflexiones teóricas viviéndolas en carne propia. Aunque la experiencia

33. Weil, S. «Réflexions» cit., p. 57.

34. Vetö, M.: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: J. Vrin, 1971, p. 10.

35. Pétrement, S.: op. cit., p. 86.

de la fábrica no resultó lo que ella esperaba, según apunta Simone Pétrement, la afectó tan profundamente que supuso un antes y un después en su vida<sup>36</sup>. Tal y como afirmará Simone Weil en una carta a Albertine Thévenon: «hay una cierta ligereza de corazón que me será, me parece, para siempre imposible»<sup>37</sup>.

Fueron los años pasados en Le Puy, así como en Auxerre o Roanne, una etapa no sólo dedicada a la docencia académica sino también de intensa militancia política y de compromiso social. Será concretamente en Le Puy, donde entrará en contacto con los medios sindicalistas revolucionarios, colaborando en publicaciones como *La Révolution Proletarienne*, impartiendo cursos sobre marxismo en la *Bourse du Travail* de Saint-Etienne o participando en manifestaciones de parados y en diversos actos sindicales. Siempre conmovida ante las injusticias sociales y empujada por un firme deseo de integración con la causa obrera, pero también contraria a todo autoritarismo intelectual, crecerá progresivamente en Simone Weil, una profunda desconfianza respecto de los sindicatos –dada la creciente burocratización de estos–, al igual que respecto del dogmatismo ideológico que el sindicalismo revolucionario, a sus ojos, va adoptando de forma imparable. Todo ello le llevará a un progresivo distanciamiento del movimiento sindicalista, como expone en una carta enviada a uno de los líderes sindicales de Saint-Etienne: «Me asfixio en este movimiento revolucionario de ojos vendados»,<sup>38</sup> le escribirá Weil.

Uno de los factores de dicho distanciamiento es el firme compromiso de rechazo a toda doctrina que separe la teoría de la realidad, la verdad de la vida. Una teoría sólo puede ser válida, para Weil, en la medida en que está íntimamente ligada con la realidad y es capaz de desplazarse «entre las verdades eternas inscritas en la naturaleza de las cosas»<sup>39</sup>. Hablar sobre la opresión y sobre los mecanismos con que ella se ejerce sobre la clase trabajadora implica entonces conocer dichos mecanismos directamente,

36. «La época de la fábrica fue el comienzo de un periodo menos feliz, mas sombrío y, al mismo tiempo, el periodo de una evolución intelectual o espiritual. Parece que no encontró en esta experiencia lo que buscaba: el descubrimiento de los métodos que permitirán transformar realmente la condición proletaria. Pero la experiencia tuvo sobre ella un efecto profundo y que no esperaba. Produjo una modificación de sus sentimientos y poco a poco de sus pensamientos, una modificación inesperada en efecto para ella» (Pétrement, S.: op. cit., p. 333).

37. Weil, S.: *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard, 1951, p. 15.

38. Pétrement, S.: op. cit., p. 239.

39. Weil, S.: *L'enracinement*, cit., p. 277.

vivir la teoría<sup>40</sup> más allá de los medios académicos, experimentando los sufrimientos sobre la propia carne, hasta tener, como ella afirmará: «el cuerpo vacío de toda energía vital, el espíritu vacío de pensamiento, el corazón inundado de asco, de rabia muda y, por encima de todo esto, de un sentimiento de impotencia y de sumisión»<sup>41</sup>. Expone Weil, años después, sobre esa experiencia vivida como obrera, en una carta dirigida al Padre Perrin, que:

Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; el contacto con la desdicha [*malheur*] había matado mi juventud. Hasta entonces, no había tenido experiencia de la desdicha, salvo la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía muy bien que había mucha desdicha en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había constatado mediante un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber un error y que el error va desgraciadamente a disiparse. He recibido para siempre la marca de la esclavitud [...]. Desde entonces, me he considerado siempre una esclava.<sup>42</sup>

La experiencia en la fábrica supondrá para Weil la toma de conciencia de la desgracia humana (*le malheur*), «que es a la vez dolor físico, angustia del alma y degradación social»<sup>43</sup>; el desvelamiento de la esencia misma de la condición obrera como experiencia desnuda de la esclavitud. Ahora bien, dos factores serán esenciales para hablar de esclavitud en el medio industrial: la velocidad en el ritmo de producción y las órdenes recibidas. El primero impone una cadencia en el lugar de trabajo que no deja espacio para el pensamiento y la reflexión, únicamente para la repetición mecánica de acciones desarrolladas con vistas a la productividad; el segundo, complementando al primero, impone una ética del silencio y

40. Tal y como expone Albertine Thévenon en el *Avant-propos* a *La condition ouvrière*: «Su extraordinaria inteligencia y su cultura filosófica le permitieron un conocimiento rápido y profundo de los grandes teóricos socialistas, en particular de Marx. Pero este conocimiento teórico de la explotación capitalista y de la condición obrera no le satisfacía. Consideraba útil penetrar en la vida de todos los días de los trabajadores». (Weil, S.: *La condition*, cit., p. 8)

41. *Ibidem*, p. 162.

42. Weil, S.: *A la espera*, cit. p. 40.

43. *Ibidem*, p. 85.

de la obediencia ilimitada<sup>44</sup>, allí donde no cabe una voz que hable de cambio. La vida en la fábrica le enseñará a Simone Weil que, para quien ha sido condenado a trabajar durante horas, hasta quebrar su cuerpo y su alma como si fuese un esclavo, únicamente le queda aceptar su destino con docilidad<sup>45</sup>. Sin embargo, esta esclavitud en el medio industrial contemporáneo trae aparejada una opresión de nuevo cuño, de la que ya era consciente antes de incorporarse al mundo industrial, dados sus contactos con el mundo sindical en Le Puy. Frente a las sociedades tradicionales, donde la esclavitud se asocia al sometimiento mediante la fuerza de una parte de la sociedad, las sociedades capitalistas, como ya expuso Marx, trajeron consigo un sistema de opresión ejercido sobre aquellos que únicamente tienen su fuerza de trabajo para venderla a cambio de un salario. No obstante, la hipótesis propuesta por Weil, en el importante artículo de 1933: *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*<sup>46</sup>, es que un nuevo tipo de opresión comienza a consolidarse en las primeras décadas del siglo veinte, «la opresión ejercida en nombre de la función»<sup>47</sup>: aquella que opone en la sociedad al personal cualificado y al no cualificado, a los trabajadores que se sirven de las maquinas en sus puestos de trabajo, frente a aquellos que son dominados por ellas. Esto es consecuencia inevitable de una sociedad que establece una división entre trabajo intelectual y trabajo manual, gracias, en primer lugar, a la formación, como ya hemos señalado anteriormente, pero también debido a la mecanización de los medios de producción. Entre ambos espacios, cualificado y no cualificado, «la máquina misma constituye una barrera infranqueable»<sup>48</sup>, es el límite de la esclavitud en un mundo cada día más tecnificado. Pero, aunque Weil es igual de consciente que Marx de la existencia de unos mecanismos de represión que la clase dominante dirige sobre la clase dominada, para ella estos no son sino consecuencia inevitable de tal distinción, dado que:

Toda nuestra civilización está fundada sobre la especialización, la cual implica el sometimiento de aquellos que ejecutan a quienes coordinan, y sobre tal base, únicamente se puede organizar y perfeccionar la opresión, pero no aligerarla.<sup>49</sup>

44. Cfr. Weil, S.: *La condition*, cit., p. 21.

45. En palabras de Weil: «Una docilidad de bestia de carga resignada. Me parecía que había nacido para esperar, para recibir, para ejecutar órdenes – que yo no había hecho nunca más que esto – que yo haría nunca más que esto» (Ibíd., p. 20-21)

46. Weil, S.: «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?» en *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1967, pp. 9-38.

47. Ibíd., p. 21.

48. Weil, S.: «Perspectives» cit., p. 23.

49. Weil, S.: «Réflexions» cit., p. 63.

No obstante, si es indudable que existe la opresión «en tanto que órgano de una función social»<sup>50</sup>, es decir, como instrumento para el desarrollo de las fuerzas productivas, también es cierto que, para Weil, nada puede impedir que, en el fondo de nuestra alma, nos sintamos nacidos para la libertad<sup>51</sup>. Pero entendiendo libertad no como supresión de las leyes de la necesidad, puesto que tal concepción de la libertad no podría existir, ya que el hombre habita el mundo, y está sometido necesariamente a las leyes del universo; sino libertad para pensar por uno mismo y actuar conforme al orden del mundo: «un hombre será completamente esclavo si todos sus gestos proceden de otra fuente que su pensamiento, a saber, o bien las reacciones irracionales del cuerpo, o bien el pensamiento de otro»<sup>52</sup>. Lejos de ser un espacio de sometimiento forzado, el trabajo debe ser un acto libre, mediante el cual el hombre actúa metódicamente y recrea el mundo dado.

Si ocupa el trabajo, en la filosofía weiliana, un lugar central, es debido a que él es la forma en la que nos relacionamos con el mundo que nos rodea: el contacto real con la naturaleza, así como el acto de obediencia y de respeto ante la realidad de este mundo que es la necesidad. Es el trabajo, para Weil, sereno equilibrio entre el orden y la libertad: lugar espiritual donde se hace presente la verdad, llamado a hacer posible la escucha del silencio del mundo. Por todo ello, tal y como expone en *L'enracinement*, el trabajo debe transformarse hasta convertirse en «centro espiritual»<sup>53</sup> de la vida humana, recuperando el espacio que la mecanización y la especialización le han negado. No es de extrañar pues todos los esfuerzos de Weil –algunos un tanto ingenuos– destinados a desarrollar un equilibrio entre la producción y los derechos de los trabajadores, proponiendo un nuevo régimen industrial implantado en el seno de cada empresa<sup>54</sup>, que permitiese a la clase trabajadora fortalecer sus conquistas espirituales y asegurar el reconocimiento de su dignidad, e hiciese posible la toma de conciencia de su responsabilidad en el proceso productivo. Ello permitiría, supuestamente, despertar en los trabajadores un sentimiento de vinculación con el fruto de su trabajo y con la producción en general, más allá de la preocupación obsesiva por el salario<sup>55</sup>, al permitirles, en todo momento, hacer uso de las

50. *Ibidem*, p. 81.

51. Cfr. *Ibidem*, p. 113.

52. *Ibidem*, p. 116.

53. Weil, S: *L'enracinement*, cit., p. 380.

54. Cfr. Weil, S.: «Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles» en *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard, 1951, pp. 207-213.

55. Cfr. *Ibidem*, pp. 208-209.

facultades aprendidas, atendiendo a sus iniciativas sin degradarlos, ni menospreciarlos, sino todo lo contrario<sup>56</sup>, respetando su trabajo y su persona.

No obstante afirma Weil, «en cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente»<sup>57</sup>. Aunque el lenguaje se queda mudo a la hora de definir el respeto que merece toda persona humana, no podemos no tener en cuenta la legítima aspiración de todo ser humano a que se le haga el bien, aspiración que en ocasiones adopta la forma de un grito, bajo los golpes y la esclavitud. No es de extrañar, igualmente, la firme propuesta de Weil de destruir toda separación entre trabajadores cualificados y no cualificados, «queremos hacer hombres completos al suprimir esta especialización que nos mutila a todos»<sup>58</sup>. Para la filosofía weiliana solamente borrando precisamente la división entre trabajo intelectual y trabajo manual podríamos reconvertir un espacio de opresión en un espacio de libertad, allí donde se lleve a cabo la perfecta unión de la libertad y la necesidad. Y ello pasa necesariamente por la formación intelectual de la clase trabajadora, pero, ante todo, por el respeto a todo ser humano y a las obligaciones que nos atañen como tales, así como por el reconocimiento de la dignidad que reside en el trabajo, sea cual sea su modalidad. Porque, para Weil:

Exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera diferente, el trabajo físico es un cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza de este universo, y con la sabiduría eterna de su disposición. Por ello envilecer el trabajo es un sacrilegio.<sup>59</sup>

Como ya muestra en sus *Cahiers*, fue consciente Weil desde muy pronto, que la verdadera revolución no será tal mientras se limite a un mero cambio político-económico<sup>60</sup>. Su experiencia industrial le confirmará la idea de que la verdadera revolución debe llegar más hondo. No debe pasar únicamente por una apropiación de los medios de producción por parte de los trabajadores, sino por un auténtico cambio en todos los ámbitos de la vida, donde el hombre no se vea sometido a la máquina, sino que haga uso

56. «Es preciso darles el sentimiento de colaborar en una obra, darles la noción de coordinación de los trabajos [...]. Será bueno igualmente dar cuenta a los obreros de todas las innovaciones, nuevas fabricaciones, cambios de método, perfeccionamientos técnicos. Es preciso darles el sentimiento de que la empresa vive, y de que ellos participan en esta vida» (Ibidem, p. 212).

57. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 17.

58. Weil, S.: «Perspectives» cit., p. 32

59. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 25.

60. «La revolución supone no simplemente una transformación económica y política, sino una transformación técnica y cultural» (Weil, S.: *O.C. Tome VI Vol. 1* cit., p. 134).

de ella para «recrear lo que le es dado»<sup>61</sup>, donde se sienta libre para buscar la verdad en el mundo: aspiración última de toda persona que no puede ser negada.

#### IV. Verdad

Escribió Paul Valéry que existen dos géneros de filósofos: los explicativos y los críticos, ambos marcados por dos defectos esenciales. El defecto de los primeros es hacer uso de más de lo necesario, el de los segundos ocultarse bajo un aparente rigor lingüístico. Existiría, no obstante, un tercer género minoritario para Valéry: el de aquel filósofo «casi místico»<sup>62</sup>, que, tendiendo a sustituir la explicación por la identificación, «pretende sentir el mundo»<sup>63</sup>. Mucho se ha escrito sobre el complejo misticismo de Simone Weil, su profunda pero atormentada fe, así como la tensión existente entre ella y la ortodoxia cristiana. Si la obra de Weil en su última etapa no puede apartar la mirada de Dios, es la suya una creencia sin Iglesia ni dogmas, marcada por una honda creencia; pero incapaz de renunciar a la libertad de pensamiento, incapaz de aceptar, por ello, el dogmatismo intelectual católico que se expresa al decir *anathema sit*. «Permanezco junto a todas las cosas que no pueden entrar en la Iglesia, receptáculo universal, a causa de esas dos palabras»<sup>64</sup>; demasiados pensamientos quedarían excluidos tras ellas, demasiados saberes, demasiados seres humanos<sup>65</sup>.

Su biografía nos muestra una persona sensible, profundamente identificada con los sufrimientos ajenos, hasta el punto de sentirlos como propios, movida siempre por el sincero deseo de compartir su suerte con todos los excluidos, de sentir todo el pesar del mundo. Pero también nos muestra una persona que no puede dejar de mirar con los ojos del alma y amar la belleza armónica del mundo, un armonía que se expresa en términos de justicia, orden, belleza y, ante todo, verdad; dado que sentimos

61. *Ibidem*, p. 116.

62. Valéry, P.: *Cahiers. Volume I*. Paris: Gallimard, 1973, p. 553

63. *Idem*.

64. Weil, S.: *A la espera* cit., p. 46.

65. Como ella misma escribirá: «Tantas cosas están fuera de él, tantas cosas que amo y que no quiero abandonar, tantas cosas que Dios ama, puesto que de lo contrario no tendrían existencia... Toda la inmensidad de los siglos pasados a excepción de los veinte últimos, todos los países habitados por razas de color, toda la vida profana en los países de raza blanca y, en su historia, todas las tradiciones acusadas de herejía, como la maniquea y la albigense, todas las cosas surgidas del Renacimiento, muy a menudo degradadas, pero en absoluto carentes de valor» (*Ibidem*., p. 45).

tras todo ello «la presencia de algo análogo a la sabiduría que querríamos poseer para saciar nuestro deseo de bien»<sup>66</sup>.

Porque es la filosofía de Weil, en todo momento, serena aspiración a la verdad enfrentada al tiempo trágico que le tocó vivir, esfuerzo intelectual inclinado a desvelar todas las capas de la realidad, llevado hasta el límite de las fuerzas de un cuerpo, el cual terminaría por apagarse un día de agosto de 1943. En una carta enviada al Padre Perrin escribe Weil:

A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Las dotes extraordinarias de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de ellas. No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Prefería morir a vivir sin ella. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fuesen casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla.<sup>67</sup>

Es la verdad, para Weil, «el esplendor de la realidad» (*«l'éclat de la réalité»*)<sup>68</sup>, que se manifiesta ante los ojos del trabajador consciente y humilde en su jornada de trabajo, cuando éste no se ve impelido a trabajar de forma forzada. Y desear la verdad no es sino desear la realidad, ella es por tanto amor del mundo en todos sus facetas<sup>69</sup>, deseo de vida en la alegría y la desgracia<sup>70</sup>. «En lugar de hablar de amor a la verdad, es mejor hablar de un espíritu de la verdad en el amor»<sup>71</sup> escribirá Weil en *L'enracinement*. Pero para que dicho espíritu exista en preciso que se arraigue. Tiene necesidad de calor de vida y de realidad, pero también de serenidad. La verdad necesita pues del trabajo y del cuerpo, necesita de vida social, pero también momentos de silencio y soledad, destinados a escuchar con atención, dado que «el tránsito a lo impersonal sólo se opera mediante

66. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 19

67. Weil, S.: *A la espera* cit., pp. 38-39

68. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 319

69. «Desear la verdad, es desear un contacto directo con la realidad. Desear un contacto con la realidad, es amarla. No deseamos la verdad sino para amar en la verdad. Deseamos conocer la verdad de lo que se amar» (Idem).

70. «Se sabe entonces que la alegría es la dulzura del contacto con el amor de Dios, que la desdicha es la herida de este mismo contacto cuando es doloroso y que lo único importante es el contacto, no la modalidad» (Weil, S.: *A la espera* cit., p. 56)

71. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 319

una atención de una cualidad rara y que sólo es posible en soledad»<sup>72</sup>. Si el trabajo debe ser considerado según Weil el centro espiritual de la vida humana es debido a que él es la vinculación directa del hombre con su mundo y sus semejantes, es el espacio de enraizamiento del ser humano en el mundo y, al mismo tiempo, espacio de completo anonadamiento y humillación del alma, donde se reconcilia el pensamiento y la acción, y se desarrolla la virtud de la *atención*<sup>73</sup>. Es por el trabajo hasta el agotamiento como se prepara el alma en la filosofía weiliana para recibir “el espíritu de verdad”, como aceptación humilde de la necesidad que tiende un puente en silencio hacia lo divino. Modelo de toda actividad humana, el trabajo permite al hombre entrar en contacto con el mundo y con todos los planos de la realidad, pero también gracias a él puede el hombre vaciar el alma, haciendo desaparecer todo lo subjetivo que hay en nosotros y abrirnos así a lo impersonal. Es el trabajo sereno intento de lectura y de interpretación del mundo, que exige silencio y atención, pero también esfuerzo y dedicación, dado que, para Weil:

El mundo es un texto con diferentes significados, y se pasa de un significado a otro por un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre toma parte, como cuando aprendemos el alfabeto de una lengua extranjera, este alfabeto debe entrar en la mano a fuerza de trazar las letras.<sup>74</sup>

Hemos destacado que para Simone Weil en toda persona hay algo sagrado. Ahora bien, «lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal»<sup>75</sup>, es precisamente esa exigencia de silencio lo sagrado que está más allá de nosotros, aquello que nos vincula con la verdad y la belleza, por medio del trabajo físico. Allí donde nuestra individualidad ha quedado disuelta queda abierto el espacio de lo impersonal, «la verdad y la belleza habitan ese dominio de las cosas impersonales y anónimas»<sup>76</sup>, su reino es soberano, y su apertura sólo es posible para un alma que presta *atención*. Cercana en este punto al Georges Bataille de *La experiencia interior* que ha afirmado: «el yo no importa nada»<sup>77</sup>, el espíritu

72. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 21-22.

73. «Es por la atención como se sale de la cáscara de la autonomía, como nos alejamos de la perspectiva personal, [...]. Hacer el vacío en nosotros implica hacer el lleno en el mundo, pero esta salida de nosotros mismos sólo es verdaderamente extática si ella es permanente, es decir, cuando la atención se transforma en *esperaw*. (Vetö, M.: *La métaphysique* cit., p. 48).

74. Weil, S.: *O.C. Tome VI. Vol. 1* cit., p. 295.

75. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 20.

76. *Ibidem*, p. 21.

77. Bataille, G.: *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 2009, p. 64.

de verdad de la filosofía weiliana exige «la destrucción del yo»<sup>78</sup>, la extrema renuncia de nuestra individualidad sacrificada en el vacío ante el altar de la gracia. La aniquilación de nuestro yo es la mayor entrega que puede hacer un hombre, puesto que es la renuncia al mayor acto de libertad que poseemos: la afirmación de nuestra propia subjetividad. Pero deja abierto al mismo tiempo el camino para la llegada de la gracia, y la redención por el dolor que se desarrolla con la destrucción del alma.

Afirma Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* que en la mente del hombre la noción de lo sagrado está completamente alejada de la noción de lo profano, ambos representan dos espacios distantes separados por una «especie de vacío lógico»<sup>79</sup>, un límite que no puede ser franqueado por azar. Si algo han pretendido algunos de los escritos de la última etapa de Simone Weil es precisamente pensar ese vacío, su propia vida parece inclinarse hacia ese punto límite entre lo profano y lo sagrado, donde la desgracia amenaza con aniquilar el alma, y la vida misma se encuentra asediada por la posibilidad de su completa pérdida: «pensar eso con el alma entera es tener la experiencia de la nada»<sup>80</sup>, escribirá Weil al final de su vida. Pero este sentimiento de completa humillación del alma es condición indispensable para el tránsito hacia la región donde habita la verdad, «es una muerte del alma»<sup>81</sup> atravesada por la desgracia, que se presenta en su pura desnudez, enmudeciendo nuestro espíritu. Como ya había expuesto Hegel en Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, éste sólo da con la verdad de sí en su absoluto desgarramiento, cuando mira cara a cara a la muerte sin amedrentarse<sup>82</sup>. Asimismo, para Weil, sólo esperando *atentamente* la verdad en el vacío, con actitud humilde, y sin tratar de adivinar su contenido, es como ella llega a nosotros:

Pero los seres que a pesar de la carne y la sangre han franqueado interiormente un límite equivalente a la muerte reciben más allá otra vida, que no es en primer lugar vida, que es en primer lugar verdad. Verdad devenida viviente. Verdadera como la muerte y viviente como la vida. Un vida, como dicen los cuentos de Grimm, blanca como la nieve y roja como la sangre. Es ella el soplo de la verdad, el Espíritu divino.<sup>83</sup>

78. Weil, S.: *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994, p. 75.

79. Durkheim, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 80.

80. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 34.

81. Idem.

82. Cfr. Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos, 2009, p. 136

83. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 314.

## V. Conclusión

En una carta enviada a Maurice Schumann, apenas unas semanas antes de su muerte, escribe Weil: «para mí personalmente la vida no tiene otro sentido, y en el fondo jamás ha tenido otro sentido, que la espera de la verdad»<sup>84</sup>. Porque el discurrir de la filosofía de Weil revela en sus últimas etapas la certeza de que la verdad no se puede alcanzar, únicamente se la puede esperar, labrando el camino aguardando su llegada, y preparar así el alma en silencio y soledad para recibirla. El camino hacia la verdad es el camino de la renuncia y la atención, dominado por la desgracia (*le malheur*) que «se adueña del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que sólo a ella pertenece, la marca de la esclavitud»<sup>85</sup>. Sin embargo, es también punto de intersección entre la gracia divina y el mundo. El trabajo agotador nos permite tomar conciencia de la desgracia y de la miseria, introduciéndonos el universo en el cuerpo, en nuestro desfallecimiento sometido a la implacable necesidad del mundo. Porque en el pensamiento weiliano todo conocimiento de la verdad pasa necesariamente por el camino de la desgracia. Ahora bien, dicho camino de desgracia nos enseña de forma implacable que la verdad no puede ser, en último término, creación nuestra. Allí donde el trabajo acaba con nuestras fuerzas y aniquila nuestro espíritu, nos hace inevitablemente tomar conciencia, afirmará Weil, de que «el bien real no puede venir más que de fuera, nunca de nuestro trabajo»<sup>86</sup>. Si éste último es lugar de agotamiento y muerte en la filosofía weiliana –siempre contradictoria, siempre en tensión– es también lugar de salvación por la gracia, elemento sobrenatural destinado a aparecer en ese mismo instante de desfallecimiento extremo cuando todo está perdido: «sólo tras una larga y estéril tensión que acaba en desesperación, una vez que ya no hay nada que esperar, es cuando de fuera, oh maravillosa sorpresa, viene el don»<sup>87</sup>. Porque, como escribió el poeta español Claudio Rodríguez: «Siempre la claridad viene del cielo; / es un don: no se halla entre las cosas / sino muy por encima, y las ocupa / haciendo de ello vida y labor propias»<sup>88</sup>.

Escribió Carlos Ortega que la filosofía de Simone Weil «descubrió un nuevo alfabeto, cruzado de desgracia y de belleza, de nostalgia y de

84. Weil, S.: *Escritos* cit., p. 165.

85. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 75.

86. Weil, S.: *La gravedad* cit., p. 92.

87. *Idem*.

88. Rodríguez, C.: «Don de la ebriedad» en *Hacia el canto*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1993, p. 43.

perfección, de dolor y de alegría, para leer y pensar el mundo»<sup>89</sup>, repensar el poder de las palabras es el reto que nos deja su obra. Pero es el suyo un alfabeto de trágico destino, cuya más alta conquista es la revelación de su propia impotencia, de su inevitable imperfección para dar cuenta de la realidad. Porque sólo la gracia es portadora de verdad última. «El espíritu de la verdad está hoy casi ausente de la religión y de toda la ciencia»<sup>90</sup>, sostiene Weil, entonces la suprema exigencia de su obra, y de su vida misma, es una reforma radical de todos los ámbitos pensamiento y de las condiciones de vida de todo ser humano: la lucha hasta la extenuación por la reconciliación de todos los saberes y de todas las dimensiones de la vida bajo la luz de la verdad, esa luz de amor puro que se manifiesta como el esplendor de la realidad. Porque el pensamiento de Simone Weil, como ha destacado Roberto Esposito –quien sin duda es uno de sus más agudos lectores en la actualidad–, «es un pensamiento guerrero incluso cuando combate por la paz»<sup>91</sup>.

Pero esta lucha sólo tiene sentido si es una lucha por la vida, para recuperarla de las fuerzas que la avasallan, para devolverla a la senda de la verdad, de la belleza, de la justicia. Precisamente este posicionamiento, que la llevó por un camino de compromiso humano y de entrega fuera de lo comunes, también la alejó muy pronto de la Revolución Soviética y de toda forma de totalitarismo. Porque, como ella misma afirmó, en un breve texto de 1933, escrito a propósito de la obra *La condition humaine* de André Malraux y de una reseña escrita por Bataille:

No se puede ser un revolucionario si no se ama la vida [...]. La revolución es una lucha contra todo aquello que constituye un obstáculo para la vida. Ella sólo tiene sentido como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. En general, nada tiene valor desde el momento en que la vida humana no lo tiene.<sup>92</sup>

89. Ortega, C.: «La hermosura del mundo en Simone Weil» en *Anthropos* 211, 2006, p. 142.

90. Weil, S.: *L'enracinement* cit., p. 328.

91. Esposito, R.: «Simone Weil y Europa» en *Archipiélago* 43, 2000, Sep-Oct, p. 39.

92. Weil, S.: «À propos de *La condition humaine* de Malraux» en *Œuvres complètes. Tome II. Écrits Historiques et Politiques. Volume 1. L'engagement syndical (1927 – Juillet 1934)*. Paris: Gallimard, 1988, p. 318



# GIORDANO BRUNO Y LA RECUPERACIÓN DE LA PROPUESTA HERACLÍTEA<sup>1</sup>

## GIORDANO BRUNO AND THE RECOVERY OF THE HERACLITUS' PROPOSAL

Diana María Murguía Monsalvo<sup>2</sup>  
Universidad de Navarra

Recibido: 16-1-2015

Aceptado: 30-5-2016

---

**Resumen.** El texto muestra que Giordano Bruno, al retomar la visión filosófica de Heráclito, desarrolla junto con él una perspectiva compleja de la naturaleza, es decir, el reconocimiento de la integración de los elementos que la conforman, sin negar su divergencia y oposición. A través de la revisión de la unidad de los contrarios y de la concepción de la naturaleza como una y múltiple, se expone el paralelismo entre Heráclito y Bruno con su propuesta sobre la importancia de que la razón se asemeje al modo de ser de la naturaleza en la búsqueda de la integración de lo diverso.

**Palabras clave:** Heráclito; Giordano Bruno; unidad; unidad de contrarios; naturaleza.

**Abstract.** The author shows that when Giordano Bruno takes up again the Heraclitus' philosophical vision, develops along with him a complex perspective of nature. That is to say, he recognizes the unity or integration of the diversity of elements that conforms it, without denying its divergence and opposition. Through the revision of the unity of opposites and the conception of nature as one and multiple, it is shown the proposal of Heraclitus and Bruno: that the reason resembles the mode of being of the nature, in the search for the integration of the diverse.

**Keywords:** Heraclitus; Giordano Bruno; unity; unity of opposites; nature.

1. Este estudio forma parte del proyecto de investigación posdoctoral (2014-2016) desarrollado en la Universidad de Navarra con el auspicio del CONACyT de México. Mi agradecimiento a Mary Carmen García e Íñigo Sánchez.

2. (diana.murguam@gmail.com) Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 2011). Se ha dedicado al estudio de la filosofía del renacentista Giordano Bruno, así como al estudio de las fuentes que enriquecieron su pensamiento, tal como los filósofos presocráticos, Aristóteles, Nicolás de Cusa y los planteamientos copernicanos. Su labor se ha centrado en la metafísica y en la filosofía natural. Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en la Universidad de Navarra (2014-2015).

## Introducción

El cometido de este trabajo es doble. Por un lado, evidenciar que a través del estudio de la filosofía del renacentista Giordano Bruno (1548-1600) se abre una puerta para repensar y revalorizar la propuesta de los autores presocráticos, como el mismo Bruno hizo en su obra. Por otro (el cual será el centro del presente trabajo), mostrar que la perspectiva que Bruno reasume y adopta de Heráclito es su perspectiva *compleja*, es decir, la *integración* (de lo divergente) en la concepción de la naturaleza.

A lo largo de este trabajo utilizaré los términos “complejo” e “integrar” (con sus derivados: integración, integral, etc.), en sus significados comunes. Así, entiendo por “integrar” el hecho o acción de constituir un todo, a la fusión de dos o más elementos *divergentes entre sí* que los sintetiza. Y entiendo por “complejo” el conjunto o *unidad* de elementos *diversos*.

Intentaré mostrar que Heráclito y Bruno desarrollan una concepción “integral” y “compleja” de la naturaleza, es decir, que aceptan y señalan las diferencias, al tiempo que mantienen la unión y conformidad de las mismas. Ambos autores sostienen que la unidad del todo se encuentra, precisamente, en la no-eliminación (sino en la afirmación) de las divergencias.

Conviene percatarse de que esta perspectiva filosófica respecto de la conformación (como una y diversa) de la naturaleza conlleva, en paralelo, el empleo de un modo de razonamiento singular en el conocimiento de lo natural o lo real. Es decir, que la propuesta implica, a la vez, una variación en nuestro modo de razonar para buscar asemejarlo a ese modo de ser de la naturaleza, que es diferenciar en la unidad y unir en la diferencia.

Esto que parece “simple” de expresar, en el fondo significa un esfuerzo por superar o ampliar nuestro *modus operandi* racional que, habitualmente, en aras de *clarificar*, tiende a abstraer (separar), delimitar o desvincular. Mientras que el modo de operación de la naturaleza es el contrario: generar la interconexión de lo disímil, la creación de un conjunto de elementos y relaciones entrelazadas. Este aspecto irá reluciendo a lo largo del trabajo, pero se hará (o se intentará hacer) gráfico con la introducción y ayuda de un ejemplo sobre la imagen de un péndulo que al respecto de este tema nos ofrece Juan Antonio Sala en el libro *Desde el punto de vista de la estimación*,<sup>3</sup> tal como señalaré en su momento.

Asimismo, y si bien he dicho que entenderé el término “complejo” en su significación común, incluiré y recogeré (de manera elemental) la mirada de la propuesta filosófica de Edgar Morin en torno al pensamien-

3. Sala, J. A.: *Desde el punto de vista de la estimación. (Buscando las razones de valer de lo que vale... y a quien le valen)*. Editorial Círculo Rojo, 2012.

to complejo. Este autor señala que la complejidad «implica también, por principio, el reconocimiento de los lazos entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar, entre sí».<sup>4</sup> De hecho, el mismo Morin recuerda que es con Heráclito donde nace el desafío de la comprensión de la naturaleza como una y múltiple.<sup>5</sup>

A modo de introducción a la relación filosófica de Bruno con el filósofo de Éfeso, cabe decir que, frente a la lectura de la obra bruniana, es digna de valorar la recuperación que hizo de los planteamientos de la sabiduría presocrática, pues en sus textos no encontramos una simple remembranza de las propuestas de la filosofía primigenia, sino una asimilación o bien una *germinación* de las tesis de los primeros filósofos griegos.

El interés de Bruno por el *quid* de la sabiduría presocrática, a saber, la naturaleza, lo une fuertemente con los antiguos filósofos. Y su proximidad con la postura heraclítica, en concreto, radica en la consideración que comparten respecto de un principio natural *dinámico y permanente* a la vez, que, al ser fuente de todas las cosas, es un principio que unifica en sí a los contrarios.<sup>6</sup> Bruno adopta y desarrolla esta perspectiva heraclítica compleja de la naturaleza «[...] una filosofía que no esquivaba la relación paradójica entre lo <uno y lo múltiple>»,<sup>7</sup> sino que admite y recoge ambos aspectos, como lo propio de la realidad natural.

Esta visión se patentiza de manera principal, pero no de manera exclusiva, en la concepción de la coincidencia de los contrarios, lo cuales nacen y se encuentran en un mismo principio. Es bajo esta perspectiva unitaria como ambos autores plantean un medio de acercamiento a la naturaleza que invita a ampliar el modo primario de la lógica que tiende a

4. Morin, E.: *Introducción al pensamiento complejo*. Trad. Marcelo Pakman, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 23. Gustavo Fernández Pérez, a quien a lo largo de este estudio seguiré en algunos aspectos de la propuesta heraclítica, ha trabajado e incluido esta concepción del pensamiento complejo de Morin en su estudio del filósofo de Éfeso en: Fernández, G.: *Heráclito. Naturaleza y complejidad*, Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés, 2010.

5. Indica G. Fernández que así denomina Edgar Morin al pensamiento complejo: «[...] (*unitas multiplex*), situando su origen en Heráclito, quien atisba la multiplicidad en la unidad, así como la complementariedad de los contrarios. Lo uno es pues múltiple y complejo». Fernández, G.: *op. cit.*, pp. 28-29.

6. La afinidad de Bruno con Heráclito no sólo se concentra en este par de temas. Puede además establecerse una asimilación entre el *lógos* de Heráclito (como regulador inmanente del proceso de cambio) con el intelecto universal bruniano, que es la causa eficiente del cosmos interna a la materia. Asimismo, desde una óptica más global, es posible visualizar una equivalencia en sus filosofías respecto de la interconexión que existe entre los elementos de la relación: hombre-naturaleza-divinidad, que abarca, incluso, el papel del conocimiento en ella. En la parte última de este trabajo se abordará alguna perspectiva de esta relación centrada en la correspondiente hombre-naturaleza, referida al conocimiento.

7. Fernández, G.: *op. cit.*, p. 22.

*discernir*. Por el contrario, la lógica de la unidad de los opuestos<sup>8</sup> busca que, a la par que se distingue y se delimita lo diverso, también se vincule; y que observando el conjunto, las diferencias no se desdibujen.

La propuesta que ofrecen Heráclito y Bruno es mirar el todo sin dejar de mirar la parte, mirar lo múltiple y diverso a la par que lo uno y viceversa; no sólo la existencia sino la sincronía y sintonía de los opuestos. Es ahí donde, como dice Bruno, debe dirigirse aquél que decide emprender la búsqueda en torno a la verdad de la realidad natural: «[...] quien quiera conocer los más importantes secretos de la naturaleza, contemple y considere en torno a lo mínimo y lo máximo de los contrarios y opuestos».<sup>9</sup> Y es quizá aquello que Heráclito quiso traslucir al señalar que «la armonía oculta es superior a la manifiesta»,<sup>10</sup> esa armonía superior que es totalidad opuesta en unidad.

En esta visión de la naturaleza como unidad de contrarios se integra la dinámica y la actividad propia del mundo natural, cuyo origen radica en un principio universal. Para ambos autores se trata de un principio de cambio, el cual, no sólo es agente sino, también, sustrato de transformaciones. Es decir, un principio que es, a la vez, *cambiante* y *permanente*. Y es bajo este contexto como Bruno expresa su concordia con la visión del filósofo de Éfeso: «Por tanto, no ha de sonar mal a vuestros oídos la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son uno, el cual [uno], en virtud de sus transformaciones, contiene en sí todas las cosas [...]».<sup>11</sup>

Para realizar la exposición dividiré en tres apartados los temas que abarcan la concepción de este principio universal. Dividiré estos aspectos

8. Como ahondaré en una nota más adelante, Nicolás de Cusa (1401-1464) —una de las grandes influencias del pensamiento bruniano— había advertido ya que la lógica aristotélica de la no-contradicción no es adecuada para una metafísica del infinito, donde rige la lógica de la unidad de los contrarios. Tanto Nicolás de Cusa como Giordano Bruno tienen como referente la lógica combinatoria de Raimundo Lulio (1232-1315), enteramente desvinculada de la lógica clásica. Asimismo, interesante es señalar que el poeta Samuel Taylor Coleridge —quien fuera un romántico inglés y lector de Bruno— quizá fue el primero en registrar el vínculo entre Heráclito y Bruno, reconociendo su afinidad en lo que el poeta llama la “lógica polar”, es decir, la lógica de la coincidencia de los contrarios. Cfr. Gatti, H.: *Essays on Giordano Bruno*, Princeton: Princeton University Press, 2011, p. 8 y cap. 10.

9. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 315 (p. 154). Edición crítica: *De la cause, du principe et de l'un*, trad. Luc Hersant, Vol. III. París: Belles Lettres, 1996. Traducción en castellano: *De la causa, principio y uno*, trad. Ángel Vasallo, Buenos Aires: Losada, 1941. Para citar a Bruno indicaré la referencia según la edición crítica de la obra bruniana: *Œuvres complètes de Giordano Bruno*, París, Belles Lettres, que suele citarse: BOEUC más el número del volumen y el número de página. Incluiré también la traducción que uso en castellano con el número de página correspondiente, entre paréntesis.

10. DK 22 B 54. Para la citación de los fragmentos de Heráclito en castellano utilizo la versión de Mondolfo, R.: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, D.F.: Siglo XXI, 1966.

11. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 289 (p. 144).

sólo para la exposición, pues debe comprenderse que se trata de ámbitos que, en ambas doctrinas, están intrínsecamente implicados: 1) El principio permanente del cambio universal, 2) la unidad de los contrarios y 3) la naturaleza como una y múltiple.

## 1. El principio permanente del cambio universal

Heráclito concibió al fuego como el principio natural y origen de todas las cosas. Zeller y Mondolfo consideran que el fuego heraclítico es algo físico, es decir, que no sólo es un signo para representar la idea abstracta del cambio.<sup>12</sup> Si bien el fuego de Heráclito es ciertamente un principio físico, adopto la posición de Fernández Pérez, para quien «el fuego es el aspecto físico de una fuerza metafísica [la fuerza universal y cósmica del movimiento] que crea, modela y destruye [...]».<sup>13</sup>

Heráclito subraya la estable unicidad y universalidad de este principio, pero, al mismo tiempo, hace de su *mutabilidad* su característica principal: «todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas [...]».<sup>14</sup> El fuego es el principio agente que se transforma en todo, es principio único variable. Está en continuo movimiento y transformación: de fuego se hace mar; del mar, la tierra y vapor ardiente; y de éstos, vuelve el fuego.<sup>15</sup> El cambio del fuego se patentiza como lo más propio del mundo natural.

Esta tesis ha hecho que Heráclito sea considerado en la historia del pensamiento como el filósofo del devenir. Sin embargo, debe advertirse que el cambio universal se sostiene en la inmutabilidad, mismidad y permanencia del principio, el cual es en sí mismo fuerza de transformación. En este sentido, Heráclito subraya ambos aspectos –mutabilidad y permanencia– del mismo principio que subyace a las transformaciones y renace en

12. Cfr. Zeller, E. - Mondolfo, R.: *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, trad. Domenico Musti. Parte I, Vol. IV. Firenze: La Nuova Italia, 1968, pp. 82-92.

13. Fernández, G.: *op. cit.*, p. 98.

14. DK 22 B 90.

15. Cfr. DK 22 B 31. Zeller hace notar que Heráclito no concibe cuatro elementos como después lo hará Empédocles, de modo que para el filósofo de Éfeso el aire no es una de las transformaciones del fuego. El Fragmento 76: «Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua», sería una adscripción por parte de los estoicos a Heráclito, según el historiador alemán. Cfr. Zeller, E.: *Outlines of the History of Greek Philosophy*. London: Routledge, 2001, p. 47.

ellas. El fuego es *cambiante y permanente*. O, en otros términos, la realidad es la *permanencia del continuo devenir* (del fuego primario).

Bruno, por su parte, también concibe un principio natural único que es «[...] sustrato del cual, con el cual y en el cual la naturaleza efectúa su operación, su obra, y que ella modela en tantas formas como nos presentan a los ojos».<sup>16</sup> Para Bruno ese principio es la materia, un constituyente universal a partir del cual las cosas se generan y que subyace a todas ellas.

Para explicar cómo es posible esta dinámica natural, es decir, la producción de tan diversas y variadas formas de la naturaleza a partir de una misma materia, Bruno hace un símil con la producción artística. La madera, por ejemplo, del tronco del árbol puede hacerse viga, mesa, un banquillo o una caja y, a pesar de los cambios, siempre mantiene su ser madera. Del mismo modo, en la naturaleza, siempre es una y la misma materia la que se constituye en la multiplicidad de formas naturales.<sup>17</sup> Así como el fuego heraclíteo, la materia bruniana es principio universal cosmológico: «[...] aun variando al infinito y sucediéndose las formas las unas a las otras, es siempre una misma materia».<sup>18</sup> Un principio único que, permaneciendo sustancialmente el mismo, se configura en la diversidad.

Es importante señalar que para Bruno la materia universal, como sustrato de todas las cosas, es una materia vivificada por el alma del mundo y ambas constituyen una sustancia (de hecho, la única sustancia existente). La materia es principio potencial y el alma es principio actual, los cuales, si bien distinguibles lógicamente, se encuentran en unidad ontológica plena. Materia (potencia) y alma del mundo (acto, forma) constituyen, pues, la única sustancia: el universo infinito.

[...] el alma o la vida se encuentra en todas las cosas y, en mayor o menor grado llena toda la materia, por cierto que viene a ser el verdadero acto y la forma verdadera de todas las cosas. Por tanto, el alma del mundo es el principio formal constitutivo del Universo y de todo lo que en él se contiene.<sup>19</sup>

Ciertamente, Heráclito no concibe un alma del mundo, aunque, como jonio, no separa ni distingue la fuerza agente, activa y vivificante de aquello movido. En ese sentido, el universo y su principio son así concebidos: «Este cosmos, uno mismo para todos los seres [...] siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas

16. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 175 (p. 91).

17. Cfr. *Ibidem*, pp. 173-179 (pp. 92-93).

18. *Ibidem*, p. 177 (p. 93).

19. *Ibidem*, p. 137 (p. 75).

y se apaga según medidas». <sup>20</sup> En ambos pensadores tenemos un principio activo, que es en sí mismo agente y paciente del cambio.

Por eso señala Bruno que en la dinámica de la naturaleza, en ese proceso de transformación y generación de todo, lo que cambia, lo que es sujeto de variación, son las configuraciones particulares de las cosas, mas nunca su principio. La materia: «[...] permanece siempre fecunda y la misma [...] es y permanece siendo; y a las formas no hay que concebirlas sino como diversas disposiciones de la materia, que van y vienen, decaen y se renuevan [...]». <sup>21</sup>

Esta concepción acaso recuerda a un par de sentencias heraclíticas, donde el filósofo expresa que la verdadera naturaleza de las cosas no nos es evidente. Por un lado, señala que «[...] la naturaleza suele ocultarse». <sup>22</sup> Y, por otro, expresa también que «malos testigos son para los hombres los ojos y lo oídos de quienes tienen almas bárbaras». <sup>23</sup> Pues si bien el cambio natural es patente, tras de él hay algo que se oculta, una fuerza permanente-cambiante que unifica la diversidad natural. He ahí la complejidad, pues, como señala Spengler, la transformación natural es evidente, no se pone en duda. Lo profundo del concepto del flujo heraclíteo radica en la intimidad del acontecer del universo. <sup>24</sup>

En el caso bruniano el proceso de sucesión de las formas naturales tiene por finalidad la existencia de todo el ser y vida posibles: la plena actualización ontológica. Por lo tanto, un mundo sin transformación equivaldría a la muerte del universo, insostenible de suyo en una filosofía del infinito como la bruniana. La transformación es un proceso perenne e inagotable de la materia: «[...] nada disminuye substancialmente sino que todo, marchando a través del espacio infinito, cambia de rostro». <sup>25</sup> Puede vislumbrarse que Bruno comprende de manera similar a Heráclito la dinámica natural: «[...] para el Efesio, la naturaleza es un proceso ígneo incesante pero estable, que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su *mismidad* [...]». <sup>26</sup> Ambos conciben la permanencia del principio cambian-

20. DK 22 B 30.

21. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 191 (p. 98).

22. DK 22 B 123.

23. DK 22 B 107.

24. Cfr. Spengler, O.: *Heráclito. Estudio sobre el pensamiento energético fundamental de su filosofía*, trad. Augusta de Mondolfo, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, p. 37.

25. Bruno, G.: *Infinito*, BOEUC IV p. 41 (p. 72). Edición crítica: *De l'infini, de l'univers et des mondes*, trad. Jean-Pierre Cavaillé, Vol. IV, París: Belles Lettres, 2006. Versión en castellano: *Sobre el infinito universo y los mundos*. Traducción, prólogo y notas de Ángel Cappelletti, Buenos Aires: Aguilar, 1972.

26. Fernández, G.: *op. cit.*, pp. 34-35.

te, o bien, la variabilidad de un mismo principio, el cual *unifica el cambio*, pues en la naturaleza el devenir es lo invariable.

Esta perspectiva referente al principio (uno y el mismo) del cosmos (múltiple y diverso), hace manifiesta la visión *compleja* de los dos pensadores y perfila el escenario de la unidad de los contrarios que Bruno encuentra en la concepción heraclítea.<sup>27</sup>

## 2. La unidad de los contrarios

Para Heráclito y Bruno, la fuerza productora de la naturaleza tiene su germen en sí misma: *la realidad opuesta*, que está presente ya desde el origen *uno y diverso*. Esta oposición fundamental del principio no sólo es la raíz, sino el sustento del mundo, como señala Heráclito: «Lo que se opone es concorde, y de los discordantes (se forma) la más bella armonía y todo se engendra por discordia».<sup>28</sup>

A través de la oposición –connatural al principio– se genera un proceso dinámico que es la naturaleza toda. Las transformaciones producen los opuestos físicos y la oposición (tensión) entre ellos permite y garantiza a su vez el equilibrio, la armonía y el orden natural.<sup>29</sup> Esta visión heraclítea invita a vislumbrar que la discordia, si bien es polémica, también es concordia, es decir, que la contienda y el antagonismo, aunque discrepantes, son, asimismo causa de conformidad, unión y acuerdo. En otros términos, que la oposición en las transformaciones de la naturaleza genera cambio, así como la corrupción suscita, a su vez, generación, vida, movimiento, es decir, la actividad propia del mundo, «[...] pues no habría armonía si no hubiera agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua».<sup>30</sup>

La *oposición* de los contrarios es, pues, simultáneamente, la misma *armonía* de la naturaleza, incluso porque la contrariedad tiene su origen y fundamento en la unidad del principio: «Y que esto no lo saben todos ni

27. Cfr. Montano, A.: «Bruno ed Eraclito» en (ed.) Lapini, W., Malusa, L., Mauro, L.: *Gli Antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Marco Battezzare*, vol., II. Genova: Brigati, 2009, p. 603.

28. DK 22 B 8.

29. Cfr. DK 22 B 53.

30. DK 22 B 9.

lo reconocen [...]: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas [...]”». <sup>31</sup>

Ahora bien, en la propuesta bruniana, la suprema coincidencia de los contrarios es la coincidencia que existe entre la actualidad y potencialidad ontológicas, que es propia del principio del universo (materia y alma del mundo). Esta postura suya tiene sus raíces en la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa y, propiamente, en su concepción del *Possesst* <sup>32</sup> como uno de los nombres que busca expresar la esencia divina. Giordano Bruno sostiene que si bien la coincidencia absoluta de los contrarios es característica divina, esa coincidencia se da igualmente en el ser del universo, al ser éste no sólo el efecto sino la manifestación más propia del infinito ser divino. Así, el universo es también infinito <sup>33</sup> y, por ello, unidad de los opuestos:

En la esfera: largo, ancho y profundidad son lo mismo, porque tienen una misma dimensión: pero en el Universo, largo, ancho y profundidad son una misma cosa, porque son, por igual, sin término e infinitos. <sup>34</sup>

31. DK 22 B 51.

32. Cfr. Nicolás de Cusa, *El Possesst*, (14), p. 160, en Nicolás de Cusa: *Diálogos del idiota, El Possesst, La cumbre de la teoría*, trad. A. L. González, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 19, Pamplona: Eunsa, 2008. Para Nicolás de Cusa, Dios –que es el Ser absoluto– es (en acto) todo lo que puede ser (en potencia), pues Dios es toda la posibilidad (ontológica) actualizada.

33. «En este sentido, [Bruno] abandonará la argumentación a favor de la trascendencia que atravesaba sin duda los textos del autor de *La Docta Ignorancia*. [...] Giordano Bruno tenía entonces claro que la atribución de la infinitud al que es el Absoluto, debía ir aparejada a la afirmación del carácter de infinito al universo que procede del primer principio». Soto M. J.: *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. No. 47, 1997, p. 8. Si bien el universo bruniano es infinito como consecuencia del ser infinito divino y, además, el universo se concibe como vestigio y *explicación* del ser de Dios, el Dios de Bruno se comprende intrínseco a la naturaleza misma, lo cual –no es aventurado decirlo– se vislumbra del mismo modo en los planteamientos presocráticos. La de Bruno «es una filosofía que diviniza a la naturaleza y naturaliza a Dios». Cicuttini, L.: *Giordano Bruno*, Milán: Vita e Pensiero, 1950, p. 243. En el caso de Heráclito, el fuego y todo el cosmos que se deriva de sus transformaciones, está gobernado por el *lógos*, la razón inherente que regula el cambio del fuego: «Este cosmos [...] siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas». (DK 22 B 30). Por eso señala Fernández Pérez que a la luz de sus antecesores jonios, la fuerza de la propuesta heraclítica radica precisamente en la noción de *lógos* más que en la de fuego «[...] que introduce el ritmo y la medida en el fuego [...]». G. Fernández, *op. cit.*, p. 35. A la luz de estos fragmentos (incluso DK 22 B 41 y B 67) que conectan directamente con la temática de la coincidencia de los opuestos propia de la divinidad que gobierna, podría vislumbrarse la proximidad existente entre las filosofías del Efesio, del Cusano y la de Bruno.

34. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 273 (p. 136).

El universo, en tanto que ser infinito, es todo lo que puede ser: es lo mayor que puede ser, al tiempo que es lo menor posible. Es máximo y es mínimo. Al ser la totalidad de las cosas, el ser infinito sólo puede ser uno, ya que si existiera otro, estaría limitado por éste y, por tanto, ya no sería infinito. Bruno extiende así la argumentación cusana de la realidad divina al ser del universo, afirmando que la totalidad de la naturaleza es la actualización de la potencialidad ontológica. El universo infinito —y ya no sólo Dios— *es* (en actualidad) todo lo que *puede ser* (en potencialidad),<sup>35</sup> constituye la totalidad del ser, la totalidad de lo que existe:

[...] todas estas cosas particulares en el infinito no son esto y aquello, no son distintas [...] por tanto, el universo [...] porque lo comprende todo y no tolera este y aquel ser [...] es, por consecuencia, todo lo que puede ser; y en él [...] el acto no difiere de la potencia.<sup>36</sup>

La clave de esta afirmación bruniana está en la concepción de la materia. Este sustrato es la unidad de materia y forma (alma del mundo): siendo potencia de ser, es simultáneamente forma (actualidad), *es y puede serlo* todo ya que tiene la potencia (material) de ser todas las cosas, al mismo tiempo que es la potencia actual (formal) de todo. Así, el universo al «[...] comprender en su propio ser todas las oposiciones en unidad y armonía [...] en él todo es concorde».<sup>37</sup>

Debe repararse en el hecho de que la afirmación bruniana respecto de la infinitud del universo no es una afirmación menor. Su cosmología tuvo por finalidad dismantelar la cosmovisión clásica aristotélico-ptolemaica basada en el geocentrismo, geoestatismo, el sistema de esferas y la finitud del cosmos. Asimismo, y aun adoptando el giro copernicano, Bruno sobrepasa la postura de Copérnico, pues el sistema del astrónomo polaco aún mantiene la esfera límite del universo (la esfera de las estrellas fijas), así como la existencia de un único sol. Giordano Bruno elimina las esferas del universo, otorgando a los astros movimiento anímico propio. Retoma el sistema solar copernicano, pero lo multiplica infinitamente, señalando que todas las estrellas del firmamento son otros múltiples soles iguales

35. «Mientras que Bruno identifica a la materia infinita y animada como el objeto de la coincidencia, el Cusano identifica a Dios como el objeto de la coincidencia. [...] mientras 'Dios' significa el universo mismo en Bruno, esta palabra significa una entidad trascendente para el Cusano». Catana, L.: *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 140-141.

36. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 275 (p. 137).

37. *Ibidem*, p. 271 (pp. 135-136).

al nuestro, con sus planetas girando alrededor, habitando la infinitud del espacio. Lo relevante para nuestro tema es que esta cosmovisión tiene por sustento el principio de la coincidencia de los contrarios.

Los soles son calientes, son de fuego y brillan. Los vemos porque son más grandes que los planetas, los cuales son otras múltiples tierras similares a las nuestras, compuestas principalmente de agua, éstas son cuerpos fríos y opacos. Bruno explica la necesidad de la existencia de innumerables soles (estrellas) advirtiéndole que, en un espacio infinito, un único sol no bastaría para transmitir la luz y el calor vital. Por ello, en el espacio infinito existen diversidad de sistemas planetarios donde los cuerpos ígneos (soles) ocupan el centro, pues las tierras, que son frías, “dependen” de su calor para su conservación.

[...] son de por sí brillantes y calientes aquellos en cuya composición predomina el fuego; que los otros brillan por participación, son de por sí fríos y oscuros y en su composición predomina el agua, y que de esta diversidad y oposición dependen el orden, la simetría, la conexión, la paz, la concordia, la integración, la vida. De suerte que los mundos están compuestos por contrario y ciertos contrarios, como tierras y aguas, viven y crecen gracias a los otros, como soles y fuegos. Esto, según creo, es lo que quiso expresar aquel sabio el cual dijo que Dios produce la paz en los más altos contrarios, y aquel otro que sostuvo que el todo se mantiene unido por la lucha de los concordantes y por el amor de los antagonistas.<sup>38</sup>

38. Bruno, G.: *Infinito*, BOEUC IV 239 (pp. 181-182). Montano señala que el primer sabio evocado es Heráclito y el segundo es Empédocles. Cfr. Montano, A.: *op. cit.*, p. 602. La tácita alusión a Heráclito podía hacer eco del fragmento 8: «Lo que se opone es concorde y de los discordantes [se forma] la más bella armonía»; y quizá del 67: «El Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos [...]». Ahora bien, M. A. Granada indica que la primera evocación es una referencia al pasaje bíblico Job 25, 1-2: «Dios es poderoso y temible; él establece la paz en el cielo», y la segunda una alusión a Heráclito. Cfr. Bruno, G.: *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. Miguel Ángel Granada, Madrid: Alianza, 1993, en Introducción, p. 52, nota 117. No concuerdo con Granada en que el segundo sabio aluda a Heráclito, ya que el filósofo de Éfeso no habla propiamente de discordia entre lo semejante, sino entre lo desemejante. Considero que Bruno refiere a Empédocles, a la función de las fuerzas de Amor y Odio, como podría ser lo expresado en el fragmento 21: «[...] En el Rencor todo es de formas diferentes y separadas, pero en el Amor todo confluye y se desea mutuamente. De ellos procede todo lo que fue, es y será en el futuro [...]» (DK 31 B 21). Kirk, G.S., Raven, J. E., Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 2008. Sin embargo, Granada parece acertar respecto del primer sabio evocado. Si bien el contenido del texto bíblico nos haría dudar de ello, la alusión conecta directamente con un pasaje de otra obra bruniana anterior: *La cena de las cenizas*, como el mismo Granada refiere. En *La Cena* Bruno menciona y muestra su empatía con el libro de Job, y lo relaciona con temas de su cosmología, concretamente con la armonía entre soles y tierras: Cfr. Bruno, G., *Cena*, BOEUC II 197-199 (p. 136). Edición crítica: *Le souper des cendres*, trad. Yves Hersant, Vol. II. París: Belles Lettres, 1994. Versión en castellano: *La cena de las cenizas*, Traducción, prólogo y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid: Alianza, 1987.

El universo se concibe como un todo orgánico y vivo. Y es aquí, en la cosmología bruniana, donde puede encontrarse uno de los principales ejemplos de la armonía de los contrarios de corte heraclíteo: la *oposición* (tierras-opacas-fías/soles-brillantes-calientes) genera *concordia*, ya que las tierras giran en torno a los soles porque eso las mantiene vivas y, recíprocamente, los soles dependen de la frialdad de las tierras que giran a su alrededor para *equilibrar* su calor, es decir, conservarse y asegurar su subsistencia.

Ante este escenario orgánico, Bruno plantea la habitabilidad de los astros, que descansa también en el hecho de no estar compuestos por un elemento único (el éter aristotélico), sino presentar diversidad de elementos y componentes: «no debéis imaginar que dichos mundos sean cuerpos de partes semejantes, porque no serían mundos, sino masas vacías, inútiles y estériles».<sup>39</sup> Es decir que los cuerpos celestes por su diversidad de componentes, presentan formaciones naturales variadas (mares, valles, montañas, ríos, etc.),<sup>40</sup> lo que genera y mantiene la vida dentro de ellos.

Es necesario, pues, por fin, que los dos fundamentos de las dos primeras cualidades activas contrarias sean igualmente constantes [...] y además que, así como este astro en el cual nos hallamos es de por sí frío y oscuro y en nada participa del calor y la luz si no en cuanto es calentado por el sol, así aquél sea de por sí caliente y luminoso y en nada participe del frío y la opacidad sino en cuanto es enfriado por los cuerpos circundantes y tiene en sí partes de agua, como la tierra tiene partes de fuego. Y, sin embargo, así como en este cuerpo frigidísimo, y ante todo frío y opaco, hay animales que viven por el calor y la luz del sol, así en aquél muy cálido y brillante los hay que subsisten por la refrigeración de los fríos circundantes [...].<sup>41</sup>

Con la concepción bruniana de la actividad del universo a gran escala se pone de manifiesto en qué sentido la diversidad y la oposición generan movimiento, transformación, devenir, en fin, vida, aquello que hace al universo ser lo que es: uno mismo con diversidad y oposición de elementos.<sup>42</sup> En el plano amplio y global, la conexión profunda que existe entre las partes opuestas se traduce en infinita interacción creadora que tiene su origen en un mismo principio fecundo. Y en línea con el filósofo de Éfeso, se

39. Bruno, G.: *Infinito*, BOEUC IV 193 (p. 154).

40. Cfr. *Ibidem*, 215 (p. 167).

41. *Ibidem*, 199 (p. 158).

42. Cfr. Montano, A.: *op. cit.*, p. 603.

afirma que «[...] el principio debe poder contener en sí todos los contrarios y todos debe poderlos producir para realizar la concordia en la discordia».<sup>43</sup>

Ahora puede notarse la visión *compleja* (unidad que implica diversidad) de ambos filósofos. Ni Heráclito ni Bruno eliminan ni acallan la evidencia de la oposición sino, por el contrario, ratifican y afirman la existencia del contraste, de la disparidad, pues es justamente ello lo que lleva a exaltar su unidad y concordia. Se comprende entonces que «la armonía, en efecto, no es identidad ni supresión de la contrariedad»,<sup>44</sup> como ocurre con la vida que generan, procuran y mantienen las fuerzas brunianas opuestas de calor y frío, en los soles y tierras, como seres contrarios de fuego y agua. Los opuestos, aun en los extremos de la contrariedad, existen en relación armónica.

La apuesta de los dos filósofos es mirar ambas esferas de lo real: tanto la contrariedad y oposición como la armonía y la unidad. Es decir, afirmar la existencia efectiva de los extremos al mismo tiempo que se advierten no como escindidos, sino vinculados, interconectados y co-implicados.

Ahora bien, nuestro modo de conocer, de aproximación a la realidad, lo hacemos a través de la distinción, la separación, el discernimiento. Y esto es conveniente porque así hacemos asequible, *digerible*, la mixtura que *ipso facto* se nos presenta ante lo real. Discernir, esto es, distanciar ambos extremos, permite conocer, en cuanto que, como advierte J. A. Sala, el conocimiento como propio, descansa en el hecho de que el sujeto ante los polos otorga un valor (que vale) a uno de los extremos y niega valor (o bien, otorga un valor que no vale) al otro, es decir, al contrario. Este autor advierte que «sin una estimación de valor no hay conocimiento humano posible»,<sup>45</sup> pues el sujeto se mueve otorgando (o no) valor a uno de los dos extremos.<sup>46</sup>

En la búsqueda del conocimiento nuestra mente se ciñe a la unipolaridad, separa y demarca (dando valor): “A o B”, pero no “A y B” (uno o

43. *Ibidem*, p. 605.

44. *Ídem*.

45. Sala, J. A.: *op. cit.*, p. 34.

46. *Ibidem*, p. 15. He reducido aquí a su mínima expresión la propuesta de Sala sobre lo que él denomina la gramática del valer que, parafraseando al mismo autor, es la inversión (por su valor contrario) a la gramática del ser. Esta propuesta tiene raíces en la lógica simbólica que considera los valores 1 y 0, donde 1 representa el valor verdadero y 0 el valor falso o negación. Sin embargo, Sala va mucho más allá para proponer que en el conocimiento (en nuestra búsqueda de lo desconocido), el otorgamiento de valor 0 debe comprenderse como «[...] un movimiento del sujeto que a la par que afirma la ausencia de valor, lo mueve en busca del valor ausente». *Ibidem*, p. 66. El otorgamiento de valor le muestra al sujeto su preferencia por una de las opciones o extremos de la diferencia presentada, pues el sujeto se coloca en uno de los dos lados de la misma. Así, cuando el sujeto afirma que ha encontrado un valor, con esa misma afirmación indica su propia atribución de valor (el lado o el extremo en que se ha colocado). En este sentido, la gramática del valer es un intento por comprender «la naturaleza humana como buscadora de valores» (*Ibidem*, p. 36), y el conocimiento es «[...]»

múltiple, pero no uno y múltiple, por ejemplo). En este sentido, es interesante vislumbrar que, en el fondo de la visión heraclítea y bruniana, radica una propuesta respecto de ampliar nuestro modo de conocer, para apostar por una mirada integral que, sin suprimir nuestra lógica, incorpore una visión global que integre y *legitime* ambos extremos. Esta idea se deja ver en la siguiente expresión bruniana:

[...] así como la belleza de un edificio no se manifiesta a quien percibe una mínima parte del mismo, cual una piedra, un cemento pegado, una media pared, sino sobre todo a quien puede ver el todo y tiene la facultad de comparar las partes entre sí.<sup>47</sup>

Es una perspectiva que busca que nuestra aproximación racional al mundo se asemeje al modo de ser de la naturaleza, con la finalidad de conseguir una representación más ajustada a su ser real. Y es en ese sentido que tanto Heráclito como Bruno afirman la existencia de la diferencia de los contrarios (lo que admite la lógica tradicional), al tiempo que advierten su armonía y coincidencia (la mirada compleja o integral). Desde el punto de vista propiamente del pensamiento complejo, declara Morin que no se trata de renunciar a la lógica,<sup>48</sup> sino de comprender que por sí misma, la

*aprender a tratar* con lo desconocido, sin que por ello pierda ese carácter de desconocido. A ese quehacer humano en que consiste el *aprender a tratar* le pertenece inmanentemente el valorar, estimar o apreciar. [...] Por lo tanto [...] sin estimación no habrá conocimiento alguno y allí donde encuentre conocimiento habrá inherentemente una apreciación realizada». *Ibidem*, p. 61. (Las cursivas son mías). Más adelante expondré en qué sentido la perspectiva de Sala puede ayudar a comprender la concepción compleja de Heráclito y Bruno, en el conocimiento de la realidad natural.

47. Bruno, G.: *De Infinito*, BOEUC IV 41 (pp. 72-73).

48. «El uso de la lógica es necesaria para la inteligibilidad, la supresión de la lógica es necesaria para la inteligencia». Morin, E.: *El Método IV. Las ideas*, p. 212, citado en: Fernández, G.: *op. cit.*, p. 30. De hecho, con el planteamiento de la *coincidencia oppositorum* Nicolás de Cusa advirtió la limitación e insuficiencia de la lógica aristotélica (de la no-contradicción) en lo que respecta a la consideración del ser que es infinito. La lógica de la coincidencia de los contrarios afirma la posibilidad real de que un ser (el ser infinito) sea por sí mismo ambos extremos en la línea de oposiciones. Cfr. Nicolás de Cusa: *Docta Ignorancia*, I, c. IV. Ello, como expresa el Cusano, trasciende la lógica aristotélica, la cual conoce por distinción y oposición de objetos entre sí, lo que no tiene cabida en el conocimiento del infinito: «Este filósofo [Aristóteles] creyó firmemente que la afirmación contradice a la negación, y que ambas no pueden ser dichas a la vez de la misma cosa. Dijo esto por medio de la razón que concluye así que es verdadero. [...] Lo que él llama primer principio no es suficiente para mostrar el camino de la verdad, la cual es contemplada por la mente por encima de la razón». Nicolás de Cusa, *El No-otro*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico No. 180, 2005, (§88). Si bien la advertencia cusana está centrada en el planteamiento en torno a la distancia ontológica entre el ser finito y el ser infinito (Dios), el llamamiento por un cambio de lógica (y ontología) que otorgue reconocimiento a la unidad de la contrariedad, ya está señalada en Nicolás de Cusa.

lógica escinde. La comprensión compleja, por su parte, sin dejar de discernir, a la vez, *íntegra*. Y es precisamente ante estos órdenes heraclíticos que Sala expresa: «con Heráclito aprendí y encontré la certeza de que ambos valores contrarios valen». <sup>49</sup> Pues si el sujeto cognoscente, bajo el proceso del conocimiento otorga valor ya a uno ya a otro de los extremos, es posible también que, a pesar de la distancia que separa a los contrarios, el sujeto pueda dar valor (que vale) a ambos extremos, ya que «[...] siempre será posible desplegar una comprensión valiosa desde el valor contrario [...]». <sup>50</sup> Es esto lo que se intentará exponer en el siguiente apartado, la comprensión compleja que integra ambos opuestos, a la par que afirma su condición de extremos. Es, como se ha revisado, la propuesta filosófica heraclítica y bruniana, al respecto de la naturaleza.

### 3. La naturaleza como una y múltiple

La propuesta sobre el conocimiento del mundo natural que no sólo reconoce la validez de la oposición sino que, simultáneamente, ratifica su unidad, en realidad puede resultarnos paradójica. Pues es cierto que, como señala A. C. Montes, el enfrentamiento o antagonismo parecen «[...] conducir, de manera natural, a la situación contraria, la de la no unificación de los factores que tan acremente luchan entre sí». <sup>51</sup> Es decir que, si de hecho existe la oposición, parece “necio”, o bien resulta “chocante” a la razón afirmar no sólo su unidad y concordancia, sino admitir por válidas y efectivas ambas posiciones.

Se trata de una propuesta de un cambio realizable en nuestro modo de aproximarnos a lo real. Una propuesta que se centra en procurar un *movimiento* que, desde nuestra razón, puede realizarse para que integremos a la vez que distinguimos: ver lo uno y ver lo múltiple, reconociendo, asimismo, que lo uno puede, al mismo tiempo, ser múltiple. <sup>52</sup> Es el discurso de Heráclito y de Giordano Bruno, al comprender a la naturaleza como “una totalidad”, es decir, como *una* al tiempo que es *múltiple* y, (simultáneamente), como múltiple al tiempo que es una. Así leemos en el

49. Sala, J. A., *op. cit.*, p. 14.

50. *Ibidem*, p. 230.

51. Montes, A. C.: *Repensar a Heráclito*, Madrid: Trotta, 2011, p. 60.

52. Cfr. Morin, E.: *op.cit.*, p. 15.

fragmento 10: «Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: *de todo uno y de uno todo*». <sup>53</sup>

La gramática del valer de Sala puede muy bien apoyarnos aquí. Seguiremos el mismo paradigma que él propone para mirar (con nuestra razón) los dos extremos como valores que valen: la multiplicidad y la unidad. Ambos extremos están integrados en la sentencia *de todo uno y de uno todo*, que (siendo extremos) se muestran concordantes (como se vislumbra en el uso de la conjunción), simbolizando también toda esa diversidad existente de pares de opuestos.

Sala propone que esta sentencia del fragmento podemos pensarla imaginando un péndulo. Los extremos posibles hacia los cuales puede desplazarse el péndulo son, por un lado: ‘todo’ o ‘todas las cosas’ y, por el otro: ‘uno’, o ‘la unidad’. El péndulo, que simboliza nuestra razón, se moverá de un extremo a otro y así, junto con el movimiento del péndulo, es decir, *con nuestra razón en movimiento* y sin dejar de ver a los extremos como tales, ambos se integrarán con el desplazamiento pendular. El movimiento de nuestra razón quedará descrito del siguiente modo:

[...] la bola atada por un fino cordel se moverá desde el extremo “todas las cosas” hacia el extremo “uno”, y este movimiento quedará expresado como “todas las cosas “uno””. El movimiento contrario se iniciará tras alcanzar el extremo “uno”. En él, la bola del péndulo ha encontrado un límite que no puede traspasar, de hecho, por unos instantes se detendrá para comenzar el movimiento inverso expresado como “uno \_\_\_ todas las cosas”. De este modo comprendo el espacio abierto entre los extremos del péndulo como un espacio de comprensión, en el cual queda abarcado (luego comprendido) el movimiento que transcurre entre ambos extremos. [...] comenzará el movimiento inverso, que se dirigirá a comprender todas las cosas como “una”, todas abarcadas por una única unidad. Toda cosa que cupiera situar en el espacio intermedio del recorrido quedaría determinada por su referencia a ambos contrarios: algo similar y, a la vez, perteneciendo al uno, esa unidad que abarca todas las cosas.<sup>54</sup>

La figura del péndulo es muy acertada porque nos deja ver que si pensamos en movimiento, es decir, de extremo a extremo (en integración), nuestro pensamiento no se “fija”, es decir, no se queda inmóvil en uno de los polos y, por lo tanto, no escinde (mentalmente) lo que está ligado (en lo real), por el propio movimiento natural. La paralización en uno de los extremos imposibilita —o limita— la opción de la panorámica global, de la mirada compleja que integra. Pues complejo es el «[...] pensamiento que delimita sin reducir ni desligar»,<sup>55</sup> lo cual (sólo) es posible comprendiendo

53. DK 22 B 10.

54. Sala, J. A.: *op. cit.*, pp. 231 y 232. He incluido una línea explícita \_\_\_ para señalar el espacio que menciona el autor.

55. Fernández, G., *op. cit.*, p. 27.

a los extremos como extremos y con nuestra razón en movimiento. Es así como se asimila a la naturaleza: que es permanencia y devenir.

Heráclito y Bruno nos representan así al mundo natural y también nuestro conocimiento. Nuestra razón puede moverse desde los dos extremos para descubrir la multiplicidad implicada en la unidad (*del todo uno*) y la unidad que implica multiplicidad (*y de uno todo*), recorriendo el mismo camino de la naturaleza. Bruno así lo expresa:

Además de esto, quiero que sepáis otros extremos de esta ciencia importantísima y de este solidísimo fundamento de las verdades y de los secretos de la naturaleza. En primer lugar, pues, quiero que notéis que es una y la misma la escala por la cual la naturaleza desciende a la producción de las cosas y [aquella] por la que el intelecto asciende al conocimiento de ellas; y que así la una [la naturaleza] como el otro [el intelecto] [partiendo] de la unidad llegan a la unidad, pasando por la multitud de intermediarios.<sup>56</sup>

Bruno pone de manifiesto que es la misma diversidad, esa de los intermediarios, la de las cosas múltiples, la del movimiento, de la vicisitud y del tiempo, aquello que (implícitamente) permite conocer la unidad, lo estable, lo eterno, lo permanente, lo coincidente, si penetramos de tal modo para no dejar de considerar el doble aspecto de las cosas. Retomando la idea del péndulo de Sala, en Bruno podríamos decir que en el principio (en un extremo del péndulo) las cosas son una unidad originaria en lo Uno. Conforme se da el movimiento del péndulo, es decir, del principio, se produce la transformación natural y con ello la multiplicidad, la contradicción, lo variable, el mundo en toda su diversidad: el otro extremo. Así, el punto de llegada conserva en sí al punto de partida, y lo mismo con el movimiento de regreso. En este sentido, tal como es el camino de la naturaleza, será el camino del conocimiento: partiendo de lo uno, se llega a lo uno, pero atravesando toda la multiplicidad. Por ello advierte Védrine que en Bruno «[...] el problema del uno y de lo múltiple parece reducirse a una búsqueda metodológica pero se descubre rápidamente que expresa la ley fundamental del ser».<sup>57</sup>

Y es que el mundo, con sus innumerables especies, no es una diversidad de objetos ajenos entre sí, sino un mismo *Uno*, pues en la multiplicidad existe un vínculo entre todas las cosas que la componen: todas

56. Bruno, G.: *Causa*, BOEUC III 291 (p. 145).

57. Védrine, H.: *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 264.

proviene de una misma raíz y son, de suyo, un mismo principio. Es este el planteamiento de origen heraclíteo:

Heráclito no concibió una unidad que permaneciera al margen de la multiplicidad, sino una <unidad-multiplicidad> donde ambos elementos son indispensables e insolubles, pues no sólo se refuerzan uno al otro, sino que incluso *permanecen* uno en otro, ya que nunca encontramos una multiplicidad pura sin ninguna presencia de la unidad y viceversa. Se trata, en definitiva, de una unidad que no se puede entender sin la multiplicidad [...].<sup>58</sup>

A la luz de este contexto, es decir, mostrar que el mundo natural es un cosmos integrado, no escindido, sino una realidad “uniplural”,<sup>59</sup> se ha intentado señalar la “invitación” que subyace en la filosofía heraclíteo y en la de Bruno que la recoge. La propuesta es buscar vislumbrar, en todas sus dimensiones, el mundo en el que habitamos y que lo hagamos a través de la *asimilación* de nuestra razón al modo de ser de la naturaleza. De hecho, para Bruno, “filosofía” es equivalente al conocimiento de la naturaleza y los verdaderos filósofos son aquellos que hacen de la naturaleza la ley para la razón y no la razón ley para la naturaleza.<sup>60</sup> Sea éste, acaso, también el sentido del fragmento 112: «Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola».<sup>61</sup> Mismo espíritu filosófico que comparten Heráclito y Bruno: un intento de enfrentarse, sin escisiones, a comprender la naturaleza en su propiedad más íntima, aquella que la hace ser, a la vez, una y múltiple.

## Bibliografía

Bruno, G.: *Œuvres complètes: Le souper des cendres*, trad. Yves Hersant, Vol. II, París: Belles Lettres, 1994; *De la cause, du principe et de l'un*, trad. Luc Hersant, Vol. III, París: Belles Lettres, 1996; *De l'infini, de l'univers et des mondes*, trad. Jean-Pierre Cavaillé, Vol. IV, París: Belles Lettres, 2006.

Traducción al castellano:

\_\_\_\_\_: *De la causa, principio y uno*, trad. Ángel Vasallo, Buenos Aires: Losada, 1941.

\_\_\_\_\_: *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. Miguel Ángel

58. Fernández, G.: *op. cit.*, p. 34.

59. Cfr. Cappelletti, A.: en Introducción a Bruno, G.: *Sobre el infinito universo y los mundos*, p. 37.

60. Cfr. Montano, A.: *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Marigliano: LER, 2013, p. 35

61. DK 22 B 10.

Granada, Madrid: Alianza, 1993.

\_\_\_\_\_: *La cena de las cenizas*. Traducción, prólogo y notas de Miguel Ángel Granada, Madrid: Alianza, 1987.

\_\_\_\_\_: *Sobre el infinito universo y los mundos*. Traducción, prólogo y notas de Ángel Cappelletti, Buenos Aires: Aguilar, 1972.

Catana, L.: *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2005.

Cicuttini, L.: *Giordano Bruno*. Milán: Vita e Pensiero, 1950.

Diels, H. A. y Kranz, W.: *Die Fragmente Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

Fernández, G.: *Heráclito. Naturaleza y complejidad*. Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés, 2010.

Gatti, H.: *Essays on Giordano Bruno*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

Kirk, G.S., Raven, J. E., Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 2008.

Mondolfo, R.: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, D.F.: Siglo XXI, 1966.

Montano, A.: «Bruno ed Eraclito» en (ed.) Lapini, W., Malusa, L., Mauro, L.: *Gli Antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Marco Battegazzo*, vol. II. Genova: Brigati, 2009, pp. 595-615.

\_\_\_\_\_: *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Marigliano (Napoli): LER, 2013.

Montes, A. C.: *Repensar a Heráclito*, Madrid: Trotta, 2011.

Morin, E.: *Introducción al pensamiento complejo*, trad. Marcelo Pakman, Barcelona: Gedisa, 1998.

Nicolás de Cusa: *Diálogos del idiota, El Possest, La cumbre de la teoría*, trad. A. L. González, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 19, Pamplona: Eunsa, 2008.

\_\_\_\_\_: *El No-otro*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico No. 180, 2005.

Sala, J. A.: *Desde el punto de vista de la estimación. (Buscando las razones de valer de lo que vale... y a quien le valen)*. España: Editorial Círculo Rojo, 2012.

Soto, M. J.: *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. No. 47, 1997.

Spengler, O.: *Heráclito. Estudio sobre el pensamiento energético fundamental de su filosofía*, trad. Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.

Védrine, H.: *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

Zeller, E., y Mondolfo, R.: *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, trad. Domenico Musti. Parte I, Vol. IV, Firenze: La Nuova Italia, 1968.

Zeller, E.: *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Routledge 2001.



# ORTEGA Y KUHN: FILOSOFÍAS PARALELAS EN BASE A SUS FUENTES

## ORTEGA AND KUHN: PARALLEL PHILOSOPHIES ON THEIR SOURCES

Rodolfo Gutiérrez Simón<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 16-7-2015

Aceptado: 5-3-2015

---

**Resumen:** El presente estudio trata de mostrar los profundos paralelismos que existen entre las obras de Ortega y las de Kuhn, con especial énfasis en el ámbito de la historia y la historia de la ciencia. Además, se propondrán hipótesis en torno a la causa de dichos paralelismos, atendiendo sobre todo a la lectura común de William James y Max Weber; y a la influencia indirecta de Alexander Bain.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset; Kuhn; William James; creencias; historia de la ciencia.

**Abstract:** The aim of this paper is to show the similarity in Ortega's and Kuhn's works, specially related to History and History of Science. In addition, some hypotheses will be proposed on the cause for that similarity, focusing on the influence from William James and Max Weber, and the indirect influence from Alexander Bain too.

**Key words:** Ortega y Gasset; Kuhn; William James; beliefs; history of science.

1. (rodolfo.gutierrez@ucm.es) Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid (España), Facultad de Filosofía, bajo la dirección de José Luis Villacañas Berlanga y Antonio Rivera García, con la tesis Ortega y el pragmatismo norteamericano. Influencias y confluencias. Contrato predoctoral de personal investigador en formación en la Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento). Miembro del Consejo de Redacción de la Revista Hispanismo Filosófico, componente del GIPEL y colaborador de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Líneas de investigación: la filosofía de Ortega y Gasset; pragmatismo norteamericano y europeo; filosofía española e iberoamericana; historia de la filosofía. Algunas publicaciones recientes: "Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset", *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 69, 2016, pp. 109-123; "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de 'vocación'", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 31, 2015, pp. 115-139; "México en la mirada anglosajona: buscando al Humboldt integral", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 19, nº 1 (2016), pp. 243-250.

¡De tal modo son los siglos como climas favorables  
o adversos a determinadas simientes ideológicas!

J. Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa.*  
*¿Qué son los valores?*

## Introducción

Aunque considero que el pensamiento de José Ortega y Gasset tiene validez por sí mismo, es indudable que en el ámbito de la historia de la ciencia no le ha sido concedida la relevancia que pudo merecer. Tal preponderancia sí se le ha otorgado a otro pensador de reconocido prestigio y especializado estrictamente en dicha disciplina, Thomas Samuel Kuhn. A la luz de ello, me propongo mostrar en este artículo no sólo la clara semejanza entre la postura de ambos autores en lo referente a la historia de la ciencia como disciplina (aspecto fundamental de este texto), sino también dos tareas subsidiarias: mostrar el paralelismo que se produce entre ambas filosofías *en otros ámbitos* y sugerir posibles influencias comunes de raigambre pragmatista en su mayor parte. Con ello espero conseguir no sólo que se preste la atención debida a Ortega en el campo de la filosofía y la metodología de la ciencia, sino también allanar el camino a la hora de abrir nuevas líneas de investigación respecto a la filosofía del autor madrileño que presten atención a las fuentes no germánicas de su pensamiento.

### 1. Algunas aclaraciones iniciales

Pese a que el objetivo de este artículo es mostrar las claras convergencias entre la obra kuhniana y la orteguiana, es preciso antes explicitar que existen entre ambas diferencias muy evidentes. En primer lugar, es preciso señalar que Ortega y Kuhn se mueven en ámbitos biográficos y filosóficos distintos, siendo también diferentes sus objetivos. Así, el pensador estadounidense concentrará sus esfuerzos en la reflexión en torno a la ciencia, mientras que la filosofía de Ortega abarca todos los ámbitos del conocimiento y la vida humana. Visto desde la perspectiva del autor madrileño, esto supone una ventaja y una desventaja. El *pro* radica en

que, siendo un pensador sistemático<sup>2</sup>, aquellos puntos de su concepción en torno a la ciencia que no estén del todo claros pueden explicarse recurriendo a su pensamiento en torno al arte, la política u otros elementos; el *contra*, por su parte, es que esta amplitud de temas implica una menor profundización en los detalles. Así las cosas, Ortega sólo algunas veces (especialmente, y de manera muy peculiar, en su libro *En torno a Galileo*<sup>3</sup>, que inicialmente iba a llevar el más acertado título *Esquema de las crisis*) se referirá estrictamente a la historia de la ciencia, siendo ésta un caso particular en el ámbito más amplio de la historia en general<sup>4</sup>. A este respecto, puedo ya adelantar que el objetivo de dicho texto –*En torno a Galileo*– es analizar las creencias imperantes en la época del genial autor italiano, a qué creencias sustituían, etc.; es decir, exactamente el mismo propósito que sobre la época de Copérnico se propone explícitamente Kuhn en *La revolución copernicana*<sup>5</sup>. Sea como fuere, y volviendo a Ortega, en «Guillermo Dilthey y la idea de la vida»<sup>6</sup> se ve cómo el autor tiene una altitud de miras que rebasa la historia de la ciencia, aunque la incluye: la relaciona con la filosofía de la historia, formando parejas de una y otra disciplina. Tales parejas se irían sucediendo en el tiempo, puliendo lo que las anteriores dejaron tan alto como pudieron: Copérnico-Vico, Brahe-Boyle, Kepler-Voltaire, Galileo-Montesquieu...

Igualmente, me gustaría advertir que Kuhn trata de explicar cómo funciona efectivamente la ciencia; Ortega, en cambio, se sitúa en un plano no sólo descriptivo sino también normativo: su intención, en unas circunstancias como las de la España de la primera mitad del siglo XX, es partir de la situación real y modificarla; esto es, pretende que la situación deje de ser la que es (la que era) para convertirse en la que, a su juicio, debería ser. Baste en este sentido leer *El tema de nuestro tiempo*: cuando diferencia

2. Sobre la sistematicidad o no del pensamiento orteguiano se ha debatido en multitud de ocasiones. La mejor muestra de tal sistematicidad la podemos encontrar en «Estética en el tranvía», cuando afirma: «Como en belleza, así en ética» (Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*, Madrid: Taurus, 2004-2010, 10 vols., Tomo II, p. 181. En adelante, citaré a Ortega por estas obras completas como *OC*, indicando a continuación el tomo en romanos y la página en arábigos).

3. Puede leerse en *OC* VI, 367-506. Naturalmente, estoy exagerando: hay más lugares en los que Ortega se refiere explícitamente a la cuestión, como por ejemplo «Vicisitudes de las ciencias», *OC*, IV, 292 ss.

4. La historia es un tema decisivo en su reflexión. Si hubiera que restringirse a un único texto que, de manera esquemática, englobe los puntos cruciales de su doctrina al respecto, habrá que remitirse a *Historia como sistema*, *OC* VI, 45-81.

5. Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona: Ariel, 1996, pp. 27-28.

6. Concretamente, cf. *OC* VI, 234.

entre innovadores y conservadores en ciencia<sup>7</sup> se aprecia nítidamente que se considera a sí mismo como un innovador<sup>8</sup>.

Entre Kuhn y Ortega hay también otras diferencias. Aunque advertirlas no es el objetivo de este texto (todo lo contrario), me gustaría explicitar una, a fin de dotar a mi argumentación de fidelidad a las fuentes. Recurriré para ello al artículo de Ortega «Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)»<sup>9</sup>. Podemos ahí leer lo siguiente:

Dos usos de rango diferente tiene en la ciencia la metáfora. Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla.<sup>10</sup>

Es la última frase la que quizá más claramente muestra la diferencia a que me quiero referir, pues considero que, para Kuhn, el investigador no sólo abandona la antigua significación de algunos términos (no de todos) al recalar en un nuevo paradigma, sino que esto es *condición necesaria* para que la inconmensurabilidad tenga sentido. Aunque de pasada, más abajo ahondo en esta cuestión y sugiero alguna bibliografía<sup>11</sup>; pero creo que es pertinente esta explicitación en el cuerpo del texto.

Debo añadir también que aquí voy a mostrar no sólo el paralelismo entre los dos autores, sino que voy a sugerir que el mismo se produce en base a una común comprensión de la noción de *creencia*; sin embargo, podrían indicarse muchas otras causas para dicho paralelismo. En especial, ambos autores tienen una deuda (en ambos casos reconocida) con Max

7. OC, III, 562.

8. Curiosamente, se podría realizar una lectura orteguiana de la *biografía* de Kuhn: el autor estadounidense habría intentado cumplir su vocación, pues siguió estudiando física, aunque ya no le apasionase, por ayudar en la II Guerra Mundial (cf. Pardo, C. G.: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pp. 14-16).

9. OC II, 505 ss.

10. OC II, 506.

11. Cf. *infra*, nota 31.

Weber; y también, por ejemplo, con Cassirer<sup>12</sup>. Sobre este punto debo indicar algo que no puedo demostrar, pero que me parece plausible: aunque es obvio que Ortega no leyó a Kuhn (pues murió en 1955, y el primer texto del norteamericano que le podría haber interesado, y de hecho le hubiera encantado, *La revolución copernicana*, es de 1957), no me parece imposible, ni siquiera improbable, que Kuhn sí leyese a Ortega. Éste fue un autor traducido al inglés y muy difundido en Estados Unidos. A este respecto destaca, al igual que en otros ámbitos, la presencia de *La rebelión de las masas*; sin embargo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que *Historia como sistema* apareció primero en lengua inglesa, en 1935 (época de máxima presencia de Ortega en la filosofía contemporánea), justamente en un libro-homenaje a la obra de Cassirer. No hay prueba alguna, insisto, de que Kuhn leyera al filósofo español, pero éste no era en el ámbito anglosajón ningún desconocido. Más abajo, no obstante, se plantean otras posibles causas de la semejanza entre sus planteamientos, que serán lo que aquí nos preocupará más.

Igualmente, me gustaría destacar otro paralelismo en el que no profundizaré aquí, pero que me parece de magnífica importancia y que espero explotar en otro lugar: para Kuhn, después de una revolución<sup>13</sup> se produce, de manera más o menos darwinista, una especiación (mejor diríamos una *especialización*) en las ciencias: donde había una disciplina pasa a haber una ramificación de sub-disciplinas que, con el tiempo, adquirirán su propio peso. Curiosamente, Ortega verá en *La rebelión de las masas* que esta creciente especialización lleva a un grave problema sociológico: crece el número de individuos muy especializados en un restringido campo de la ciencia (lo cual no es malo de por sí) que, por ser expertos en su terreno, pasan a considerarse expertos en *todos* los aspectos de la vida humana (lo

12. La influencia de Max Weber en Ortega me parece reclamar un verdadero estudio a fondo: excede los límites que el propio Ortega explicita en «La interpretación bélica de la historia», *OC II*, 633 ss. Por citar sólo algunos pasajes bien conocidos, se podrían rastrear huellas weberianas en «Notas del vago estío», *OC II*, 531-565 (especialmente en p. 549) o en *España invertebrada* (*OC III*, 441 ss.). Respecto a la presencia de Weber en Kuhn, cf. «Las ciencias naturales y las humanas», en Kuhn, T. S.: *El camino desde la estructura, Ensayos filosóficos 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 257, donde se explicita también su deuda con Cassirer; o Mayoral de Lucas, J. V.: «Las Conferencias Lowell de Kuhn: un estudio crítico», en *Theoria* 78, 2013, pp. 459-76.

13. Me permito aquí cierta laxitud, no pormenorizando sobre el concepto kuhniano de *revolución científica*; sin embargo, no le falta razón a Andrés Rivadulla cuando señala que «Las propiedades características del concepto de *revolución científica* [en Kuhn] son naturalmente difusas» (Rivadulla, A.: *Revoluciones en física*, Madrid: Trotta, 2003, p. 14).

cual sí es grave). A esto lo denominaré «la barbarie del especialismo»<sup>14</sup>. Curiosamente, para Kuhn la especialización extrema, si se me permite decirlo así, también es un precio que hay que pagar por tener herramientas cognitivas cada vez más potentes<sup>15</sup>. Sea como fuere, y como ya he adelantado, este aspecto de mi investigación está aún en sus inicios.

Por último, quiero también indicar un paralelismo que habrá de ser investigado entre estos autores: ambos se apoyan en teorías biológicas más o menos comunes para tratar de explicar su postura. Kuhn se preguntará en cierto momento lo siguiente: «¿Son las criaturas las que se adaptan al mundo o el mundo en que se adapta a las criaturas?»<sup>16</sup>, concluyendo que ambos, nichos y criaturas, evolucionan a la vez. Recuerda esto a las teorías que Ortega considera pertinentes y que le llevan a afirmar, en sintonía con la tesis kuhniana que acabo de señalar, que el medio no es sólo el correlato del cuerpo biológico, sino un órgano del mismo: el de la excitación<sup>17</sup>; lo cual no es difícil vincular con la célebre expresión «Yo soy yo y mi circunstancia»<sup>18</sup>. Y así podríamos seguir largo rato: ambos autores son anti-progresistas en el sentido de que no suponen una teleología en el desarrollo histórico de la ciencia<sup>19</sup>; comparten el papel fundamental de la narración si se trata de atender a la historia<sup>20</sup>; entienden de forma similar la transformación del sujeto de la ciencia (que ha pasado de ser una mente puramente lógica a «un ser humano con sus dimensiones racionales, irracionales y emotivas, -que entran en juego inevitablemente en el manejo de los problemas científicos—...»<sup>21</sup>), etc. Debo añadir que los pocos estudios serios que hasta ahora se han llevado a cabo para comparar a los dos autores que estoy considerando se han quedado, a mi parecer, muy cortos,

14. Cf. *La rebelión de las masas*, capítulo XII: «La barbarie del especialismo» (OC IV, 441 ss.). Hay que advertir que esta idea aparece en más ocasiones –se la llame o no por tal nombre– en la obra de Ortega (cf. «Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer», OC III, 401).

15. Cf. Kuhn, T. S.: «El camino desde la estructura», op. cit., pp. 121-122.

16. Kuhn, T. S.: «El camino desde la estructura», op. cit., p. 127.

17. OC III, 730.

18. Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, en OC I, p. 757.

19. Sobre el anti-progresismo de Ortega, cf. Conill Sancho, J.: “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega”, en *Anuario Filosófico*, 44/2, 2011, pp. 253-275.

20. La razón histórica se entiende, precisamente, en relación con la narración. Muy resumidamente, puede consultarse: De Haro Honrubia, A.: “La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, Núm. 1, 2012, p. 220; respecto a Kuhn, él mismo lo señala: cf. Kuhn, T. S.: «El problema con la filosofía de la ciencia histórica», en *El camino desde la estructura*, op. cit., p. 139.

21. Pardo, C. G.: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 12.

señalando sólo los parecidos más obvios entre ambas filosofías<sup>22</sup>; o bien se han dedicado a estudios aplicados de conceptos de uno y otro, bien sea para analizar menciones a autores en revistas científicas<sup>23</sup> u orientados al estudio del autismo y los surfactantes<sup>24</sup>.

## 2. En torno a la historia de la ciencia. Sensibilidad y generaciones

Una vez hechas las advertencias previas, procede señalar que, para Ortega, la historia en general (y la historia de la ciencia en particular) se comprende como un proceso dinámico, en contra de las posturas adinámicas típicas de los filósofos racionalistas que le antecedieron y que habrían caído «en el error intelectualista que atribuye a la inteligencia una sustantividad e independencia que no tiene»<sup>25</sup>. A su modo de ver, el motor de la historia son las generaciones, esto es, los distintos grupos humanos cuyos miembros son contemporáneos, coetáneos (nacidos en torno a una horquilla de quince años) y con algún tipo de contacto vital<sup>26</sup>. Además de estas características, o precisamente por ellas, se producirá en los individuos que forman parte de una misma generación una similar *sensibilidad*, aspecto central en este trabajo. Por *sensibilidad* debemos entender, dicho de manera muy breve, no sólo cierta afinidad por unas u otras corrientes políticas, artísticas o científicas, sino también la consideración común de aquello a lo que se presta atención (consciente o inconscientemente) y

22. Por ejemplo, puede verse Álvarez, J. R.: “Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Nº 6, 2003, pp. 101-118. Aunque sólo menciona a Kuhn de pasada, es también muy enriquecedor el texto siguiente: Miquel, M.: “Filosofía de la ciencia en Ortega y Gasset. Ciencias naturales y humanas: hacia una demarcación”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, 1992, pp. 127-151 (mención a Kuhn: p. 135). También se ha investigado el uso de la metáfora en los dos autores que estoy considerando: Checa, J. M.: «La metáfora en Ortega y en Kuhn», en Lasaga, L., Navarro, J. M. y San Martín, J. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007. Comunicación en formato CD-ROM.

23. Cf. Bornmann, L., de Moya Anegón, F. y Leydesdorff, L.: “Do Scientific Advancements Lean on the Shoulders of Giants? A Bibliometric Investigation of the Ortega Hypothesis”, en *PLoS ONE*, October 2010, Volume 5, Issue 10, pp. 1-6.

24. Bailón-Moreno, R. et alii: “The pulsing structure of science: Ortega y Gasset, Saint Matthew, fractality and transfractality”, en *Scientometrics*, Vol. 71, No. 1, 2007, pp. 3-24.

25. *OC VI*, 369.

26. En este sentido, Ortega admite la posibilidad (para él futura, efectiva hoy) de que en distintos periodos históricos sean parte de una misma generación personas nacidas en distintos lugares: la globalización del tiempo presente permite que cualquier ciudadano europeo entre hoy en contacto con un coetáneo, por ejemplo, japonés, pudiendo formar ambos parte de una misma generación; en la España de 1930, en cambio, este contacto intercultural dificultaba enormemente que los miembros de una misma generación fueran de lugares muy alejados.

aquello que, en cambio, pasa desapercibido. Tal sensibilidad sería, entonces, la que nos diferencia del hombre primitivo, ya que nos hace variar la interpretación que hacemos de unos hechos que son los mismos:

Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental: la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos.<sup>27</sup>

Y a ello añadirá, en las ya centenarias *Meditaciones del Quijote*, que «...la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión».<sup>28</sup> Fácilmente advertimos aquí que el concepto de *sensibilidad* que Ortega maneja en relación con las sociedades en general guarda cierto vínculo con el *paradigma*, *esquema conceptual* o la *matriz disciplinaria*<sup>29</sup> que Kuhn pone en relación con esos grupos, más restringidos, que son las comunidades de científicos: el paradigma<sup>30</sup> imperante determina lo que los científicos adscritos a él “ven” o “no ven”<sup>31</sup>.

Pero volvamos a Ortega. Desde su punto de vista, en cualquier momento conviven (dicho sea de una forma muy general) en un mismo espacio cuatro generaciones: la de los niños (0-15 años de edad), la de los jóvenes

27. *OCI*, 386.

28. *OCI*, 792.

29. Kuhn maneja estos tres conceptos para remitirse a la misma idea, intentando superar con unos las críticas o deficiencias de los otros. Así, hablará de *paradigma*, como es bien conocido, en *La estructura de las revoluciones científicas*; se referirá al *esquema conceptual* tanto en *La revolución copernicana* como en *El camino desde la estructura*; y empleará la noción de *matriz disciplinaria*, fundamentalmente, en *La tensión esencial* y en el *Postscriptum* de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas*.

30. Es bien conocida la controversia que generó el empleo, por parte de Kuhn, del concepto de *paradigma*; para un rastreo histórico en torno a esta noción, que Kuhn no habría llevado a cabo, cf. Santibáñez Yáñez, C.: “Ciencia, incommensurabilidad y reglas: crítica a Thomas Kuhn”, en *Revista de Filosofía*, Volumen 64, 2008, pp. 163-167.

31. Sobre este punto quiero explicitar algo que, en algunas ocasiones, se malinterpreta. Para Kuhn, el científico en tanto que tal no ve una cosa X como A o como B, pudiendo alternar entre ambas “visiones”; no hay para él (para el científico) una autoridad que le diga que X es en realidad A o B (cf. Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE 2006, capítulo X). Aunque con esto se entra en problemas que exceden el interés de este artículo, debo añadir que en torno a este asunto se han de considerar dos aspectos de la teoría kuhniana que están en relación entre sí: el problema referente a la traducción y la interpretación, por una parte (respecto a lo cual recomiendo la lectura de Fernández Moreno, L.: “La noción de incommensurabilidad en Kuhn”, en *Llull*, vol. 18, 1995, pp. 441-456); y la cuestión en torno a la reversibilidad de la conversión desde un paradigma a otro (cf. *infra*, nota 56).

(15-30), la de los hombres y mujeres que puján por hacerse con el control de las instituciones –políticas, científicas (cátedras), etc.– (30-45 años) y la de los que en el momento ostentan, precisamente, tal control (45-60 años)<sup>32</sup>. De esta manera, son los dos últimos grupos los que realmente marcan el temple de cada momento histórico. Sin embargo, conviene explicitar una tesis de Ortega que resulta fundamental para nuestros actuales intereses. Por cuestión de tiempo vital (esto es: porque la gente incurre irremediablemente en su propio deceso), la generación más madura acabará siendo sustituida por la siguiente, y ésta puede mantener respecto a aquélla dos posturas: beligerante o continuista; pero siempre se mantiene relación de continuidad (aunque sea rupturista) con lo anterior. En palabras de Kuhn, «...no hay ningún esquema conceptual que nazca de la nada»<sup>33</sup>.

A propósito de todo esto, no puedo dejar de mencionar lo siguiente: la tradición es un elemento fundamental, tanto en la concepción de Ortega como en la de Kuhn, para comprender el avance histórico (de la ciencia), aunque sea porque es el “algo” contra el que se rebelan los revolucionarios<sup>34</sup> (sépanlo o no)<sup>35</sup>. Así, puede sucederse un buen número de generaciones en las cuales los cambios de sensibilidad sean mínimos –aunque haya en tal desarrollo avances considerables tanto en ciencia como en diversos ámbitos, fundamentalmente por el avance de la técnica–, alternándose estos periodos de paz con otros en los que las generaciones entrante y saliente permanezcan en actitud combativa (momentos en que aparecen lo que Ortega denomina *generaciones decisivas*, conocidas por su epónimo<sup>36</sup>). Aunque este punto, y su relación con Kuhn, quedará más claro un poco más adelante, podemos ya intuir aquí momentos *revolucionarios* que alternan históricamente con momentos *continuistas* (ya se den éstos durante el imperio de una generación o bien en periodos más extensos: cuando sucesivas generaciones no quiebran el *paradigma* dominante, dicho en términos de Kuhn, o cuando no se producen crisis de *creencias* fundamentales, dicho

32. La desatención respecto a los mayores de 60 años se debe exclusivamente a que, en la consideración orteguiana, las personas de esa edad van poco a poco desapareciendo de la vida pública, aunque no fallezcan.

33. Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana*, op. cit., p. 71.

34. En este sentido, quiero señalar que la sistematicidad del pensamiento orteguiano al que me referí en la nota 1 resulta decisiva en lo tocante al pensamiento de la revolución. Así, la manera en que comprende la revolución político-social (cf. «Hacia una mejor política», en *OC* III, 48-49) encaja de manera extraordinariamente precisa tanto con su concepción del desarrollo científico como con la noción de *revolución* que maneja Kuhn.

35. Sobre el papel de la tradición en el pensamiento de Thomas Kuhn, cf. Tafoya Ledesma, E.: “El valor de la tradición en Thomas Kuhn: continuidad y principio de cambio”, en *Acta Sociológica*, núm. 52, mayo-agosto de 2010, pp. 77-98.

36. Esta idea encaja aceptablemente bien con el «Epílogo» de Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., p. 311.

en términos de Ortega). Además, destacará el filósofo madrileño que tras producirse un cambio en las *creencias* imperantes en la época, algunos términos se siguen manejando con significado diferente, rasgo típico de la *incommensurabilidad* kuhniana<sup>37</sup>. Esta idea la expresa muy bien Alfred Schütz, en un texto que, dicho sea de paso, poco o nada parece tener que ver con la cuestión (aunque en realidad está manejando ideas de William James con un trasfondo orteguiano, algo que será determinante para nosotros como mostraré después). Así, señala Schütz:

Nuestra relación con el mundo social se basa en el supuesto de que, a pesar de todas las variaciones individuales, el prójimo experimenta los mismos objetos esencialmente de la misma manera que nosotros, y viceversa; y también que sus esquemas de interpretación y los nuestros ofrecen la misma estructura típica de conexiones. Si esta creencia en la identidad esencial de la experiencia intersubjetiva del mundo se viene abajo, entonces se destruye la posibilidad misma de establecer comunicación con el prójimo<sup>38</sup>.

37. Lo explica muy bien Juan Vicente Mayoral de Lucas: «Sólo podemos conocer a fondo fases de la historia de la ciencia tras aprender los modos de expresión propios de cada una de esas fases (es decir, si aprendemos su propio lenguaje científico). No hay en Kuhn nada parecido a una “forma general de pensamiento científico”, sin los ulteriores matices que hacen de esa expresión algo trivial» (Mayoral de Lucas, J. V.: “Cómo ser un buen historicista: Thomas Kuhn y el Programa HPS de Princeton”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 1, 2007, p. 118).

38. Schütz, A.: “Don Quijote y el problema de la realidad”, en *Diánoia*, vol. 1, n° 1, 1955, p. 318. No es casualidad que Schütz salga aquí a nuestro encuentro. Así, hablamos de un discípulo de Husserl, autor cuya concepción de las creencias no debemos obviar al abordar el modo en que Ortega maneja dicha noción (en especial, si atendemos a obras como *Sistema de la psicología*, OC VII, 427-534). Es muy interesante a este respecto la tesis doctoral de Rafael Lorenzo Alquézar *El concepto de creencia en Ortega*, llevada a cabo en la UNED (Madrid) en 1999, dirigida por Javier San Martín (que se manifiesta en una línea similar al vincular a Ortega con la fenomenología en su conocido texto San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos, 1998). Cabe notar que Lorenzo filia la noción orteguiana de creencia (antes de 1923, y especialmente en 1915-1916), como ya he señalado, en la fenomenología husserliana; sin embargo, él mismo deja abierta la puerta –y es parte de lo que yo estoy tratando de poner especialmente de manifiesto– al papel jugado por la obra de William James en dicha apropiación conceptual; cf. Lorenzo Alquézar, R.: “Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset”, en *Studium. Revista de Humanidades*, 13, 2007, p. 168; o en la tesis doctoral mencionada, cap. I.2., donde a Husserl y James añade como influencia la obra de Dilthey. Por otra parte, debo indicar que el propio Ortega no duda en poner en relación al pensador germano con el norteamericano (por ejemplo, en “El problema del conocimiento”, OC VII, 58, n. 6), aunque la crítica se haya centrado mucho más en la influencia del primero que en la del segundo (aspecto que justifica la “ceguera” a la hora de poner en relación el pensamiento de nuestro autor con la filosofía estadounidense). A todo ello habría que añadir también la presencia del concepto de *creencia* en la filosofía francesa, particularmente en Le Bon (al que, por cierto, no se refiere Lorenzo en sus, por lo demás, magníficas investigaciones), a la que me referiré brevemente más abajo, etc. La cuestión es excesivamente amplia como para abordarla aquí detenidamente; lo señalado sólo ha de servir de advertencia para no interpretar este texto como una visión simplista y poco documentada sobre el particular.

### 3. Las fuentes históricas del paralelismo

#### 3.1. El concepto de *creencia*

En lo poco que he dicho hasta ahora apreciará el ojo entrenado una muy similar mecánica en el desarrollo histórico tal y como lo plantean los dos autores que estoy considerando. Sin embargo, quizá sea ahora el momento de buscar, más allá de los paralelismos fácticos, algún elemento teórico que permita insinuar que el paralelismo no es sólo coyuntural, sino también estructural entre ambos.

Para tratar de elucidar este punto, conviene destacar que Ortega opera con una distinción fundamental a lo largo de su filosofía, aunque fuese variando la terminología empleada. Tal distinción es la que tiene lugar entre *ideas* y *creencias*: dirá en muchas ocasiones que las *ideas* (llamadas a veces *ocurrencias*) las tenemos, mientras en las *creencias* estamos<sup>39</sup>. El siguiente cuadro, ofrecido por José Lasaga Medina<sup>40</sup>, ofrece una rápida comparativa entre ambos conceptos:

CREENCIAS	IDEAS
«Contar con»	«Reparar en»
Carácter de realidad	Carácter revocable: fantasías
Continente de la vida humana	Contenidos del yo-conciencia
Latentes (o inconscientes)	Patentes a la conciencia
Tienen vigencia social	Sin vigencia
Son colectivas	Son individuales
Son heredadas	Son creadas

Lo que más nos puede interesar sobre esta distinción es que las *creencias* son todo aquello que de uno u otro modo, sin tener conciencia de ello (algo que comparte Kuhn: según él, Brahe no es consciente de su copernicanismo<sup>41</sup>), suponemos: que al acabar una clase el pasillo seguirá al otro lado de la puerta del aula; que las leyes de la naturaleza seguirán funcionando mañana, sean las que sean; etc. En el momento en que dejamos

39. Cf. el célebre texto *Ideas y creencias* (OC V, 659-686).

40. Lasaga Medina, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 148.

41. Cf. Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana*, op. cit., p. 268.

de estar en una *creencia* (en rigor, estamos en un conjunto de creencias que no entrañan incompatibilidad entre sí), esto es, cuando dudamos, la *creencia* se hace algo consciente, volviendo a ser una *idea*. Digo que “vuelve” a ser una *idea* porque también es una *idea* el origen de la *creencia*: alguien tiene una ocurrencia inicialmente, pero si sigue siendo efectiva y se transmite de generación en generación acaba siendo algo *supuesto* o *consabido*; aún mejor, con una expresión clarísima del propio Ortega, pasa a ser algo con lo que *contamos*.

Todo este rodeo en torno a las *creencias* tiene sentido para nuestro tema en la medida en que en todo momento histórico hay una serie de creencias operativas –operan, ante todo, determinando la *sensibilidad* de la época a que antes me referí<sup>42</sup> (y, en este sentido, son las que hacen de los hombres y mujeres seres históricos<sup>43</sup>)– en las distintas colectividades. Entiéndase bien: hay creencias que son compartidas por varias comunidades y otras que sólo afectan a uno u otro grupo. El objetivo de la historia en general como disciplina, y esto incluye a la historia de la ciencia, será estudiar las creencias fundamentales que han estado operando en cada momento de las diversas civilizaciones, señalando las *crisis* en dichas creencias –esto es, cuando se deja de tener *fe viva* en ellas y se está en un inestable «mar de dudas», no sabiendo uno a qué atenerse– como los momentos en que dichas civilizaciones o mundos se vienen abajo. Esto, de por sí, puede emparentarse sin demasiada dificultad con el pensamiento kuhniano. Para empezar, el propio Kuhn señala lo siguiente: «...los historiadores siempre captan un proceso ya en marcha, cuyos inicios se pierden en tiempos anteriores. Las creencias ya están ahí: proporcionan la base para la continua investigación cuyos resultados en algunos casos las cambiarán»<sup>44</sup>. En cierto grado, restringido (insisto) al ámbito de las comunidades científicas, los paradigmas juegan un papel similar a las *creencias*<sup>45</sup> (según Carlos Gustavo Pardo, para Kuhn «Los paradigmas, o las

42. Sobre la relación entre época y sensibilidad, resulta muy aclarador el siguiente pasaje de una de las obras más brillantes del joven Ortega, «Adán en el paraíso», incluida en *Personas, obras, cosas*. La cita es la que sigue: «Imaginaos delante de una obra a la moda. Sus figuras incitan nuestra fantasía al movimiento, nos conmueven, viven para nosotros. Pasan cincuenta años y aquellas figuras, ante las pupilas de nuestros hijos, permanecen mudas, quietas, muertas. ¿Por qué han muerto ahora? ¿De qué vivían antes? De nosotros, de nuestra sentimentalidad momentánea, periférica, pasajera» (OC II, 75).

43. Ovejero, A.: “Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social”, en *Revista de Psicología Social*, 2005, 20 (1), p. 8.

44. Kuhn, T. S.: «El camino desde la estructura», en *El camino...*, op. cit., p. 119.

45. Particularmente, en ciertos pasajes de *La estructura* notoriamente ambiguos. En textos posteriores en que se vinculan más restringidamente los paradigmas a los *ejemplares* (por ejemplo, en el «Epílogo» de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., p. 320), esta relación paradigmas-creencias se ve debilitada.

estructuras léxicas, poseen una existencia exclusivamente comunitaria»<sup>46</sup>, lo que podemos relacionar con la caracterización de las *creencias* orteguianas que he ofrecido), y entran en crisis de similar modo. Pero no perdamos el rumbo: este es otro paralelismo, y ahora estamos buscando supuestos teóricos en Kuhn cuyas consecuencias hayan llevado a que su postura sea similar a la de Ortega.

### 3.2. El origen del concepto de *creencia*: en torno a William James y Alexander Bain

No está del todo claro de dónde extrae Ortega este concepto de *creencia*, aunque resulta muy plausible que sea una idea francesa: por ejemplo, Gustave Le Bon la maneja en *Psicología de las masas*. Un poco más abajo lanzaré otra sugerencia.

¿Hay algún concepto que pueda estar en la base del pensamiento kuhniano similar a este de las *creencias*? Si retrocedemos al siglo XIX, encontraremos a un autor británico poco conocido en España pero que resultó determinante para el Club Metafísico de Cambridge, esto es, el pequeño grupo de amigos y contortulios en el que nació la corriente pragmatista y del que formaban parte Charles S. Peirce y William James, entre otros. Ese autor es Alexander Bain, y nos interesa advertir que manejó una noción de *creencia* (*belief*) tal que la siguiente: «aquello en virtud de lo cual un hombre está dispuesto a obrar»<sup>47</sup>. Desde luego, esta definición de *creencia* es compatible, incluso complementaria, respecto al concepto que maneja Ortega<sup>48</sup> (sería en clave individual lo que las creencias orteguianas son

46. Pardo, C. G.: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 75.

47. «...that upon which a man is prepared to act»: así la resume Charles Sanders Peirce en sus *Collected Papers*, 5.12; la traducción la he tomado de Sini, C.: *El pragmatismo*, Tres Cantos: Akal, 1999, p. 15, aunque él no ofrece la referencia de la obra de Peirce. Además, cf. Bain, A. [en línea]: «La creencia», (trad. Armando Daniel Otamendi), extraído de Bain, A.: *Mental and Moral Science. Part First: Psychology and History of Philosophy*, Londres: Longmans, Green and Co, 1868, Book IV: “The Will”, Chapter VIII: “Belief”, pp. 371-385) <<http://www.unav.es/gep/AlexanderBainLaCreencia.pdf>> [Consulta: 5 de junio de 2015].

48. Para Pedro Laín Entralgo es, de hecho, el principal vínculo y semejanza entre Ortega y James. Así, indica: «Una tesis común une a W. James con Ortega y Marías: las ideas acerca de las cosas nos muestran –no siempre– la verdad de ellas, pero son las creencias y sólo ellas las que nos dan certidumbre de la realidad. Sólo cuando no hay discrepancia grave entre las ideas y las creencias llega a ser en alguna medida armoniosa y segura la vida humana» (Laín Entralgo, P.: *Ser y conducta del hombre*, Madrid: Espasa Calpe, 1996, pp. 328-329).

respecto a lo colectivo), permitiendo que autores que basen de uno u otro modo su doctrina en tal concepto lleguen a posturas similares.

No se conocen pruebas de que Kuhn leyese a Alexander Bain; sin embargo, no me parece difícil que la idea de fondo llegase a él de manera indirecta. Así, es bien conocido el papel determinante que el concepto de *creencia* del autor escocés jugó en el desarrollo posterior del pragmatismo americano, tanto en Peirce como en James<sup>49</sup>; y a estos autores *sí* los leyó Kuhn. Particularmente importante sería realizar, si aún no se ha llevado a cabo, un análisis de la presencia de *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, de James, en la obra kuhniana; libro en el que, por cierto, Bain aparece citado explícitamente de un modo que ha de resultar sorprendentemente familiar para los lectores de Kuhn<sup>50</sup>. Naturalmente, aunque no puedo entrar aquí a fondo en ello, hay claves básicas del pragmatismo norteamericano en torno a las creencias que Kuhn ha asimilado (si es que no lo ha hecho, como he sugerido, leyendo al propio Ortega); por ejemplo, la transitoriedad de dichas creencias aparece mencionada muy claramente en *La revolución copernicana*<sup>51</sup>.

En este momento debo añadir algo que antes prometí. He indicado que el concepto de *creencia* podría haber llegado a Ortega desde la filosofía francesa, y me parece lo más plausible; sin embargo, decía que cabe otra posibilidad, que ahora explícito: que la fuente originaria sea, precisamente, William James. Nuevamente, esto es sólo una hipótesis germinal, pero que me parece interesante señalar: la herencia jamesiana en Ortega, aunque de manera subterránea, es reconocible en la filosofía del pensador español, que incluso se permite aludir, en «Aurora de la razón histórica», a una cierta «voluntad de creer»<sup>52</sup>. Y podemos ir más allá. Me parece improbable que Ortega leyese directamente la obra de Alexander Bain; sin embargo, e incluso si admitiésemos una lectura sumamente despreocupada de *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (que no lo admitimos), resulta que Bain aparece citado en una obra cuya lectura realizó nuestro autor sin ningún género de duda: el *Ensayo sobre los datos*

49. Sobre este particular es ya un clásico Fisch, M. H.: “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 3, Jun., 1954, pp. 413-444.

50. Cf. James, W.: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press 1979, pp. 62-63, 76-77, 102, 142 y 263-264. Por otra parte, debo dejar constancia –aunque el asunto es bien conocido y en este trabajo se da por supuesto– de que los planteamientos de Kuhn y sus posibles lecturas de los autores aquí propuestos se vieron en buena medida mediados por la obra de Koyré, aspecto bien conocido y trabajado en la historia de la ciencia y sobre el que existe abundante bibliografía.

51. Cf. Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana*, op. cit., p. 26.

52. *OC V*, 373.

*inmediatos de la conciencia*, de Bergson<sup>53</sup> (autor, a su vez, que conoció bien la obra de James, especialmente la de carácter psicológico). Quede aquí el asunto por el momento, pero no se dude de su pertinencia.

#### 4. La elección de teoría: el papel de los valores

No me gustaría dejar de señalar, también de manera somera, que algunas de las críticas que Kuhn recibió por *La estructura de las revoluciones científicas* no sólo podrían extenderse a Ortega, sino que éste hubiera dado respuestas similares a las del antiguo físico. Así, me gustaría destacar en este acelerado acercamiento a la cuestión, la crítica de Lakatos en la que considera que el sistema propuesto por Kuhn estaría conformado particularmente por elementos subjetivos en lo referido a la elección de teorías<sup>54</sup>. La respuesta de Kuhn es conocida en el ámbito de la filosofía de la ciencia<sup>55</sup>, por lo que me gustaría indicar que Ortega daría indicaciones muy similares, empleando para ello conceptos que ya hemos ido mostrando aquí en buena medida: si bien para pasar de un conjunto de creencias a otro ha de tener lugar algo así como una *conversión*<sup>56</sup> (de nuevo, similitud con Kuhn, hasta el punto de que la conversión es instantánea, pero en base a buenas razones no definitivas *per se*<sup>57</sup>), no cabe aquí hablar de mero capricho o subjetividad en el sentido desde el que se criticó al pensador estadounidense. Así, las creencias de la generación a que uno pertenece, como se indicaba en el cuadro facilitado más arriba, tienen carácter de realidad;

53. Cf. Bergson, H.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 27.

54. Para un resumen conciso y, no obstante, claro sobre este particular, cf. Rivadulla, A.: *Filosofía actual de la ciencia*, Madrid: Editora Nacional, 1984, pp. 233-239.

55. El texto central en este sentido es el artículo «Consideraciones en torno a mis críticos», que se encuentra traducido en *El camino desde la estructura...*, op. cit., pp. 151-209.

56. Mientras exponía públicamente una versión previa y aún muy poco definida de este trabajo, un oyente anónimo me sugirió, con pleno acierto, la pertinencia de relacionar el concepto kuhniano de *conversión* (y, por tanto, el orteguiano) con el uso que hace del mismo precisamente William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*. En la actualidad estoy trabajando sobre ello, y espero poder dar en próximas fechas a la prensa algunas conclusiones al respecto. Quede en todo caso patente mi agradecimiento al citado oyente anónimo.

57. Quizá sea un buen momento para advertir que, según algunos intérpretes, la conversión que el propio Kuhn experimentó leyendo a Aristóteles, y a la que se refiere en varias ocasiones como ejemplo de a qué se refiere, no fue en absoluto instantánea, sino que vino mediada por los textos de Koyré. Cf. Artetxe, A.: “¿Qué estaba preparado para ver Thomas Kuhn?”, en *Llull*, vol. 13, 1990, p. 24. Respecto al uso técnico del concepto de *conversión* por parte de Kuhn, entre otras fuentes, cf. Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., pp. 82-83 y 267-269.

dicho de otro modo, el individuo (por ejemplo, en tanto que científico<sup>58</sup>) ha de responder a una serie de exigencias de su tiempo que en modo alguno son arbitrariedades derivadas de apetencias individuales.

Profundizando un poco más, debo señalar que Kuhn y Ortega dotan a los valores de características similares. Para empezar, Ortega considerará que es característica esencial de los valores el ser *estimados* en aquellos hechos y objetos que son susceptibles de hospedar dichos valores<sup>59</sup>. Tal concepción la encontramos de manera muy similar en el prólogo que Conant escribió a *La revolución copernicana*, donde afirma explícitamente lo siguiente, cuando compara ciencia y literatura:

...el teatro de Shakespeare ha sido y sigue siendo el objeto de interminables debates en los que se ha criticado desde todo ángulo concebible el estilo y los personajes y constantemente han llegado hasta nosotros palabras de admiración o censura para los mismos. Por otro lado, nadie admira o desaprueba los metales o el comportamiento de sus sales.<sup>60</sup>

Antes de continuar, debo explicitar algo anecdótico pero iluminador: aunque es pura casualidad (dada la universalidad del autor de *Hamlet*), es precisamente a Shakespeare a quien recurre Ortega a la hora de condensar uno de los puntos tratados en este artículo. Así, dirá en «Renan» que «En el siglo XVIII un francés no lograba asimilarse la pasión acre de Shakespeare; hoy podemos sentir el corazón de Julieta estremeciéndose en el cuerpo de porcelana de una japonesa»<sup>61</sup>.

Retomando la argumentación y la cita de Conant, vemos que a la hora de elegir entre diversas teorías, Kuhn señala que entran en juego diferentes valores (coherencia, amplitud, precisión, simplicidad y fecundidad) que ayudan a optar por una u otra de entre las teorías paradigmáticas posibles –aunque, y este es un cierto relativismo que Kuhn encuentra aceptable, cada época o individuo tiende a dotar de mayor o menor peso a uno u otro valor. Respecto a Ortega, considerará que los valores son objetivos, y también es objetiva la jerarquía entre ellos; pero la objetividad viene dada por el contexto, hasta el punto de señalar que los valores se

58. Aunque hasta aquí ha sido un supuesto de este artículo, debo aclarar que, para Kuhn, los científicos tienen también otras “caras”: además de ejercer sus investigaciones, tienen creencias religiosas o metafísicas, circunstancias personales, etc. (lo cual concuerda muy bien con la filosofía orteguiana). Cf. *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., pp. 80 y 271.

59. OC III, 544.

60. En Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana*, op. cit., p. 17.

61. OC II, 45.

descubren o crean históricamente<sup>62</sup>. Si a ello añadimos que considerará a los valores como *ideales* orientadores de la acción<sup>63</sup> (en todos los ámbitos y, por ende, en la ciencia), las decisiones entre teorías o paradigmas no son cuestiones meramente subjetivas.

## 5. Conclusión

A pesar del inevitable atropellamiento, creo que el presente artículo prueba, en primer lugar, que tiene pleno sentido empezar a realizar investigaciones desde un punto de vista orteguiano en torno a la historia de la ciencia, pues si a Kuhn se le ha concedido (merecidamente) un papel fundamental en tal disciplina, y en la filosofía de la ciencia en general, tanto más habrá que otorgar a quien le antecedió y tuvo con el norteamericano tantos puntos en común. Igualmente, espero haber abierto, a través de lo que hoy son meras sugerencias e hipótesis, una nueva vía para el estudio de la influencia de pensadores británicos y estadounidenses en la obra de Ortega y Gasset, y la posible presencia de éste en aquéllos. Del mismo modo, y en último lugar, la convergencia entre el pensamiento de Kuhn y el del pensador madrileño habilitan la posibilidad de realizar, en un futuro no tan lejano, lecturas pragmatistas de la obra orteguiana, dados los comunes cimientos entre ambas corrientes, permitiendo quizá la superación de obstáculos hoy infranqueables para tal filosofía.

## Referencias bibliográficas

Álvarez, J. R.: “Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX”, en *Revista de Estudios Orteguianos* 6, 2003, pp. 101-18.

Artetxe, A.: «¿Qué estaba preparado para ver Thomas Kuhn?», en *Llull*, 13, 1990, pp. 21-42.

Bailón-Moreno, R., et al.: “The Pulsing Structure of Science: Ortega y Gasset, Saint Matthew, Fractality and Transfractality”, en *Scientometrics*, vol. 71, nº 1, 2007, pp. 3-24.

Bain, A. [en línea]: «La creencia», (trad. Armando Daniel Otamen-

62. OC III, 549.

63. OC II, 278.

di), extraído de Bain, A.: *Mental and Moral Science. Part Frist: Psychology and History of Philosophy*, Londres: Longmans, Green and Co, 1868, Book IV: “The Will”, Chapter VIII: “Belief”, pp. 371-385) <<http://www.unav.es/gep/AlexanderBainLaCreencia.pdf>> [Consulta: 5 de junio de 2015].

Bornmann, L., de Moya Anegón, F. y Leydesdorff, L.: “Do Scientific Advancements Lean on the Shoulders of Giants? A Bibliometric Investigation of the Ortega Hypothesis”, en *PLoS ONE*, October 2010, Volume 5, Issue 10, pp. 1-6.

Brunetti, J.: “Thomas Kuhn: ¿epistemólogo o psicólogo de la ciencia?”, en *Revista CTS*, nº 22, vol. 8, Enero de 2013, pp. 191-212.

Checa, J. M.: «La Metáfora En Ortega Y En Kuhn», en Lasaga, J., Navarro, J. M., y San Martín, J. (eds.): *Ortega En Pasado Y En Futuro. Medio Siglo Después*, Madrid: Biblioteca Nueva 2007, CD-ROM.

Conill Sancho, J.: “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva e Ortega”, en *Anuario Filosófico* 44/2, 2011, pp. 253-275.

De Haro Honrubia, A.: “La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, nº 1, 2012, pp. 217-40.

Fernández Moreno, L.: “La noción de incommensurabilidad en Kuhn”, en *Llull* 18, 1995, pp. 441-456.

Ginev, D.: “Rereading Normal Science”, en *CRÍTICAS. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, nº 105, 2003, pp. 65-89.

James, W.: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1979.

Kuhn, T. S. *The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press, 1957.

--- *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. Barcelona: Ariel, 1996.

--- *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*. Barcelona: Paidós, 2002.

--- *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2006.

--- *The Structure of Scientific Revolutions*. 3 ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.

--- *La tensión esencial: Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Madrid: FCE, 1993.

Kuukkanen, J.-M.: “Rereading Kuhn”, en *International Studies in the Philosophy of Science* vol. 23, nº 2, 2009, pp. 217-224.

Lasaga Medina, J.: *José Ortega Y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva - Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

Laín Entralgo, P.: *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.

Lorenzo Alquézar, R.: “Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega y Gasset”, en *Stodium. Revista de Humanidades*, 13, 2007, pp. 141-170.

--- *El concepto de creencia en Ortega* (Tesis doctoral), Madrid: UNED, 1999. Dirigida por Dr. Javier San Martín.

Mayoral de Lucas, J. V.: “Cómo ser un buen historicista: Thomas Kuhn y el programa HPS de Princeton”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 1, 2007, pp. 113-119.

--- “Las Conferencias Lowell de Kuhn: un estudio crítico”, en *Theoria* 78, 2013, pp. 459-76.

Miquel, M.: “Filosofía de la ciencia en Ortega y Gasset. Ciencias naturales Y humanas: hacia una demarcación”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a Sergio Rábade, 1992, pp. 127-151.

Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*. 10 vols. Madrid: Taurus - Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

Ovejero, A.: “Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social”, en *Revista de Psicología Social* 20 (1), 2005, pp. 3-17.

Pardo, C. G.: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

Rivadulla, A.: “Metáforas y modelos en ciencia y filosofía”, en *Revista de Filosofía*, vol. 31, nº 2, 2006, pp. 189-202.

--- *Revoluciones en física*. Madrid: Trotta, 2003.

--- *Filosofía actual de la ciencia*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

--- “Incommensurabilidad y relatividad. Una revisión de la tesis de Thomas Kuhn”, en *Revista de Filosofía*, vol. 28, nº 2, 2003, pp. 237-259.

San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos, 1998.

Sánchez Ron, J. M.: “Einstein y la filosofía del siglo XX”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* CLXXXIII 728, 2007, pp. 833-853.

Santibáñez Yáñez, C.: “Ciencia, incommensurabilidad y reglas: crítica a Thomas Kuhn”, en *Revista de Filosofía* 64, 2008, pp. 163-182.

Schütz, A.: “Don Quijote y el problema de la realidad”, en *Diánoia*, vol. 1, nº 1, 1955, pp. 312-330.

Tafoya Ledesma, E.: “El valor de la tradición en Thomas Kuhn: continuidad y principio de cambio”, en *Acta Sociológica* 52, mayo-agosto de 2010, pp. 77-98.

Williams, G.: “Ortega Reading Dilthey, and Ideas of Life”, en *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 5, nº 2, 2004, pp. 201-211.



# ECOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN INFORMES GUBERNAMENTALES SOBRE DIVERSIDAD CULTURAL<sup>1</sup>

## ECHOES OF POLITICAL PHILOSOPHY IN GOVERNMENT REPORTS ON CULTURAL AND RELIGIOUS DIVERSITY

Karel J. Leyva<sup>2</sup>

Université de Montréal/ École pratique des Hautes Études (Paris-Sorbonne)

Recibido: 7-8-2015

Aceptado: 31-3-2016

---

**Resumen:** Los gobiernos de ciertas democracias liberales han creado comisiones públicas encargadas de formular recomendaciones para la gestión de la diversidad cultural y religiosa. Los informes de estas comisiones no sólo comportan una dimensión política, por su vocación misma de regulación de lo público, ellos contienen, además, una perspectiva filosófica que no ha sido suficientemente examinada por la literatura especializada. Este artículo explora la dimensión filosófica de algunos de estos informes, prestando una atención especial a los que fueron producidos por la Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República (Francia, 2003) y la Comisión del diálogo intercultural (Bélgica, 2005).

**Palabras clave:** filosofía política, diversidad cultural y religiosa, informes públicos, comisiones gubernamentales.

**Abstract:** The governments of certain liberal democracies have created public commissions responsible for formulating recommendations for the management of cultural and religious diversity. The reports from these commissions not only comprise a political dimension but they also contain a philosophical perspective that has not been sufficiently examined by the specialized literature. This article explores the philosophical dimensions of some of these reports, paying special attention to those that were produced by the Commission for Reflection on the Implementation of the Principle of Secularism in the Republic (France, 2003) and the Commission of Intercultural Dialogue (Belgium 2005).

**Keywords:** political philosophy, cultural and religious diversity, public reports, government commissions.

1. El autor agradece al Consejo de Investigaciones en Ciencias Humanas de Canadá (CRSH) por el apoyo financiero concedido a través de la beca Joseph-Armand Bombardier, así como a los dos evaluadores anónimos por sus valiosos comentarios.

2. (jokaler@gmail.com) Investigador afiliado a la Cátedra de la gestión de la diversidad cultural y religiosa (Universidad de Montréal) y a la École Pratique des Hautes Études (Paris-Sorbona). Miembro del Grupo Sociedades, Religiones y Laicidad (EPHE-CNRS, París).

## 1. Los informes públicos de comisiones nacionales sobre la diversidad. Dimensión filosófica

Los desafíos de la diversidad cultural y religiosa ocupan un lugar central en los debates actuales sobre los modos de gestión de la cohesión social. Las tensiones que emergen frecuentemente entre mayorías nacionales y minorías étnicas, culturales y religiosas suscitan la preocupación de intelectuales y gobiernos. En Europa, los modos tradicionales de gestión social no parecen ser apropiados ante una diversidad cultural sin precedentes<sup>3</sup>, mientras que en Canadá se revela que los funcionarios encargados de elaborar políticas públicas no comprenden adecuadamente las diferencias religiosas<sup>4</sup>. En éstos, y en otros contextos similares, se han creado comisiones públicas encargadas de formular recomendaciones sobre problemáticas concernientes a la regulación de la diversidad. Son los casos del Reino Unido, de Francia, de Bélgica y de Quebec, por sólo mencionar estos cuatro<sup>5</sup>. Algunas de las preguntas a las que intentan responder los informes producidos por estas comisiones son de gran interés para la filosofía política contemporánea, que debe hacer frente a la cuestión de la convivencia<sup>6</sup>. ¿Cómo conciliar la unidad y la diversidad en una sociedad laica?<sup>7</sup> ¿Cuáles son los límites del reconocimiento de los grupos culturales que componen la sociedad?<sup>8</sup> ¿Es legítimo permitir los acomodamientos razo-

3. Conseil de l'Europe : *Livre blanc sur le dialogue interculturel*. Vivre ensemble dans l'égalité dignité ». Strasbourg, 2008, p.9.

4. Gaye, N. y Kunz, J. : «À bimage de la diversité religieuse dans la politique générale canadienne: points de vue des praticiens en matière de politique fédérale» en *Horizons* 10, no. 2, 2009, pp. 44-49.

5. Otros serían, por ejemplo, el caso de Australia y de Luxemburgo. Para el primero, ver Cahill, D et al.: «Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia», Australian Human Rights Commission, 2004, así como Bouma, G. et al. : «Freedom of religion and belief in 21st century Australia», Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs and Australian Multicultural Foundation, in association with the world conference of religions for peace, RMIT University, and Monash University, 2011; para el segundo, ver Sagesser, C., Messner, F. y Husson, J.-F.: *Rapport du groupe d'experts chargé de réfléchir sur l'évolution future des relations entre les pouvoirs publics et les communautés religieuses ou philosophiques au Grand-Duché de Luxembourg*, Luxembourg : Ministère d'État, 2012.

6. Mellos, K. : «Voix discordantes dans la philosophie politique contemporaine : introduction» en Mellos, K. y Savidan, P. : *Pluralisme et délibération. Enjeux en philosophie politique contemporaine*. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 3-22.

7. Stasi, B. : *Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*. Paris : La documentation française, 2003 p.36.

8. Delruelle, E. y Torfs, R. : *Rapport de la Commission du dialogue interculturel. Rapport final et livre des auditions*. Bruxelles : Ministère de l'égalité des chances, de l'intégration sociale et de l'interculturalité, 2005, p.27.

nables por razones religiosas en el marco de una sociedad liberal?<sup>9</sup> ¿Qué políticas públicas serían las más adecuadas a adoptar con el propósito de disminuir las tensiones interculturales?<sup>10</sup> En fin, ¿cómo encontrar el equilibrio entre la necesidad de tratar a los individuos de manera igualitaria, y la de mantener los valores comunes y la cohesión social?<sup>11</sup>

Si se examina, por ejemplo, el informe de la Comisión de consulta sobre las prácticas de acomodamiento relacionadas con las diferencias culturales, veremos que el debate filosófico sobre el reconocimiento de la diferencia se encuentra allí reflejado<sup>12</sup>. Para ello, el informe de Quebec se interesa teóricamente en la laicidad<sup>13</sup>, cita a teóricos de la política como Tocqueville o Habermas y recurre a la teoría del «overlapping consensus» defendida por el filósofo liberal norteamericano J. Rawls<sup>14</sup>. Algunos autores han llegado incluso a afirmar que la intención inmanente de este documento fue la de hacer una síntesis entre el republicanismo y el multiculturalismo; intención que estaría presente desde la nominación misma de G. Bouchard y de C. Taylor para la copresidencia de la comisión. El primero se mostraría cercano al modelo republicano francés, mientras que el segundo defendería un multiculturalismo comunitarista<sup>15</sup>. Otros han encontrado en el informe temas que permiten rastrear la influencia que tuvo Taylor en su redacción: fundamentalmente el de la ontología moral, el del Estado laico y el de la comunidad política.<sup>16</sup>

La comisión de Quebec no es la única que moviliza la filosofía política. B. Parekh, especialista en teoría política y presidente de la comisión que produjo el *Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, ha hecho notar que este último, del cual ocho capítulos son dedicados a explorar cuestiones teóricas, toma prestados elementos de tradiciones

9. Bouchard, G. y Taylor, C.: *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Québec: Gouvernement du Québec., 2008.

10. Foblets, M.-C., y Kulakowski, C. *Les Assises de l'interculturalité*. Bruxelles: Ministère de l'Emploi et de l'Égalité des Chances, 2010, p.67.

11. Parekh, B.: *Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. London: The Runnymede Trust, 2000, p. 15.

12. Bouchard y Taylor. C.: *op.cit.*, pp. 192-194; 203; 216.

13. *Ibidem*, pp.134-141.

14. *Ibidem* pp.123-146

15. Thériault, J. I.: «Entre républicanisme et multiculturalisme» en Gagnon, B.: *La diversité Québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*. Montréal: Québec Amérique, 2010, pp.143-56.

16. Gagnon, B.: «Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte» en Gagnon B.: *Op.cit.*, pp. 157-76

filosóficas liberales, conservadoras, marxistas y comunitaristas<sup>17</sup>. Algunos autores han notado la influencia del filósofo conservador británico M. Oakeshott en la concepción multiculturalista de Parekh; concepción que se encontraría claramente presente en el informe<sup>18</sup>. Otros, como H. Seaford, han mostrado incluso que la idea central del informe, según la cual Gran Bretaña debería desarrollar no sólo una comunidad de ciudadanos, sino también una comunidad de comunidades, se encuentra en los trabajos de Parekh y de T. Modood (miembro de la comisión británica), publicados en los últimos diez años que preceden a la publicación del informe<sup>19</sup>. Esta observación pone de relieve un hecho común a ciertas comisiones públicas sobre la diversidad : entre sus miembros se encuentran filósofos que han participado activamente en los debates sobre la diversidad cultural y religiosa, como es el caso de la del Reino Unido<sup>20</sup>, de Francia<sup>21</sup>, de Bélgica<sup>22</sup> y de Quebec<sup>23</sup>. Algunos de estos filósofos han propuesto modelos específicos de gestión gubernamental de la diversidad, otros han defendido principios que guíen la toma de decisiones políticas o han simplemente discutido sobre las condiciones bajo las cuales se debería hacer un lugar a la diversidad, según tal o tal tradición de pensamiento.

La dimensión filosófica de los informes mencionados no radica, naturalmente, en las orientaciones teóricas de sus miembros, aunque no puede negarse que la influencia de estos últimos ha sido, en ciertos casos, determinante<sup>24</sup>. Ella consiste más bien en el hecho de que, sin ser los informes manuales de filosofía, y a pesar del carácter heterogéneo de la composición

17. Parekh, B.: «The Future of Multi-Ethnic Britain: Reporting on a Report» en *The Round Table: The Commonwealth Journal of International Affairs* 90, no. 362, 2001, pp. 691-700.

18. Kelly, P.: «“Dangerous Liaisons”: Parekh’s “Oakeshottian” Multiculturalism» en *The political quarterly*, 72, no. 4, 2001, pp. 428-36.

19. Seaford, H.: «Reports and Surveys: The Future of Multi-Ethnic Britain: An Opportunity Missed» en *The Political Quarterly* 72, no. 1, 2001, pp. 107-13.

20. Parekh, B.: *op.cit.*; Meer, N., y Modood, T. «The Multicultural State We’re In: Muslims, ‘Multiculture’ and the ‘Civic Re-Balancing’ of British Multiculturalism» en *Political Studies* 57, 2009, pp.: 473-97.

21. Debray, R. : *Ce que le voile nous voile. La République et le sacré*. Paris : Folio/Gallimard, 2006 ; *La république expliquée à ma fille*. Paris : seuil, 1998.

22. Coene, G. y Longman, C.: «Gendering the Diversification of Diversity. The Belgian Hijab (in) Question» en *Ethnicités* 8, no. 3, 2008, pp. 302-21 ; Schreiber, J.-P. : *La crise de l’égalité. Essai sur la diversité multiculturelle*. Bruxelles : Espace de libertés, 2012.

23. Maclure y Taylor : *Op.cit.* ; Taylor, C.: *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

24. Baste recordar que uno de los capítulos del reporte canadiense dio lugar a un libro de filosofía política que ha sido clave en los debates actuales sobre la diversidad, y que fue co-escrito por el redactor y por uno de los presidentes del informe. Véase Maclure, J. y Taylor, C. : *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal : Boréal, 2010.

de las comisiones que los produjeron, es posible encontrar en sus páginas el eco de los debates contemporáneos que tienen lugar en la filosofía política contemporánea. A la pregunta de cómo se manifiestan estos ecos, y qué forma específica toman, trataremos de responder en las páginas que siguen.

## **2. Los informes de Francia y Bélgica**

Los informes que vieron la luz, primero en Francia (2003), luego en Bélgica (2005), merecen una atención particular: sus respectivas posiciones filosóficas han sido ampliamente ignoradas por la literatura académica. En esta sección examinaremos la perspectiva filosófica de los dos informes, comenzando en cada caso por la recepción universitaria.

### **2.1. La recepción universitaria del informe Stasi**

El informe de la Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República, conocido como informe Stasi, fue entregado el 11 de diciembre de 2003 al entonces presidente francés J. Chirac. Su objetivo consistió en proponer recomendaciones para adaptar la laicidad francesa a los nuevos desafíos de la diversidad cultural y religiosa. El documento formula 26 recomendaciones, pero fue la de prohibir los signos religiosos en las escuelas públicas la que ocupó el centro del debate mediático, monopolizando además el interés académico. De hecho, la movilización que hace el informe del principio de laicidad para justificar la prohibición es común a la mayoría de los análisis<sup>25</sup>. Incluso los trabajos sobre la más reciente ley que prohíbe la disimulación del rostro en el espacio público (2010) se refieren al informe Stasi como su antecedente.<sup>26</sup>

El informe francés ha sido criticado por diferentes razones. Primeramente, por no haber aportado pruebas suficientes para apoyar la afirmación según la cual la prohibición del velo se justifica por las amenazas islamistas existentes contra el orden público. En segundo lugar, el informe no habría proporcionado una discusión seria sobre los derechos que están en juego. En tercer lugar, este documento contendría inconsistencias

25. Ver, por ejemplo, Adrian, M. : « Laïcité Unveiled: A Case Study in Human Rights, Religion, and Culture in France » en *Human Rights Review* 8, no. 1, 2006, p.102-14 ; Pelletier, D. : « L'école, l'Europe, les corps : la laïcité et le voile » en *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no. 87, 2005, pp.159-76; y Chaudhary, A.S.: « "The Simulacra of Morality": Islamic Veiling, Religious Politics and the Limits of Liberalism » en *Dialectical Anthropology* 29, no. 3/4, 2005, pp. 349-72.

26. Hunter-Henin, M.: « Why the French Don't Like the Burqa: Laïcité, National Identity and Religious Freedom » en *International and Comparative Law Quarterly* 61, no. 3, 2012, pp. 613-39.

conceptuales en la justificación ofrecida, según la cual la prohibición del velo serviría para enfrentar las presiones a las que deben hacer frente las jóvenes musulmanas. En fin, el informe no sería capaz de demostrar los efectos positivos de dicha recomendación, que reposaría sobre motivos dudosos<sup>27</sup>. Por otra parte, ciertos estudios señalan que el informe comporta una resurgencia de la idea de asimilación como objetivo de la política gubernamental del gobierno francés, así como un debilitamiento del movimiento en favor del derecho a la diferencia. Esta política de asimilación obstaculizaría la integración de los grupos de inmigrantes musulmanes<sup>28</sup>. La posición del informe Stasi frente a la cuestión del velo se presentaría como una nueva delimitación jurídica a la libertad de expresión religiosa, marcando una ruptura con la lógica precedente del gobierno francés<sup>29</sup>. Así, al mismo tiempo que, según algunos autores, Francia se inclinaba a favorecer el multiculturalismo, particularmente con el establecimiento del Consejo francés del culto musulmán y la creación de escuelas secundarias con contratos estatales, el informe se distanciaba de la laicidad inclusiva, avanzando hacia una laicidad excluyente.<sup>30</sup>

Entre los raros estudios que se interesan en la perspectiva propiamente filosófica del informe, algunos consideran que los argumentos utilizados por este último dejan ver que la problemática del velo ha sido abordada a través de una simbología influenciada fundamentalmente por una versión comunitaria del republicanismo: la retórica del informe Stasi revela que, incluso si la noción de comunidad es utilizada de manera peyorativa, la dimensión comunitaria es preponderante. De hecho, a pesar de los elementos liberales que allí se encuentran, como es el caso de la exigencia de libertad de conciencia, de la igualdad de derecho de opciones religiosas y de la neutralidad del poder público, el discurso que justifica la prohibición de los símbolos religiosos contiene una dimensión «republicana comunitarista», pues la laicidad es presentada como un valor cultural, propio de la historia francesa, que traduce una concepción de bien defendida por el Estado. La

27. Leane, W.G.: «Rights of Ethnic Minorities in Liberal Democracies: Has France Gone Too Far in Banning Muslim Women from Wearing the Burka?» en *Human Rights Quarterly* 33, no. 4, p.2011), pp.1032-1061.

28. Freedman, J.: «Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma » en *International Migration* 42, no. 3, 2004, pp. 5-27.

29. Thomas, E.R.: «Keeping Identity at a Distance: Explaining France's New Legal Restrictions on the Islamic Headscarf» en *Ethnic and Racial Studies* 29, no. 2, 2006, pp. 237-59.

30. Akan, M.: «Laïcité and Multiculturalism: The Stasi Report in Context» en *The British Journal of Sociology* 60, no. 2, 2009, pp. 237-54. Selon T.Behr, « The rapport of the Stasi Commission and the law of 2004 seemingly brought to a conclusion any attempts to move towards a more multicultural model of society ». Behr, T.: *France, Germany and Europe's Middle East Dilemma: The Impact of National Foreign Policy Traditions on Europe's Middle East Policy*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2009, p.174.

función principal de la laicidad es entonces la de refirmar la unidad de la nación y de impedir la desintegración social. Dicho brevemente: el informe haría una crítica nacional-comunitarista al multiculturalismo<sup>31</sup>.

Una opinión similar es la que sostiene la filósofa republicana C. Laborde. Esta autora considera que los juicios del informe sobre el sentido de los signos religiosos musulmanes son culturalistas y estereotipados, que no se apoyan ni en la literatura especializada, ni en la opinión aquellas jóvenes musulmanas a quienes se les impuso la prohibición del velo. Tales juicios no tuvieron otro fundamento que el testimonio de agentes públicos que se sentían amenazados por los acomodamientos razonables solicitados por los musulmanes. El informe sufre, según Laborde, una tendencia característica del republicanismo francés que consiste en juzgar a la sociedad francesa por los ideales proclamados, y a las minorías por la interpretación de sus prácticas. De este modo, el informe Stasi defiende un republicanismo conservador que identifica los valores liberales, universales y democráticos a las normas etnoculturales francesas.<sup>32</sup>

Ahora bien, ¿es cierto que el informe Stasi defiende un republicanismo asimilacionista, una laicidad exclusiva y un republicanismo conservador? ¿Es cierto que su postura es anti-multiculturalista? En lo que sigue, veremos que este documento no puede ser reducido a una sola perspectiva filosófica, como lo ha hecho frecuentemente la crítica especializada. Incluso si dejamos de lado que todo informe es el producto de un trabajo colectivo llevado a cabo por especialistas que sostienen diversas, incluso opuestas, concepciones filosóficas, el análisis del informe en sí mismo basta para mostrar las diferentes posturas que allí se desarrollan.

## **2.2. La filosofía política del informe Stasi**

El informe Stasi establece una clara distinción entre las religiones instaladas históricamente en Francia y las «nuevas religiones», de más reciente aparición. Las primeras son presentadas como riquezas constitutivas de la sociedad francesa. Ellas no representan ninguna amenaza para la laicidad, a la cual se han sabido adaptar, no sin arduos combates cuando de la Iglesia católica se trata. En cuanto a las nuevas religiones, estas deben encontrar un lugar en la sociedad y, sobre todo, evitar el repliegue comunitario. Son justamente las nuevas religiones quienes necesitan una

31. Heine, S.: «The Hijab Controversy and French Republicanism: Critical Analysis and Normative Propositions» en *French Politics* 7, no. 2, 2009, pp.167–93.

32. Laborde, C.: «Républicanisme critique vs républicanisme conservateur: repenser les «accommodements raisonnables»» en *Critique internationale* 3, no. 44, 2009, p. 32.

renovada «aplicación del principio de laicidad»<sup>33</sup>. La preocupación central del informe es, entonces, la de saber hacer frente a esta nueva realidad, donde el Islam ocupa un lugar de primer importancia, pues es precisamente frente a las derivas comunitarias de ciertos grupos islamistas que la República debe actuar con urgencia. Heine<sup>34</sup> tiene razón al señalar la dimensión nacionalista del informe, no solamente porque la comunidad nacional es ampliamente valorizada por la comisión, sino porque se considera que ningún individuo puede hacer prevalecer su lealtad a un grupo por encima de la lealtad que le debe a la nación<sup>35</sup> y, sobre todo, por el vínculo que se establece entre la identidad francesa y la integración. Esta dimensión del informe se hace más evidente cuando se hace referencia a ciertos grupos islámicos que, además de mantenerse al margen de los principios republicanos, operan supuestamente en contra de los valores republicanos franceses, como la autonomía racional y la laicidad. La comisión insiste en que esta última debe permitir a los individuos ir más allá de las afiliaciones comunitarias, teme que el sentimiento comunitario ponga en peligro la cohesión social, y que las comunidades terminen yuxtaponiéndose. La laicidad, comprendida como un elemento central de la identidad nacional, es presentada como frágil, amenazada por reivindicaciones religiosas que pretenden hacer prevalecer las convicciones comunitarias, particularmente por grupos de militantes que sacan provecho del malestar social.

Es en la escuela pública, espacio republicano de formación de la autonomía racional, donde el Estado es llamado a intervenir con urgencia. En un contexto donde, según la comisión, los alumnos se ven enfrentados cotidianamente a las presiones y manipulaciones de extremistas religiosos, donde el orden público es sistemáticamente perturbado, se hacía perentorio actuar con toda firmeza<sup>36</sup>. La República tenía la obligación de impedir que el espíritu de estos jóvenes continuara siendo acosado por los «furores» que tenían lugar en la sociedad, por las «pasiones del mundo»<sup>37</sup>. En las escuelas, el uso de los signos religiosos era suficiente para perturbar la paz. Una paz también alterada por las continuas ausencias e interrupciones de cursos por motivos religiosos. Las jóvenes musulmanas rechazaban controles de identidad por parte de examinadores masculinos. Los profesores y el personal escolar se sentían desamparados, incapaces de cumplir su misión. Algunos sentían que la laicidad republicana estaba

33. Stasi, B.: *op.cit.*, p.50

34. Heine,S.: *op. cit.*

35. Stasi, B.: *op.cit.*, 45.

36. *Ibídem*, p.15.

37. *Ibídem*, p.14.

siendo víctima de una guerrilla permanente<sup>38</sup>, y pedían la prohibición de los signos religiosos. De este modo, los directores de escuela no se verían confrontados a tener que decidir si aceptar o no un símbolo religioso<sup>39</sup>. Después de haber escuchado estos testimonios y otras opiniones, como las ofrecidas por dirigentes de organizaciones de derechos del hombre y por representantes religiosos que se oponían a la prohibición, la comisión estimó que la cuestión no era la de proteger la libertad de conciencia, sino la de mantener el orden público. Con este deslizamiento de los derechos fundamentales a la cuestión de la seguridad y el orden, la comisión justifica su recomendación de prohibir los signos religiosos en las escuelas públicas. Estos son, presentados sumariamente, los argumentos fundamentales sobre los cuales la comisión solicita al gobierno francés la prohibición. Es esta argumentación la que ha valido para calificar el informe de asimilacionista, comunitarista, anti-multiculturalista y excluyente.

Ahora bien, la mayoría de los elementos hasta aquí señalados se encuentran presentes en una corriente del republicanismo francés que tomó forma sobre todo a partir de los eventos que tuvieron lugar en Francia en 1989, cuando tres jóvenes musulmanas se negaron a quitarse el velo en una escuela pública. De manera general, al interior de esta corriente se expresa frecuentemente una marcada desconfianza por las reivindicaciones religiosas y se ataca frontalmente al multiculturalismo, al que se considera propio del mundo anglosajón<sup>40</sup>. El multiculturalismo, opinan ciertos autores, favorece la desigualdad jurídica y el repliegue comunitario, da más valor a la cultura que a la política, y coloca a los grupos por encima de los individuos<sup>41</sup>. Los multiculturalistas son reaccionarios y su ideología se encuentra asociada a la derecha francesa. Una Francia multiculturalista pronto se vería dividida en comunidades étnicas, raciales o religiosas, hostiles las unas a las otras, separadas, reclamando cada una para sí mismas sus propias reglas y leyes<sup>42</sup>. Algunos autores sostienen que el multiculturalismo se funda sobre el respeto incondicional a la diferencia<sup>43</sup>. La diversidad en sí misma no representa un problema, siempre que sea regulada por el modelo asimilacionista propio a la tradición republicana francesa. Es

38. *Ibidem*, p.44.

39. *Ibidem*, p. 58.

40. Jelen, C.: «La Régression Multiculturaliste» en *Le Débat* 5, no. 97, 1997, pp.137-43 ; Landfried, J. : *Contre le communautarisme*. Paris: Armand Colin, 2007, p.16.

41. Jennings, J.: «Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France» en *British Journal of Political Science* 30, no. 4, 2000, p. 589.

42. Jelen, *Op. Cit.*

43. Taguieff, P.-A.: «Multiculturalisme et communautarisme devant les principes républicains» en *Le Figaro*, 17 juillet 2003.

el multiculturalismo quien amenaza la tradición republicana, pues ataca el principio de laicidad y la norma jurídico-política de la igualdad de los ciudadanos ante la ley<sup>44</sup>. Digamos enseguida que algo hay de esto en el discurso explícito del informe Stasi, pero que no es en este aspecto donde más se acerca a la corriente republicana en cuestión. De hecho, el informe no ataca de este modo el multiculturalismo, lo cual era de esperar puesto que entre sus miembros se encuentran intelectuales cercanos a esta posición, como el sociólogo A. Touraine<sup>45</sup>. Es cierto que el único uso explícito del término tiene como propósito subrayar que los países que han adoptado políticas multiculturalistas, como es el caso de Holanda, lo han lamentado, y que la dimensión nacionalista del informe parece a primera vista incompatible con la visión política del multiculturalismo. Pero las cosas no son tan simples y, como veremos más adelante, el informe no puede ser calificado de anti-multiculturalista por esta razón.

Donde la comisión encarna claramente los principios que rigen el discurso de esta corriente republicana es en la argumentación que articula las ideas siguientes: el uso del velo islámico basta para perturbar el orden público; la laicidad se encuentra debilitada y amenazada por reivindicaciones religiosas; las dificultades encontradas, incluso si poco frecuentes, constituyen una grave amenaza para el futuro. En fin, que era necesario prohibir los signos religiosos para proteger a las jóvenes musulmanas de las presiones comunitaristas. El valor que adquiere la nación como principio de integración social, como lugar en el que cada individuo debe poder reconocerse les es igualmente común.

No obstante, a diferencia de la corriente republicana que nos ocupa, el informe no articula orgánicamente nacionalismo y crítica del multiculturalismo, como sostiene Heine. Los republicanos en cuestión consideran los acomodamientos razonables, los derechos diferenciados y las políticas multiculturales como amenazas para los principios republicanos, como un peligro para el futuro de Francia, lo cual justifica su defensa de una laicidad combativa. El corolario de esta manera de interpretar la laicidad es la oposición a la presencia de los signos religiosos en las escuelas y un consenso en favor de la prohibición<sup>46</sup>. Esta articulación es evidente por ejemplo en los trabajos de G. Coq. Este filósofo sostiene que el «sentimiento generoso» del

44. *Ibidem*.

45. Ver, por ejemplo, Touraine, A.: «Faux et vrais problèmes» en Wiewiorka, M. : *Une Société Fragmentée ?* Paris : La Découverte, 1997, pp.289-320 y Jennings, *op. cit*.

46. Finkielkraut, A.: «La France disparaît au profit des tribus. Entretien avec Thomas Ferrerzi » en *Le Monde*, 13 juillet 1989 ; Badinter, E. et al. : «Profs, ne capitulons pas ! » en *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989, p.13; Coq, G. : «Espace laïque » en *Le Monde*, 24 octobre 1989, p. 2 ; Coq, G. : *Laïcité et République. Le lien nécessaire*. Paris : Éditions du Félin, 1995 ; Lanfried, *Op. Cit*.

cual emerge la voluntad de acoger a los individuos en el marco de una sociedad multicultural, ignora que la cohesión social es un fenómeno cultural y tiene condiciones culturales. Un mínimo de coherencia cultural es necesario si se quiere evitar una sociedad de «mundos humanos replegados», a veces enemigos, que ambicionan constituirse en sub-sociedades en competencia para apropiarse del espacio común<sup>47</sup>. Coq no nos dice en qué consiste ese mínimo de coherencia cultural. Pero su concepción reposa sobre la idea siguiente: dado que la religión no es capaz de garantizar los vínculos sociales<sup>48</sup>, como lo hiciera otrora el catolicismo, la sociedad francesa, extremadamente frágil, no tiene otra opción que substituir este vínculo por la cultura y la historia nacional, que encuentran su expresión en el principio de laicidad. De ahí su reticencia a aceptar los derechos diferenciados. Para Coq, autorizar el velo en las escuelas implica poner en peligro ese vínculo social que constituye la laicidad, ese elemento aglutinador, sustituto de la fuerza vinculante de la religión. Usar un velo significa poner en cuestión la definición misma de la escuela como laica, y es ceder a las exigencias religiosas de musulmanes tradicionalistas. Es por ello que el solo hecho de usar el velo es identificado al repliegue comunitario, al fanatismo y al proselitismo.<sup>49</sup>

El informe Stasi contiene esta interpretación del velo como instrumento proselitista, de presión y de manipulación sobre las jóvenes musulmanas, contrario a su autonomía. Añadiendo a estas razones la cuestión pragmática según la cual era necesario establecer reglas claras para los directores de escuela, el informe se sitúa en la corriente republicana que pide al gobierno la prohibición de los signos religiosos. Sin embargo, la gran diferencia del informe con esta corriente es su defensa de los acomodamientos razonables, la toma en consideración del valor que tiene la propia cultura, la propia historia y la religión para los individuos, con lo cual se acerca, sin identificarse con ella<sup>50</sup>, a otra corriente intelectual francesa que ha jugado un importante rol en los debates sobre la diversidad: la corriente multiculturalista. Esta corriente intenta justamente responder a la diversidad cultural y religiosa mediante la inclusión social de los individuos y grupos que pertenecen a culturas distintas de la cultura dominante, defendiendo los derechos culturales y el reconocimiento público de la diferencia. Los intelectuales que sostienen esta perspectiva aceptan las reivindicaciones culturales y religiosas, a las que consideran como indispensables para el ejercicio activo de la ciudadanía, y promueven los aco-

47. Coq, G.: *Laïcité* cit., p. 133.

48. Coq, G.: «Un principe universel» en *Hommes & Migrations*, no. 1258, 2005, p.11.

49. Coq, G.: *Laïcité*, cit., pp.328-282.

50. El reporte se encuentra lejos de defender abiertamente el multiculturalismo como modelo de integración aplicable en Francia.

modamientos razonables con el propósito de que todos los ciudadanos sean tratados con la misma consideración. El filósofo J. Roman y los sociólogos M. Wieviorka y F. Khosrokhavar pertenecen a esta corriente<sup>51</sup>.

El acercamiento del informe a las aspiraciones multiculturalistas se constata en su defensa de una laicidad abierta y dinámica que sepa acomodar la diversidad. Así, por ejemplo, el informe entiende que, lejos de ser confinada a la esfera privada, las religiones deben participar en lo público; sus representantes deben poder intervenir en los debates sociales<sup>52</sup>. Además, se convida al gobierno francés a continuar favoreciendo la igualdad real y a aceptar los acomodamientos razonables<sup>53</sup>. La comisión Stasi califica de «evolución» el hecho que los poderes públicos tomen en cuenta ciertas fiestas religiosas musulmanas, que ponga a su disposición algunos locales para organizaciones comunitarias, que el calendario de fiestas religiosas sea difundido a las administraciones públicas, y que estas últimas acepten ausencias por motivos religiosos. Además, el documento aprueba que las prescripciones alimentarias por motivos religiosos sean tomadas en cuenta en comedores escolares, hospitales y prisiones, y celebra que las municipalidades pongan menos obstáculos a la creación de lugares de cultos<sup>54</sup>. Agreguemos que también recomienda establecer como feriados, en todas las escuelas de la República<sup>55</sup>, los días en que ciertas fiestas judías y musulmanas tienen lugar. Otras recomendaciones en este sentido, son las de respetar las exigencias religiosas en materia funeral y alimentaria, siempre que sean compatibles con el buen funcionamiento del servicio, res-

51. Véase, por ejemplo, Roman, J. : «Pour un multiculturalisme tempéré» en *Hommes & Migrations*, no. 1197, 1996, pp.18-22 ; Roman, J. : «Un multiculturalisme à la française» en *Esprit*, no. 212, 1995, pp.145-60 ; Gaspard, F. y Khosrokhavar, F. : *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte, 1995 ; Khosrokhavar, F. : «L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité» en Wieviorka, M. : *Op. cit.*, p. 113-51; Wieviorka, M. : «Quand la gauche va-t-elle défendre le multiculturalisme?» en *L'obs. Rue* 89,2011; Wieviorka, M. : « Multiculturalisme: le débat est-il clos? », Conferencia dada el 2015, en l'INALCO, Institut national des langues et civilisations orientales, 2015.

52. Stasi, B.: op.cit, p. 13.

53. Notemos que esta posición se aleja notablemente de aquella corriente republicana para la cual sólo la igualdad formal (es decir, la que trata a todos los individuos sin tener en cuenta sus preferencias religiosas o sus condicionamientos culturales), es el único tipo de igualdad legítima.

54. *Ibidem*, pp. 38-39.

55. *Ibidem*, p.65.

petando el principio de los acomodamientos razonables, tal y como este se entiende en Quebec.<sup>56</sup>

La comisión propone, cosa impensable para ciertos republicanos, el financiamiento público de comunidades, a condición de que estas mantengan intercambios sociales<sup>57</sup>. La convivencia social, el respeto de las diferencias y las interacciones culturales son priorizadas por el informe, que propone instaurar un servicio civil que facilite dichos intercambios<sup>58</sup>. De esta manera, el informe comporta una dimensión intercultural que se encuentra no sólo en los escritos de ciertos multiculturalistas<sup>59</sup> y simpatizantes con sus aspiraciones<sup>60</sup> sino que constituye el eje de otras comisiones abiertamente interculturales, como es el caso de la Comisión del diálogo intercultural (2005).

### **2.3. Recepción universitaria de la Comisión del diálogo intercultural**

La Comisión del diálogo intercultural (CDI) fue instalada el 23 de febrero de 2004, según la iniciativa de María Arena, Ministra de la Integración social, de la Igualdad de oportunidad y de la Interculturalidad. En un contexto marcado por el asesinato de Theo Van Gogh, en los Países Bajos y por la controversia sobre los símbolos religiosos en Francia, se trataba de reaccionar ante el racismo, el antisemitismo y la xenofobia, en una actitud de diálogo. De manera general, esta comisión se inscribe en el marco de un cambio de paradigma<sup>61</sup> que tiene lugar en Bélgica a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001. A partir de este momento, la dimensión cultural y religiosa, comienza a ser entendida como un asunto prioritario por el gobierno belga. Ya en diciembre de 2002, Guy Verhofstadt y Laurette Onkelinx, respectivamente primer ministro y Vice-primera

56. *Ibidem*, p.64. Es cierto que el reporte define los acomodamientos razonables inversamente a la manera en que se les comprende en Quebec, donde las reivindicaciones religiosas son tenidas en cuenta, respetadas y acomodadas siempre que no traigan consigo un costo excesivo. A pesar de esta inversión de sentido en la definición explícita, el uso que hace el reporte del término, a saber, para señalar la importancia de tomar en cuenta las prescripciones religiosas por parte de las instituciones, es correcto.

57. *Ibidem*, p. 54.

58. *Ibidem*, p. 67.

59. Roman, J. : *Pour un multiculturalisme* op.cit.

60. Schnapper, D. : «La République face aux communautarismes» en *Études* 400, no. 2, 2004, pp. 177-88.

61. Delruelle, E.: «Du «Commissariat royal aux immigrés» aux «Assises de l'interculturalité»: 20 ans de débats publics sur l'intégration » en Foblets, M.-C. y Schreiber, J.-P. : *Regards croisés sur les Assises de l'interculturalité*. Bruxelles: Larcier, 2013, p.34.

Ministra de la Igualdad de oportunidades en aquel momento, habían organizado una tabla redonda que reunía actores socio-económicos, miembros de la sociedad civil, y diferentes representantes de las comunidades religiosas y filosóficas del país, con el propósito de debatir sobre la mejor manera de vivir juntos en una sociedad cada vez más plural. Ahora se trataba de llevar más lejos la reflexión. La idea era de llegar a una concertación con representantes institucionales, expertos, representantes religiosos y otros actores sociales, con el objetivo de realizar una descripción del estado actual de las relaciones interculturales en Bélgica, y de proponer recomendaciones concretas para mejorar dichas relaciones. El CDI entregó su informe en mayo de 2005<sup>62</sup>.

Existe un amplio consenso sobre el poco impacto político que tuvo el informe, quizá porque las autoridades políticas se encontraban preocupadas por otros problemas<sup>63</sup> o tal vez, como sugirió cuatro años después de su publicación la ministra M. Arena, por carencia de medios para implementar las recomendaciones<sup>64</sup>. En todo caso, de la misma manera que existe un consenso sobre la poca atención gubernamental de la que fue objeto el informe, existe otra sobre su recepción positiva en Bélgica<sup>65</sup>, sobre todo por la prensa<sup>66</sup>.

En cuanto a su recepción académica, el informe pasó prácticamente inadvertido. Retengamos las críticas del sociólogo F. Dassetto, quien considera a la CDI como un «ejercicio de exorcismo» llevado a cabo por el gobierno belga para expulsar los «demonios» relacionados con la comunidad arabo-musulmana. Dassetto critica la pertinencia de dos términos centrales en el informe. El de «diálogo intercultural» y el de «minorías». El

62. Para un análisis comparativo de la CDI tomando en cuenta el contexto y los objetivos que le fueron encomendados, así como el contenido, la recepción y la aplicación de las recomendaciones, ver Karel J. Leyva y Léopold Vanbellingen “Debating Intercultural Integration: From the Commission for Intercultural Dialogue to the Round Tables on Interculturalism” en S. Lefebvre and P. Brodeur (eds.) *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*. Farnham: Ashgate, 2016 (en prensa).

63. Faux, J.-M : « De la société multiculturelle au dialogue interculturel. Étapes de la réflexion politique en Belgique » en *Documents d'analyse et de réflexion*, 1-9. Bruxelles, Centre Avec, 2010.

64. Ansay, A. y Lanotte. G. : «Dialogue interculturel... les monologues du voisin ? Entretien avec Maria Arena» en *Agenda interculturel*, no. 269-270,2009, pp. 2-4.

65. Dumont, H. y Delgrange, X. : «Le principe de pluralisme face à la question du voile islamique en Belgique» en *Droit et société* 1, no. 68, 2008, pp.75-108.

66. Para un análisis de la recepción mediática de los reportes publicados en Bélgica, Quebec, Francia e Inglaterra, véase Lefebvre, S. et al. “The Experts: Caught between Media Simplifications and Political Interests” en S. Lefebvre and P. Brodeur (eds.) *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*. Farnham : Ashgate, 2016 (en prensa).

primero le parece eufemístico, pues el informe ignora completamente ciertas comunidades europeas (españoles, albaneses, griegos, italianos, portugueses) así como a aquellas provenientes de América Latina, China o Pakistán. Al segundo lo encuentra impreciso porque en una sociedad plural coexiste todo tipo de minorías (homosexuales, artistas, agnósticos, etc.). Además, el informe exagera la falta de reconocimiento de los musulmanes, que son mucho más reconocidos en la realidad que lo que el informe deja entender. Según el sociólogo belga, la razón para el olvido de las recomendaciones por parte de las autoridades públicas está plenamente justificada: el informe estuvo destinado a morir desde su nacimiento mismo<sup>67</sup>. En fin, el inflamado discurso que ofrece la CDI sobre el reconocimiento de las minorías culturales se debe, sostiene Dassetto, a la influencia de una filosofía comunitarista importada de América del norte, y esta importación en Bélgica resulta inadecuada<sup>68</sup>.

Para evaluar la certeza de estas opiniones conviene examinar la perspectiva filosófica del informe.

## **2.4. La perspectiva filosófica de la CDI**

El informe de la CDI se inscribe explícitamente en una perspectiva pluralista que enfatiza la cooperación, la tolerancia y los valores fundamentales de la Declaración de los Derechos del Hombre. Al afirmar el carácter pluricultural de la sociedad belga, el documento recuerda la necesidad de respetar la diversidad cultural y religiosa sin reducir la cultura a la religión, la religión al Islam, ni el Islam a la cuestión del velo<sup>69</sup>. Esta valoración de la diversidad, comprendida en su sentido amplio, implica tanto la aceptación de los diferentes grupos culturales, en tanto componentes de la sociedad belga, como el reconocimiento efectivo de estos grupos. Entre los fundamentos de esta posición se encuentra una concepción que coloca a la cultura en la base misma de la personalidad del individuo. La cultura es presentada como constitutiva de su personalidad, pues ella produce el marco normativo, intelectual e imaginario que nos condiciona para pensar y actuar. La cultura no es, entonces, algo superficial de lo cual el ser humano pueda deshacerse fácilmente, sino algo complejo, que no existe sino a través de las culturas particulares de individuos concretos. Toda comprensión de las identidades culturales como fijas e inmutables ignora que estas son el resultado de una mezcla de factores que incluyen, naturalmente, la

67. Dassetto, F.: «Interculturalité en clair. Question en marge des “Assises de l’interculturalité”» en *Cismoc Papers on-line*, 2009, pp. 10-11.

68. Dassetto, F. «Exorcisme interculturel» en *La Libre Belgique*, 6 juin 2005.

69. Delruelle, E. y Torfs, R.: op.cit., p. 7.

historia personal del individuo. Las identidades plurales de muchos ciudadanos belgas, subraya el informe, merecen ser valorizadas.<sup>70</sup>

A la luz de esta concepción de la cultura, ¿tiene razón Dasseto al afirmar que el informe fue influenciado por la corriente comunitarista? Es cierto que al hacer de la cultura un elemento constitutivo de la personalidad del individuo, el informe parece adoptar el argumento que, según ciertos autores, permite distinguir a los comunitaristas de los liberales. Así, para poder ser calificado de comunitarista o de liberal bastaría sostener, como lo hacen los primeros, que la pertenencia cultural es un elemento constitutivo de la identidad mientras que, según los segundos, esta pertenencia no es más que un medio para adquirir la libertad individual<sup>71</sup>. Dejando de lado las dificultades que implica distinguir netamente estas dos corrientes<sup>72</sup>, el informe resulta difícilmente asimilable a la posición comunitarista.

De hecho, el documento aboga por un individualismo universalista. Es, en gran medida, el respeto del individuo y la preocupación por hacerlo participar en la sociedad, independientemente de su tradición religiosa y de sus orígenes culturales, lo que hace del reconocimiento cultural un tema central en el informe; y este reconocimiento se apoya y «debe apoyarse en una visión universalista de la humanidad y de la ciudadanía»<sup>73</sup>. La CDI realiza una denuncia del relativismo cultural, pues entiende como incuestionables las normas que definen el Estado democrático de derecho. Una práctica cultural no es automáticamente aceptable, y su valoración está condicionada al pleno cumplimiento de ciertos principios, como la igualdad de género y la libertad de expresión. Reconocer la diversidad cultural no significa, entonces, aceptar que se encierre a los individuos en sus particularidades culturales. De hecho, y esto es una base común a los

70. *Ibidem*. p. 29.

71. Audard, C.: «Multiculturalisme et transformations de la citoyenneté» en *Arch. phil droit* 45, 2001, p.238; Audard, C. : « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité » en *Raisons politiques* 2, no. 34, 2009, pp.101-125.

72. Según ciertos autores, los comunitaristas no pretenden romper con el liberalismo, sino que tratan de corregir su trayectoria individualista. El objetivo sería el de darle valor a los contenidos sustanciales de la cultura compartida por una comunidad. Ver Mesure, S. y Renault, A. : *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Aubier, 1999, p. 60. Otros, realizan la distinción sobre la base del criterio que acabamos de señalar. Así, por ejemplo, Kymlicka escribe sobre Taylor, quien es para muchos uno de los representantes más significativos del comunitarismo: « even Charles Taylor's account of the "politics of recognition", which is often described as a "communitarian" position, can be seen as a form of "liberal culturalism", since he too argues that people demand recognition of their differences, not instead of individual freedom, but rather as a support and precondition for freedom» Kymlicka, W.: «Liberal Theories of Multiculturalism » en Meyer L. H., Paulson, S.L y Pogge, W.: *Rights, Culture and the Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 56. Según otros, Taylor habría pasado de comunitarista a liberal desde 1995. Gagnon, B.: *op.cit.*

73. Delruelle, E. y Torfs, R.: *op.cit.*, p.7

regímenes liberales y republicanos, el informe afirma la importancia del derecho que tienen los individuos de entrar o salir libremente de un grupo.

Además, el informe entiende que las identidades pueden ser definidas por los propios individuos. La identidad puede ser escogida en toda libertad y, en consecuencia, puede también ser abandonada<sup>74</sup>. El individuo, nos dice la CDI, debe poder cambiar de patrimonio cultural, de escoger otros, de reconocerse en una parte y de rechazar otras<sup>75</sup>. ¿Y no es esta, justamente, una de las tesis del individualismo moral, según la cual el individuo debe ser concebido como anterior a sus fines?<sup>76</sup> La CDI insiste en que cada individuo encarna la cultura a su propia manera, dándole un significado particular y que, por lo tanto, no debe ser fijado a una cultura específica, incluso cuando esta última haya condicionado su personalidad. Dicho de otro modo, no se trata de presentar una defensa sustancial de la cultura, sino de enfatizar tanto la importancia que esta tiene para el individuo como su libertad para abandonarla. En cierto sentido, el informe no se encuentra muy lejos del perfeccionismo liberal de J. Raz<sup>77</sup>, para quien el Estado debe reconocer las culturas de los individuos en la medida en que aquellas están estrechamente ligadas al bienestar humano, ni del liberalismo multicultural de W. Kymlicka, para quien la propia cultura es condición para el ejercicio de la libertad.<sup>78</sup>

A estas razones de principio la CDI añade otra, más pragmática, que es la de hacer convivir armoniosamente a todos individuos y comunidades en la sociedad belga, que se encuentra confrontada a la difícil tarea de transformar a la diversidad resultante de la inmigración «en pluralidad activa», de inventar un cuadro institucional político y de «instaurar un clima social» que permita a aquellos de origen no europeo vivir su ciudadanía completamente y ser comprendidos como tales<sup>79</sup>. Puede verse entonces que, más que una defensa del principio de tolerancia y de apertura a la diversidad, el informe intenta sentar las bases de una interculturalidad activa. Dicho de otro modo, lo que el documento valoriza no es un principio pasivo que se contentaría con la yuxtaposición de identidades valorizadas en el espacio público, sino el compromiso activo que favorece la interacción, la apertura de unos a otros y el diálogo entre culturas. Su argumentación reposa sobre la capacidad de acoger las más diversas creencias sin renunciar a

74. *Ibidem*, p.42

75. *Ibidem*, p.73

76. Seymour, M. : *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal : Boréal, 2008, p. 212

77. Raz, J.: «Multiculturalism» en *Ratio Juris* 11, no. 3, 1998, pp. 193–205.

78. Kymlicka, W. : *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal, 2001.

79. Delruelle, E. y Torfs, R. : *op.cit.*, p.27.

los valores democráticos que hacen posible el diálogo. Para ello, la CDI considera necesario priorizar las medidas que permiten salir del modelo de asimilación implícito en ciertas políticas de integración y orientarse hacia un modelo que respete la singularidad. Si el reconocimiento de los grupos culturales tiene por objeto la integración social, esta última debe acompañarse de políticas de acción positiva en terrenos como el empleo o los servicios públicos. Estas políticas permiten el paso de una concepción jurídica fundada sobre la igualdad formal hacia otra, más justa, cuya base es la de la igualdad real. Con ese fin, el informe insiste ampliamente sobre el hecho de que el reconocimiento cultural no es suficiente si no se articula con la toma en cuenta de la dimensión económica.

Así, cuando se examina globalmente el informe, estas dos dimensiones de reconocimiento cultural y de puesta en marcha de políticas económicas aparecen como fundamentales. Se trata de una articulación, de la cual N. Fraser ha sido una ferviente defensora en los debates contemporáneos sobre la diversidad<sup>80</sup>, según la cual el reconocimiento y la distribución (y/o reorganización) económica, son esenciales para que los actores sociales puedan interactuar como iguales<sup>81</sup>. Y es justo en función de la igualdad que la CDI considera importante articular el reconocimiento de las identidades culturales con la aplicación de políticas de acción positiva. Es sobre la base de esta filosofía política que deben comprenderse las recomendaciones que formula la comisión.

### ***A modo de conclusión***

Nuestro análisis muestra que, lejos de poder ser reducidos a simples diagnósticos sociales, los informes examinados contienen una dimensión filosófica sobre la cual intentan adaptar los actuales modelos políticos de gestión social a la creciente diversidad que caracteriza sus sociedades; y que esta dimensión refleja algunas posiciones normativas que tienen lugar en la filosofía política contemporánea.

80. Fraser, N. : *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : La découverte/Poche, 2005.

81. Resulta revelador que E. Delruelle, el redactor que más peso tuvo en el reporte haya señalado en una publicación posterior que, en el debate entre A. Honneth, partisano de una política del reconocimiento, y Fraser, partisana de una política de la redistribución social, él escoge la vía recomendada por Fraser. Ver Delruelle, E. : *Du Commissariat* op.cit. p.37. Dicho esto, hay que saber que los reportes públicos son producciones colectivas que implican intereses diversos y concepciones teóricas diferentes, y no pueden ser por tanto reducidos a una perspectiva específica, a pesar del nivel de influencia, más o menos importante que puedan tener sus redactores.

A pesar de situarse en tradiciones distintas desde el punto de vista histórico y filosófico, tanto la comisión Stasi como la CDI comparten una perspectiva pluralista, solicitan cambios institucionales que consideren la necesidad que tienen los individuos de referirse a sus particularismos culturales, a condición de que se respeten los principios que definen el Estado democrático de derecho, y abogan por la igualdad real, estimando que la igualdad formal es insuficiente. Sin embargo, también existen grados de apertura diferentes de una y otra comisión a la diversidad, sobre todo en cuanto al uso del velo islámico en las escuelas públicas. Así, si la CDI aseguró que no era necesaria su prohibición, considerando el respeto de la libertad de conciencia como fundamental, la comisión Stasi estimó que la cuestión en Francia no era ya la de la libertad de conciencia, sino la del orden público. Es justamente este aspecto del informe francés lo que retuvo la atención de los especialistas y, quizá por ello, la dimensión que lo acerca a las aspiraciones multiculturalistas ha quedado en la sombra.



# «OUTIDANÒS OÛTIS». CLAVES PARA UNA BREVE GENEALOGÍA DE LA NADA

## «OUTIDANÒS OÛTIS». CLUES TO A BRIEF GENEALOGY OF NOTHINGNESS

Mariana Chendo<sup>1</sup>

Universidad del Salvador, Buenos Aires-Argentina

Recibido: 28-8-2015

Aceptado: 5-3-2016

---

**Resumen:** Apropiándonos de la distinción de Mourelatos entre un uso *existencial* y un uso *atributivo* de la nada en Grecia arcaica, haremos un recorrido del término *outidanós* en la obra homérica con la intención de mostrar que en sus orígenes arcaicos la *nada* (*medén/oudén*) no está identificada con *lo que no es* (*tò mē ón*), sino que está inscripta en un implícito proceso de clasificación y jerarquización de valores materiales. Para ello, trabajaremos el término *outidanós* desde la relación existencia/atribución (en Odisea), vinculándolo a la lógica de la repartición (en Ilíada).

**Palabras clave:** *Outidanós*; Nada; Nombre; Gloria; Nadie

**Abstract:** Appropriating Mourelatos' distinction between an *existencial* and a *characterizing* use of nothingness in ancient Greece, we will study the word *outidanós* in the works of Homer, trying to show that in its archaic origin, *nothingness* (*medén/oudén*) is not identified with *what is not* (*tò mē ón*), but registered in an implicit process of classification and hierarchy of material values. For this purpose, we will study the term *outidanós* from the relationship existence/attribution (in *Odyssey*), linking it to a distributing logic (in *Iliad*).

**Key words:** *Outidanós*; Nothingness; Name; Glory; Nobody

«¡Rey devorador del pueblo, porque reinas entre nadies!»

(Homero, *Ilíada*)

1. (marianachendo@hotmail.com; mariana.chendo@usal.edu.ar) Licenciada en Filosofía (Universidad del Salvador, Buenos Aires-Argentina). Prosecretaria Académica Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social (Universidad del Salvador, Buenos Aires-Argentina).

«Los nadies: los hijos de nadie,  
los dueños de nada.

...

Que no son, aunque sean.

...

Los nadies,  
que cuestan menos  
que la bala que los mata.»

Eduardo Galeano, *Los nadies*

## 1. Introducción

Nietzsche enseña, en *La genealogía de la moral*, que el mundo de los conceptos morales tiene su hogar nativo «en el derecho de las obligaciones»<sup>2</sup>; pero -también para Nietzsche- la metafísica, con su cargamento ascético, termina siendo el logro más acabado de tal proceso de moralización. De este modo, la tematización de la existencia se vuelve la problematización del *derecho* a existir, en una genealogía que rompe el vidrio de conceptos cristalizados haciendo aflorar los fluidos que acabaron estancos a fuerza de momificación conceptual. «El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida»<sup>3</sup>, en un proceso metafísico que tiene su origen oculto en «la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas se *midieron* entre sí»<sup>4</sup>. Fijar precios, tasar, medir para compensar y compensar para valorar, «esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, *el pensar*»<sup>5</sup>. Nietzsche sostiene que la propia palabra alemana para «hombre» (*Mensch, manas*) aún expresa algo de aquel sentimiento que permite definir al hombre como el «animal tasador en sí»<sup>6</sup>. En este sentido, el *qué* del valor remite al *quién* que valora; «la

2. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza: Madrid, 2001, p.85.

3. *Ibidem*, p.151.

4. *Ibidem*, p.91.

5. *Ídem*.

6. *Ídem*.

pregunta ¿Quién? Es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa [...] En el fondo, siempre es la pregunta: ¿Qué es lo que es *para mí?*»<sup>7</sup>.

El fenomenal trabajo de Nietzsche en su *Genealogía...* muestra la condición cruel de todo pensamiento pero, sobre ello, muestra la crueldad calculadora con que la metafísica oculta la condición cruel de todo pensamiento. Para desandar este camino, hay que hacer de los métodos genealógico y filológico, instrumentos de ruptura hasta, finalmente y con el oído dolido de martillazos, dar con los fondos ásperos sobre los que se construye el fundamento del saber metafísico.

Sostendremos nuestro trabajo en estos dos lineamientos nietzscheanos mencionados anteriormente: el derecho de las obligaciones como procedencia de los conceptos metafísicos; la genealogía y la filología como instrumentos de des-cristalización conceptual. Sobre estas bases, intentaremos echar luz sobre la pregunta ¿en qué condiciones inventó la filosofía el concepto de nada?<sup>8</sup>; descubriremos en el andar que también la «nada» filosófica es, en sus inicios épicos, un juicio de valor medible bajo el criterio aristocrático del *páthos de la distancia*.

Presentaremos la problemática en tres movimientos sustentados en la épica homérica y apoyados por versos de la lírica y la tragedia griegas: «el nombre», donde situaremos los términos *anónymos* y *oútis* en un entramado de politización; «el nadie», donde haremos foco en el uso calificativo del término *outidanós* y esbozaremos la hipótesis de su inscripción en el vocabulario de las transacciones sociales; «la nada», donde abriremos la posibilidad de la asimilación del uso calificativo del *outidanós* épico en los términos *medén/oudén*.

7. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama: Barcelona, 1986, p.110.

8. En este sentido, y siguiendo en la línea nietzscheana, reformulamos la pregunta que abre *La Genealogía de la Moral*: “Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?” (*Ibidem*, p.24)

## 2. El nombre

Los feacios están deseosos de un nombre. El rey increpa a Ulises<sup>9</sup>; te honramos, te dimos regalos y te ofrecimos hospedaje:

no me ocultés, huésped, lo que quiero saber de tu boca, y que a vos mismo te toca decir. Hablá, decí cómo te llamaban allí tu padre y tu madre, tus vecinos y los que habitaban los pueblos cercanos. Porque *no hay mortal que carezca de nombre* una vez que nació, no importa cuán miserable sea, pues a todos, después de engendrarlos, sus padres ponen un nombre. Decí cuál es tu país, tu ciudad y tu raza.<sup>10</sup>

«*ou mèn gàr tis pámpan anónymós est' anthrópon*»<sup>11</sup>, no hay nadie que sea anónimo. Lo engendrado lleva nombre y el nombre lleva un padre, un pueblo, un país, una ciudad, un linaje. Ser *nónymnos* está ligado a la muerte literal por simbólica; no dejar nombre, no poder trascender por haber perdido la pertenencia: el peligro de «que los aqueos perezcamos aquí lejos de Argos *sin dejar nombre (nónymnos)*»<sup>12</sup>, lo terrible de que «Ítaca acabe *sin gloria (nónymnos)*»<sup>13</sup>. Sucede como si el peligro de la guerra no fuese la muerte individual, sino el silenciamiento de las mallas relacionales que trama el nombre: del individuo a la familia, a la tribu, a las generaciones en línea descendente y ascendente, hasta alcanzar un héroe que alcanza un dios que asienta lazos con algún poder que brota de la *phýsis*. En una guerra donde se pelea a gloria u olvido, cada nuevo triunfo implica la mayor pervivencia de un nombre que lleva consigo todo un tejido de poder. En una guerra donde se pelea a recuerdo o infamia, cada derrota indica la caída hacia la insignificancia. Un pueblo anónimo es un pueblo infame<sup>14</sup> y un nadie es un pronombre indefinido, un no hombre condenado a una errancia sin suelo. Tener nombre es pertenecer(se) en un elemento prestigioso capaz de correr los límites de la muerte, ascendiendo y descendiendo generacionalmente hasta congraciarse con las bondades divinas: «Entre quienes el morir es destino, ¿por qué uno debería consumir, en la oscuridad sentado en vano, una vejez *sin nombre (anónymos)*,

9. Homero: *Odisea*, 8.536ss. Nos valemos de la traducción de M. Pabón; sin embargo, nos diferenciamos de esta traducción en preferir el voseo dialectal americano en la segunda persona del singular. Esta preferencia se reitera en la mayoría de las citas de los textos clásicos.

10. *Ibidem*, 8.547-555. Las cursivas son nuestras, resaltando el verso sobre el que focalizaremos en las líneas siguientes.

11. *Ibidem*, 8.552. Las negritas son nuestras, adelantando el núcleo de nuestra tematización: «nadie» en su identificación con «anónimo».

12. Homero: *Iliada*, 12.70; 13.227; 14.70.

13. Homero: *Od.*, 14.182.

14. *Ibidem*, 1.222; 13.239.

privado de toda cosa bella?»<sup>15</sup>; no habló en vano y el dios le dio un carro de oro y corceles de alas incansables. El nombre funciona como transmisión de «lo propio»: transmisión de un poder individual pero, además, de su carácter transitivo que va y viene, por la sangre de la *pólis*, hacia la raza; como una especie de «ley de los ancestros» que, en última instancia, señala la relación con un poder más allá de lo humano. La pérdida del nombre es proporcional en sentido inverso: signo de «impropiedad», pérdida de lazos y, al final de la trama, desamparo (humano y divino) que se refleja en el castigo de un destierro que pervive en el destino trágico:

te juro por Zeus y por el suelo de esta tierra que nunca he tocado a tu esposa, ni podría haberlo deseado ni concebido. ¡Que perezca sin fama (*akleés*), sin nombre (*anónymos*), sin patria (*ápolis*), sin casa (*áoikos*) y vagando desterrado (*phylás*) por la tierra, que ni la tierra ni el mar acojan mi cadáver, si yo soy un hombre malvado!<sup>16</sup>

grita Hipólito señalando el cuerpo de Fedra. El contrapunto del anonimato es ser *ápolis*<sup>17</sup>; al margen de cualquier forma árquica (en el doble sentido del *principio* como comienzo y como comando), el *sin nombre* queda fuera del espacio político más allá de la vida y más acá de la muerte, desterritorializado en cuerpo y en cadáver. En el reverso de este mismo sentido, el nombre es marca de acción territorializadora: pertenencia vital a una *pólis* al tiempo que perpetuación en el modo de una inmortalidad de trascendencia política. El nombre, desde la universalidad de la filiación, es huella de politización. Lo que se revela en el deseo de nombre es la pervivencia de la pertenencia, recuerdo de genitivo; finalmente, Helena es «de» Troya. En el reverso de esta misma revelación, el terror al anonimato se nos aparece como temor a una muerte que es también, siempre y por definición, finitud política.

Es en las palabras de Ártemis a Hipólito donde puede comprenderse lo que se juega, épica o trágicamente, en el nombre: «el amor que Fedra sintió por ti no caerá *anónymos*»<sup>18</sup> que sólo puede traducirse por «en el silencio», «en el olvido» o «en el silencio del olvido» (o viceversa). Como si lo que se jugase en el crimen no fuera la vida aquí y ahora, sino el nombre en un allí y un entonces que abarca todos los tiempos y cualquiera de los espacios. Porque lo que efectivamente se juega no es la inmanencia del cuerpo o del cadáver, sino la posibilidad trascendente de un nombre en la memoria

15. Píndaro: *Olímpicas*, I.81-88.

16. Eurípides: *Hipólito*, 1025-1031.

17. Para la relación *pólis-ápolis*, *cfr.* Cuesta Abad, J.M.: *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*. Losada: Argentina, 2006.

18. Eurípides: *Hip.*, 1429.

filial de un presente que permanece. La muerte y sus consecuencias retan a un duelo de recuerdo o de destierro.

«Dáme vino, no escatimes, y sepa yo al punto tu nombre; te voy a hacer un regalo de huésped que va a alegrarte.»<sup>19</sup> Ulises sabe que en tierra ciclópeida en el nombre se va su carne. «*Oûtis* me llamaron mi padre, mi madre y mis amigos.»<sup>20</sup> Los versos del canto 9 reconfiguran el sentido de los términos «*ou*»-«*tis*»-«*anónymós*» adelantados en el canto 8<sup>21</sup>.

La *métis* de Ulises le permite el acto de resistencia heroica en las trampas del lenguaje. Porque el *nadie* de Ulises no es la clausura a una identidad, sino la estrategia de una inteligencia que le permite resistir en una cueva donde la antropofagia burla la ley hospitalaria que marca los límites de cualquier civilidad posible. En tierras donde «la abstracta desnudez de no ser nada más que humanos era su mayor peligro»<sup>22</sup>, Ulises sabe que ser *Oûtis* lo arrima a no estar y le permite, en el paréntesis del *no estando*, seguir el regreso a una identidad acabada. Esconder el nombre está directamente vinculado a la necesidad de ocultamiento, a la invisibilización del linaje, la ciudad y la raza; con ello, a la neutralización de la condición humana. Bajo la nomenclatura *Síndrome de Ulises* pasará a los anales de la psiquiatría este paréntesis del *no estando*:

«La confusión podría estar ligada con el tener que esconderse, hacerse invisible, para no ser retenidos, repatriados (en definitiva el famoso episodio de la Odisea en que Ulises le dice a Polifemo que su nombre es Nadie).»<sup>23</sup> Vuelto un *sin valor* por la palabra, el héroe evita ser incorporado a un sistema que lo devora. Pero Ulises no soporta ser un nadie, no lo soporta ni siquiera ante la lejanía de un monstruo ciego por el engaño, ni siquiera hasta completar el engaño, ni siquiera sabiendo que su *nadie* no era de hecho ni de derecho, sino de juego de palabras, ni siquiera a riesgo de convulsionar las aguas en las que ya está navegando. Porque en el anonimato se va su supervivencia de héroe; como si tuviese que romper el con-

19. Homero: *Od.* 9.355-6.

20. *Ibidem*, 9.366-7.

21. Cfr. Senn, F.: *The Odyssey through Joycean lenses*, Hyperion, volume VIII, N°2, 2014, p.133 ss., en un formidable análisis de la Odisea desde la perspectiva de Joyce.

22. Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, p.424. La cita se da en un contexto cronológico absolutamente alejado; sin embargo, la demarcación «política» del acontecimiento Ulises y los Cíclopes permite el análisis bajo la noción de *nuda vida*.

23. Achostegui, J.: *Emigrar en situación extrema: el Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)*, Norte de Salud Mental, n° 21, 2004, p.47. La cita sigue: «Así no es infrecuente encontrar casos de menores que han pasado por numerosos centros tutelados en los que dan un nombre diferente en cada lugar. ¿Cuál es el verdadero?». Para este tema, cfr. Cuestas: *Mi nombre es nadie y nadie me llaman todos... Sobre la identidad del inmigrante*, Rev. Inter. Mob. Hum., Brasilia, Año XXI, n° 40, 2013, pp.211-228.

juro de ser *oútis* ante lo terrible de volverse infame, ante lo terrible de que Ítaca acabe sin gloria y entonces Ulises acabe sin patria. «¡Che, Cíclope! Si alguna vez alguno de los mortales te pregunta quién fue el que te dejó ciego, le contestás que Ulises, el destructor de ciudades, nacido de Laertes y que tiene sus casas en Ítaca»<sup>24</sup>

Si y sólo si Ulises deja de ser *nadie*, se viene la ira de Poseidón. Y se viene. Porque Ulises es Ulises.

### 3. El nadie

Polifemo, ya ciego, acaricia a su carnero fiel: «si tuvieras palabra, me dirías en qué sitio se esconde, y haría estallar sus sesos en la cueva y se calmarían así los dolores que me causó en el pecho este *outidanòs Oútis*»<sup>25</sup>. Entre un héroe que porta la fonología como arma de supervivencia<sup>26</sup> y la brutal inocencia de un caníbal gigante, Homero explota una notable distinción semántica: en el mismo verso 460 aparece, junto a *Oútis*, *outidanós*. Calificando al nombre *Oútis* está el adjetivo *outidanós*, derivado de la negación del pronombre indefinido *tis*. El diccionario define: que no cuenta, sin valor, en Homero referido siempre a personas; al tiempo que esboza una *probable* unión del sufijo *-anós* y la palabra *oútid*, de la que no hay mayor información que «una forma temprana de *oúti* (nada)»<sup>27</sup>.

Mourelatos<sup>28</sup>, retomando el trabajo de Moorhouse<sup>29</sup> sobre los usos de *oudeís* y *medeís*, llama la atención sobre el uso calificativo<sup>30</sup> del término *outidanós*, extendiéndolo a un uso calificativo de la *nada* en el desarrollo

24. Homero: *Od.* 9.502-505.

25. *Ibidem*, 9.456-460.

26. «El nombre *Oútis* es perispómeno de acuerdo a la regla... de un sustantivo disilábico de este tipo, mientras el pronombre *oútis* es acentuado como un compuesto. La huida de Ulises del Cíclope se debió en no menor medida a su conocimiento de la fonología griega.» (Landsman, 1988-1989, p.17) Landsman: *The History of some Greek Negatives: Phonology, Grammar and Meaning*, Glossologia 7-8, 1988-1989 p.17.

27. Liddell, Scott, R. y Jones: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940. Liddell y Scott: *An Intermediate Greek-English Lexico*. Oxford: Clarendon Press, 1889.

28. Mourelatos: “‘Nothing’ as ‘Not-Being’: Some Literacy Contexts that Bear on Plato” en Anton, J.P. & Preus, A. (editors), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2. New York: State University of New York, 1983, pp.59-69.

29. Moorhouse: *A Use of oudeís and medeís*. *Class. Quart.*, N.S., 15, 1965, pp.31-40.

30. El *characterizing use* de la nada, que Mourelatos distingue del *existencial use*. Creemos que el uso que Mourelatos llama *characterizing* puede ser correctamente entendido no sólo como uso calificativo, sino como uso clasificativo; más aún, clasificativo en razón de su condición (des)calificante.

arcaico posterior. Este uso, señala Mourelatos, está dado por el adjetivo peyorativo *outidanós*, «un nadie», «una persona que no cuenta, un sin valor, un bueno para nada»; el «pronombre indefinido homérico *oútis*, del que deriva *outidanós*, sólo tiene el uso existencial de nadie, nunca el uso calificativo»<sup>31</sup>. En este esquema, *oútis* parece remitir al criterio de (in)existencia al tiempo que *outidanós* reconoce cierta existencia para, calificándola en su tipo, clasificarla no como clase nula, sino como una clase al margen del universo de los seres de valor, algo así como la clase complemento del conjunto *los valiosos*. De este modo, en el verso 460, Ulises negaría su propia existencia con el *Oútis* al tiempo que Polifemo negaría el valor de *Oútis* con el atributo *outidanós*, debiendo necesariamente reconocer el valor existencial de *Oútis* para poder devaluarlo a través del mecanismo de la (des)calificación.

Resultaría interesante hipotetizar la posibilidad de un adjetivo vinculado a la familia semántica de *dános* (habitualmente traducido por regalo). «La palabra *dános*, ‘préstamo’, puede originalmente haber significado la parte del sacrificio dada al sacerdote. El significado de *éranos* pasa de la comida común al préstamo de dinero.»<sup>32</sup>

Benveniste<sup>33</sup> explica que *dános* es un término técnico para el préstamo a interés, vinculado con *daneízo* (prestar a interés), *daneízomai* (pedir prestado), *daneisté*s (deudor); cercano etimológicamente a *daío*, *datéomai* (repartir), glosando el término *méros* (la parte). Con esto, *dános* se vincula a un «préstamo a interés» vinculado a «la parte» en una «repartición»; *dános* se inscribe, así, dentro «del vocabulario de las transacciones sociales»<sup>34</sup> refiriendo a la parte que toca en la distribución, en este caso, del botín de guerra: “lo que hemos saqueado de las ciudades está repartido (*dédastai*)”<sup>35</sup>. En una lógica donde «negarse a dar [...] equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión. Se dá porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante»<sup>36</sup>, el don no tiene que ver con una gratuidad común sino con el peso grave de una autoridad que mide unilateralmente su valor en la relación del dar y el recibir, en una relación de distancia entre animales tasadores. En el poema de una fuerza

31. Mourelatos, *op. cit.*, p.60.

32. Seaford, R.: *Money and the early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, p.79.

33. Benveniste, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, pp.126 ss.

34. *Ibidem*, p.127.

35. Homero: *Il.*, 1.125.

36. Mauss, M.: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979, pp.168 s. Para el caso de Agamenón y Aquiles, *cfr.* Finley, M.: *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp.115 ss.

donde el dar no tiene que ver con la equilibrada reciprocidad del don sino con el incremento del poder del *quién da más* y el *quién más tiene*, el *valor* es marcado por la parte en el reparto. Cuenta el que recibe y mantiene lo recibido; Briseida por Criseida para que quien manda siga ejerciendo su *valer*. «Es mucho más cómodo en el vasto campamento de los aqueos quitar los regalos (*dîwron*) al que hable en contra tuyo. ¡Rey devorador del pueblo (*demobóros*), porque reinas entre nadies (*outidanoîsin*)!»<sup>37</sup>, le grita Aquiles a Agamenón mientras se resiste a ser un *outidanós* devorado por un rey que *sólo* entregará su parte cuando reciba la parte del que vale *casi* lo mismo que él. El tema de la «medición» del valor entre Aquiles y Agamenón constituye el nudo gordiano de la cólera de Aquiles, quien hace explícita la «medida» de la amenaza: botín por botín. Cada vez que los aqueos saquean una ciudad, «nunca tengo un botín igual al tuyo»<sup>38</sup>, dice Aquiles, sin importar que sean sus manos las que soportan el fragor de la batalla. Porque cuando llega el reparto, «tu botín es mucho mayor, y yo, con un lote menudo, aunque grato, me voy a las naves, después de haberme agotado de combatir»<sup>39</sup>. Por eso, a causa de este desequilibrio entre la «fuerza» de la lucha y el «poder» de la recompensa, Aquiles decide la retirada: «ahora me marcho a Ftía, porque realmente es mucho mejor ir a casa con las corvas naves, y no tengo intención de procurarte riquezas y ganancia estando aquí deshonorado.»<sup>40</sup> Agamenón duplica la apuesta, reforzando la explicitación de la amenaza y elaborando la medida del valor por «comparación»: «[...] puede que me lleve a Briseida [...], para que sepas bien cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca también otro pretender ser igual a mí y compararse conmigo.»<sup>41</sup>

La ira de Aquiles es efecto del entramado de una lógica del valor traicionado, donde cada parte vale un pedazo de gloria. Aún habiendo entregado a la muchacha, Aquiles deja claro que ninguna otra pertenencia le será quitada<sup>42</sup>: «*outidanós* se me podría llamar si es que voy a ceder ante

37. Homero: *Il.* 1.229-231.

38. *Ibidem*, 1.163.

39. *Ibidem*, 1.167-168.

40. *Ibidem*, 1.169-171.

41. *Ibidem*, 1.184-187.

42. «Le interrumpió y respondió Aquiles, de la casta de Zeus: ‘De verdad que cobarde y *outidanós* se me podría llamar si es que voy a ceder ante ti en todo lo que digas. A otros manda eso, pero no me lo ordenes a mí, que yo ya no pienso obedecerte. Otra cosa te voy a decir, y tú métetela en tus mientes: con las manos yo no pienso luchar por la muchacha ni contigo ni con otro, pues me quitáis lo que me disteis. Pero de todo lo demás que tengo junto a la veloz nave negra, no podrías quitarme nada ni llevártelo contra mi voluntad. Y si no, ea, inténtalo, y se enterarán también éstos: al punto tu oscura sangre manará alrededor de mi lanza.» (*Il.* 1. 292-303)

ti en todo lo que digas»<sup>43</sup> No será llamado un nadie (*outidanós*) porque no dará más de lo que le fue repartido y guarda en su nave; Aquiles no dejará de valer porque no cederá ya ninguna otra parte de las que le hacen *ser* aquello que *vale*.

La *parte* del botín de guerra, así como de los premios de juego, está inscrita en una implícita noción de *cuantificación* que hace a una génesis del valor que terminará estructurando los orígenes de la lógica monetaria. En este contexto, las cosas dadas como premio (copas, fuentes, trípodes, armas, etc) son entendidas como signos de *valor* que, leídos desde los principios monetarios, serán convertidos en signos *premonetarios*. «Estos objetos aparecen generalmente con un número: los rescates y los regalos de hospitalidad llevan una cifra que deja constancia de tradiciones, de normas [...] existe toda una jerarquía de valores entre los premios. Por eso varios objetos de este tipo están en relación directa con los inicios de la moneda.»<sup>44</sup> Lo que los premios valen por sí mismos, hace valer a su poseedor, quedando también él inscripto en esta misma secuencia cuantificadora.

Los nadies son, en la política épica, los que no cuentan en el número del reparto, apartados del *ser* valioso por su insignificancia de no *tener*; luego, en una torsión anímica que puede revisarse en la Poética de Aristóteles<sup>45</sup>, los cobardes, buenos para nada, cercanos en la debilidad a una mujer o a un niño<sup>46</sup>. Es de estos *nadies*, que no califican en la cuenta de la gloria, de quienes sólo parece quedarnos el término *outidanós*, el atributo de una clase para los sin nombre; ni siquiera gracias a su enfrentamiento con *los valiosos*, sino a razón de la colisión interna de un poder que se destina a devorarlos.

43. Homero: *Il.* 1.293-4

44. Gernet: *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid, Taurus, 1980, p.87.

45. Aristóteles: *Poética*. Madrid: Gredos, 1999, 1458b. En una contribución a la claridad de la elocución y la necesidad de evitar su vulgaridad, Aristóteles recomienda el uso de vocablos «usuales»: «la medida es necesaria en todas las partes de la elocución; en efecto, quien use metáforas, palabras extrañas y demás figuras sin venir a cuento, conseguirá lo mismo que si buscarse adrede un efecto ridículo [...] Lo ventajoso que es, en cambio, su uso conveniente, puede verse en los poemas épicos introduciendo en el verso los vocablos corrientes. Quien sustituya la *palabra extraña, las metáforas y demás figuras* por *los vocablos usuales* verá que es verdad lo que decimos» -las cursivas son nuestras-. En este contexto, Aristóteles cita el verso 515 del canto 9 de la Odisea, y reemplaza «*outidanòs kai aiekés*» por «*asthenikòs kai aeidés*».

46. *Cf.* Homero: *Il.* 11.390.

## 4. La nada

Barbara Cassin se vale de Homero para mostrar la «herencia ontológicamente cargada»<sup>47</sup> de la negación, usando de testigo varias lenguas que muestran la doble faz positiva/negativa y su facilidad de inversión; entre ellas, el español, donde la palabra *nada* ofrece una síntesis de la evolución del sentido etimológico de «cosa» invertida en «nada»: el español *nada* está construido sobre el latín [*res*] *nata*, participio pasado de *nasci* (nacer), con lo cual la *nada* es, en su génesis etimológica, *una nacida*. Es decir, la carga de la negación muestra la torsión de sentido de una identidad positiva. «Y cuando no es la entidad positiva la que directamente vira de sentido, la diferencia y la inventiva de las lenguas se leen en la elección de lo que se niega»<sup>48</sup>. El griego niega con *ou* y con *mḗ*<sup>49</sup>; *oútis* y *mḗtis* (ninguno, todo salvo alguno, nadie) niegan el pronombre indefinido *tis*; *ou/deís* y *mḗ/deís* (ni siquiera uno, ninguno) niegan el adjetivo numeral masculino *heís* (uno)<sup>50</sup>; *ou/dén* y *mḗ/dén* niegan el mismo adjetivo *hén* (uno) en neutro. Debajo de la entidad positiva girando de sentido, debemos preguntarnos qué niegan los griegos cuando afirman la nada.

Mourelatos<sup>51</sup>, que discute el hábito de la metafísica oficial de asimilar *lo que no es* (*tò mḗ ón*) a *nada* (*mḗdén/oudén*)<sup>52</sup> bajo el criterio del bi-

47. Cassin, B.: «El au-sentido, o Lacan de la A a la D» en Badiou, A. & Cassin, B. *No hay relación sexual*. Madrid: Amorrortu, 2010, pp.74ss.

48. *Ídem*. Las cursivas son nuestras.

49. La distinción clásica entre *ou* y *mḗ* determina que *ou* niega hechos, siendo del orden de lo *objetivo* al tiempo que *mḗ* es una negación del orden de lo modal, constituyéndose en *subjetiva*.

50. «La expresión usual en Homero para «ninguno es *oútis/mḗtis*. Las formas *oudamòs/medamós*, compuestos por *oudḗ/medè* y *hamós*, una forma antigua de «uno» son mencionados como formas tempranas por los gramáticos Apolonio Discolo y Herodio, y encontramos las formas plurales de éstos en Heródoto (ej. *Hist.* 1.18, 24, 143, 144, etc.) y los adverbios *oudamà/medamá* y *oudamùs/medamùs* (en absoluto) en griego clásico. Como *amós* no sobrevive, la conexión entre estos negativos y «uno» se vuelve muy poco obvia. Mientras *oudamós/medamós* no se encuentran en el griego clásico en su forma singular, un número considerable de compuestos adverbiales son creados, especialmente en el siglo IV» (Landsman: *The History of some Greek Negatives: Phonology, Grammar and Meaning*, Glossologia 7-8, 1988-1989, p.19). En griego clásico, explica Landsman, los términos *oudéis/medéis* cubren el vacío dejado por *oudamós/medamós*. Cfr. Malcom: *Plato's Analysis of tò ón and tò mḗ ón in the Sophist*. *Phron.* XIII, 1967, p.135 n.13 y pp.135 ss, donde desarrolla una diferencia semántica entre *tò mḗ ón* y *tò mḗdámós ón*, objetando la identidad entre ser y existencia en el *Sofista* de Platón.

51. Mourelatos, A.P.D.: *Op. cit.*

52. Para esta asimilación, Mourelatos remite a Parménides B6.2, B7.1, B8.7-13, B9.4 (Kirk, G.S, Raven, J.E. & Schofield, M.: «Parménides de Elea» en *Los filósofos presocráticos*, Gredos: Madrid, 1987, pp.346-376); Platón, *Rep.* 478B12-C1, *Teet.* 189A10, *Sof.* 237C7-E2. Asimismo, sostiene sus argumentaciones en Owen, G.E.L.: *Plato, I, Metaphysics and Epistemology*. New York: Garden City, 1971.

nomio existencia/inexistencia, propone una lectura en la que los términos *oudeís/mēdeís* y *oudén/mēdén* en el período arcaico, expanden su uso asimilando el uso *calificativo* del *outidanós* homérico. En este sentido, hablar de un sujeto que *es nada* implica no su inexistencia sino el reconocimiento de que un sujeto tal no cabe dentro de la clasificación de quien predica su nada; es decir, el *ser nada* se acerca al sentido jurídico de nuestro *no ha lugar*: una existencia de la que se predica la *nada* simplemente no reúne las condiciones deseables que legitiman el acceso al universo clasificado positivamente.

De este modo, se abre la inmensa posibilidad hermenéutica de leer los orígenes arcaicos de la nada: por un lado, desde la distinción entre un/una nadie/nada *existencial* y un/una nadie/nada *atributivo/a*; y adherido, por un otro lado yuxtapuesto, a la procedencia político/social de tal distinción. Para comprender esta inmensa posibilidad, resulta sugestivo traer a la mente la concepción de *nada* esbozada en los «Escritos de Juventud de Marx», que se alinea en una aguda crítica a la ontología que subyace a la economía capitalista. En un sistema que identifica al hombre con la clase «trabajador», aquél que no está incluido en un contrato de salario, resulta *nada* para el sistema; es decir, el sistema lo (des)califica como *nada (sin valor)* desde la clase valiosa de trabajador/asalariado:

«La economía política ignora al trabajador desocupado, al hombre de trabajo situado fuera de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen (*nicht existieren*) para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, los del juez, los del enterrador, el fiscal de pobres, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política».<sup>53</sup>

La cita de Marx grafica acabadamente esta lógica selectiva que subyace subrepticamente en la categoría de *nada* de una ontología política y que, en términos del propio Marx, se resume en la caída de una *nada incumplida* a una *nada absoluta (das absolute Nichts)* en la forma de la *inexistencia social (gesellschaftliches Nichtdasei)* y, por lo tanto, *real*<sup>54</sup>.

En los fondos de esta argumentación, se vuelve necesario reconocer que *la nada* es funcional a un sistema de selecciones que no se sostiene sobre un pulcro binomio lógico sino sobre la fuerza de un *páthos de la distancia* en el sentido más nietzscheanamente político. En la Sexta Oda Nemeica, Píndaro<sup>55</sup> compara el *genós* de los hombres y el *genós* de los dioses; ambos nacidos de la misma madre pero separados por un poder (*dýnamis*)

53. Marx, C.: *Obras Fundamentales*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p.606.

54. *Ibidem*, p.607.

55. Píndaro: «Nemeas» en *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1984, pp.242-3.

del todo diverso, de modo que el *genós* de los hombres es *nada* (*oudén*). Es *nada* (*oudén*), se entiende, comparado con el *genós* de los dioses; en el mismo sentido en que Agamenón incorporaba la medida del valor por comparación<sup>56</sup>. El uso clasificador que parece poner en movimiento *la nada* es la marca de la distancia entre niveles de poder (*dýnamis*). La raza de los mortales es *nada* frente a los inmortales; los infames son *nada* frente a los héroes; los muertos son *nada* frente a los vivos<sup>57</sup>. Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora, dice Nietzsche<sup>58</sup>,

«obra de una sociedad aristocrática...: una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre... el *páthos de la distancia*... surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar.»

El *páthos de la distancia* constituye el *entre* de la brutal separación en un arriba clasificador y un abajo clasificado, el *entre* la fuerza infinitamente superior de quien tasa el reparto y la permanente supeditación atributiva de quien se queda sin parte.

En este contexto de un *Nadie* (*Oûtis*) que remite a un *nadie* (*outidanós*) que, bajo la lógica de la «repartición» remite a *nadies* (*outidanói*) que se categorizan en *nada* (*oudén/medén*), el *páthos de la distancia* muestra el poder selectivo de esa «vieja hembra engañadora»<sup>59</sup>, en un proceso en que el atributo lógico se hace libra de carne. Este *páthos de la distancia* que Nietzsche realiza como condición de una clase superior creadora de valores, es también la marca de las «pasiones instituyentes» de la *pólis*: «en la raíz de la institución primordial hay una «voluntad» y una intención prelógicas, y las instituciones no pueden mantenerse sin pasión»<sup>60</sup>; las *astunómous orgás* que Sófocles vincula a las palabras y el pensamiento que el hombre se enseña a sí mismo<sup>61</sup> y que Heidegger decide traducir por «la pasión de dominación sobre las ciudades» (*der Mut der Herrschaft über die Städte*)<sup>62</sup>. Disposiciones, pulsiones, instintos «instituyentes» que señalan

56. Cfr. aquí mismo, nota 34.

57. «Acoge a la que nada (*tèn medèn*) es en la nada (*tò medén*)» (Sófocles, *Electra*, 1166)

58. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1986, p.219.

59. Así refiere Nietzsche a la «gramática». Nietzsche, F: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, p.55.

60. Castoriadis, C.: «Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles» en *Figuras de lo pensable*. Fondo de Cultura Económica de Argentina: Buenos Aires, 2006, p.31.

61. Sófocles, *Antígona* 355-356.

62. Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*. Gedisa: Barcelona, 1999, p.136. Contra esta traducción carga todas sus armas Castoriadis, considerando la traducción como «claramente nazi» y literalmente «aberrante» (*op.cit.*, p.31).

la profunda raíz «pasional» del ordenamiento de las instituciones pero que, también y más profundamente, develan la terribilidad (*deinós*)<sup>63</sup> del hombre: un animal que no cesa de agotar [la tierra para su beneficio] (*apotruétai*)<sup>64</sup>, de encarcelar [los pájaros] (*ágei*)<sup>65</sup>, de hacerse dueño [de las bestias salvajes] (*krateĩ*)<sup>66</sup> y de enseñarse a sí mismo (*didásketai*)<sup>67</sup>; es decir, las pasiones instituyentes que, en términos de Nietzsche, «justifican a *el hombre*»<sup>68</sup> en el sentido de reconocer, fluyendo por debajo de toda abstracción conceptual, la prepotencia de una fortaleza que es «un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos»<sup>69</sup>.

Dentro del «poema de la fuerza», la *Ilíada* canta el encauzamiento de la fuerza en los límites del derecho<sup>70</sup>; ciudad en paz dentro del escudo bestial de una ciudad en guerra; disposiciones, pulsiones, pasiones encauzadas dentro del desborde arrogante de fuerzas dispositivas, pulsionales y pasionales que hacen al relato principal. Los hombres están reunidos en el mercado, dirimiendo la pena por un asesinato; uno insiste en que pagó lo que correspondía mientras el otro niega haber recibido nada (*medén*). Sólo una vez aparece *medén* en Homero, en medio de un pasaje que ha dado qué hablar a la posteridad. Los ancianos darán su dictamen; en medio del círculo está la recompensa para la sentencia más recta: dos talentos de oro. La primera aparición de la *nada* está vinculada con el valor, en lo que podría entenderse como una de las más antiguas composiciones de los mecanismos de administración de una justicia que nace como juicio de *valor*.

Por debajo del acostumbrado papel de la *nada* como fiel acompañante metafísica de un ser que es, puede provocarse al pensamiento para buscar las raíces políticas de *lo que no hay* en una ideología épica donde cada quien *es* por lo que *vale* y vale por lo que *tiene*, insinuando sujetos de derecho aún antes de la categorización del derecho y sus sujeciones, y reconvirtiendo los bienes comunes en propios aún antes de la categorización

63. Sófocles, *Antígona*, 334.

64. *Ibídem*, 338.

65. *Ibídem*, 344.

66. *Ibídem*, 349.

67. *Ibídem*, 352.

68. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza: Madrid, 2001, p.58.

69. *Ibídem*, p.59.

70. Homero: *Il.* 18.497-508.

de la propiedad. Debajo de la entidad positiva girando de sentido, debemos preguntarnos a quiénes niegan los griegos cuando afirman su(s) nada(s).

## 5. Conclusión

¿En qué condiciones inventó la filosofía el concepto de nada? es el interrogante que nos conduce. Podríamos reformularlo preguntando cuáles son las procedencias materiales de una conceptualización que identifica la nada con el no ser. Para abrirnos a la pregunta, debemos suponer que el pensamiento filosófico inicia mucho antes que la filosofía. Amparados en tal supuesto, y bajo la convicción de que el afán tendencioso de la filosofía es «sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta, supuesta capaz de expresarlas todas»<sup>71</sup>, trabajamos la posibilidad de retrotraer la nada filosófica de carácter existencial a una nada épica de carácter atributivo.

Leer el recorrido trabajado en sentido inverso al expuesto, puede ayudarnos a concluir un resumen de nuestra argumentación: la *nada* (*me-dén/oudén*) en su carácter de no ser puede remitirse a una inexistencia que califica a los nadies (*outidanói*) en una lógica de *la parte en el reparto* propia de las transacciones distributivas de un pensamiento épico cuyo dispositivo de poder es la gloria. Para ello, el nudo de la argumentación se aglutina en una hipótesis que, en sus tecnicismos, deberá discutirse en el campo de la filología: la remisión del término *outidanós* al término *dános*.

En nuestra introducción, señalábamos un camino nietzscheano que marca a los conceptos morales como la procedencia de la ascesis metafísica, y a los derechos de las obligaciones, como el campo de procedencia de la conceptualización moral, formando la siguiente línea de abstracción: derechos de las obligaciones - conceptos morales - ascesis metafísica. Nuestro discurrir recorre el punto de partida y el punto de llegada de esta misma senda: la abstracción de la nada como no ser (no haber) tiene su hogar nativo en la más antigua y originaria relación en que los hombres se miden entre sí por aquello que *hay*: Agamenón y Aquiles, quien se queda con más y quien se queda con menos, quien vuelve a repartir cuando le quitan su parte, tasador y tasado; pero, en esta relación en la que el *ser* se mide por el *poder* que se mide por el *valer* que se mide por el *tener*, surge la mención de un término que se corresponde con nada: *outidanós*. Es *outidanós* aquel que *no tiene* y por ello *no vale* y por ello *no puede* y por ello *no es*. La causa

71. Deleuze, G.: *op. cit.*, p.106.

de la cólera de Aquiles es su temor de ser *nadie*, valiendo *nada*. El ardid de Odiseo es volverse *nadie* para, valiendo *nada*, dejar de ser.

Solo un término nos llega de los *nadie*, un término y nada más; «lo que les arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer, fue su encuentro con el poder. Sin este choque ninguna palabra sin duda habría permanecido»<sup>72</sup>. La cólera de Aquiles y la astucia de Odiseo nos arrojan una palabra que Occidente entierra en el olvido; una palabra que tiñe de infamia y anonimato los fundamentos metafísicos de la nada.

Tal vez debamos exigirnos una genealogía de la nada, como «la historia de lo denegado que sin embargo relampaguea aquí y allá prepotentemente, aunque de manera episódica»<sup>73</sup>, como el llamado de una potencia inquietante que representa una posibilidad justa ante la opresión infame de un ser clasificador que no cesa de anonadar(nos).

## Referencias bibliográficas

Achostegui, J.: *Emigrar en situación extrema: el Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)*, Norte de Salud Mental, n° 21, 2004, pp.39-52.

Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974.

Aristóteles: *Poética*. Traducción de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1999.

Benveniste, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.

Cassin, B.: «El au-sentido, o Lacan de la A a la D» en Badiou, A. & Cassin, B. *No hay relación sexual*. Madrid: Amorrortu, 2010, pp.13-86.

Castoriadis, C.: «Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles» en *Figuras de pensable*. Fondo de Cultura Económica de Argentina: Buenos Aires, 2006, pp.13-34.

Cuesta Abad, J.M.: *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*. Losada: Argentina, 2006.

Cuestas, F.: *Mi nombre es nadie y nadie me llaman todos... Sobre la identidad del inmigrante*, Rev. Inter. Mob. Hum., Brasilia, Año XXI, n° 40, 2013, pp.211-228.

Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama: Barcelona, 1986.

Eurípides: «Hipólito» en *Tragedias I*. Madrid: Gredos, 2000,

72. Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*. Argentina: Editorial Altamira, 1996, p.124.

73. Givone, S.: *Historia de la nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011, p.11.

pp.171-236.

Finley, M.I.: *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*. Argentina: Editorial Altamira, 1996.

Galeano, E.: «Los nadies» en *El libro de los abrazos*. Ediciones Siglo XXI, 1989, p.52.

Gernet, L.: *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1980.

Givone, S.: *Historia de la nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*. Gedisa: Barcelona, 1999.

Homero: *Ilíada*. Traducción de E. Crespo Güemes, Madrid: Gredos, 2000.

Homero: *Odisea*. Traducción de J. M. Pabón, Madrid: Gredos, 1993.

Kirk, G.S., Raven, J.E. & Schofield, M.: «Parménides de Elea» en *Los filósofos presocráticos*, Gredos: Madrid, 1987, pp.346-376.

Landsman, D.M.: *The History of some Greek Negatives: Phonology, Grammar and Meaning*, *Glossologia* 7-8, 1988-1989, pp.13-31.

Liddell, H.G., Scott, R. & Jones, H.S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Liddell, H.G. & Scott, R.: *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1889.

Malcolm, J.: «Plato's Analysis of *tò ón* and *tò mè ón* in the Sophist». *Phron.* XIII, 1967, p.130-146.

Marx, C.: *Obras Fundamentales*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Mauss, M.: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

Moorhouse, A.C.: *A Use of oudeís and mēdeís*. *Class. Quart.*, N.S., 15, 1965, pp.31-40.

Mourelatos, A.P.D.: «Nothing' as 'Not-Being': Some Literacy Contexts that Bear on Plato» en Anton, J.P. & Preus, A. (editors), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2. New York: State University of New York, 1983, pp.59-69.

Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2010.

Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza: Madrid, 2001.

Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1986.

Owen, G.E.L.: *Plato, I, Metaphysics and Epistemology*. New York: Garden City, 1971.

Píndaro: «Nemeas» en *Odas y fragmentos*. Traducción de A. Ortega, Madrid: Gredos, 1984, pp.217-274.

Píndaro: «Olímpicas» en *Odas y fragmentos*. Traducción de A. Ortega, Madrid: Gredos, 1984, pp.73-140.

Platón: *República*. Traducción de C. Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1998.

Platón: *Sofista*. Traducción de N.L. Cordero, Madrid: Gredos, tomo

V, 2000, pp.313-472.

Platón: *Teeteto*. Traducción de A. Vallejo Campos, Madrid: Gredos, tomo V, 2000, pp.133-312.

Seaford, R.: *Money and the early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

Senn, F.: *The Odyssey through Joycean lenses*, Hyperion, volume VIII, N°2, 2014, pp.111-137.

Sófocles: «Electra» en *Tragedias*. Traducción de A. Alamillo, Madrid: Gredos, 2000, pp.197-258.

Sófocles: «Antígona» en *Tragedias*. Traducción de A. Alamillo, Madrid, pp.69-128.

# LA PALABRA LACERADA. CELAN DESDE DERRIDA

## LACERATED WORD.CELAN FROM DERRIDA

Marco A. Núñez<sup>1</sup>  
Investigador independiente

Recibido: 31-8-2015

Aceptado: 24-1-2016

---

**Resumen:** Para Jacques Derrida, la “literatura” es una cierta práctica de escritura que desestabiliza y suspende los límites del sentido. Nuestro propósito en este artículo no es ofrecer una mera paráfrasis de la lectura derridiana de ciertos poemas de Paul Celan, sino mostrar cómo desde el despliegue estratégico de la lectura deconstructiva se manifiestan los límites de la legibilidad en el texto poético del rumano desde el momento en que no hay un sentido originario, haciéndose refractario a toda lectura que pretenda dominarlo desde presupuestos extra textuales.

**Palabras clave:** Jacques Derrida; Paul Celan; deconstrucción; escritura; legibilidad.

**Abstract:** For Jacques Derrida, “literature” is some practice writing that disrupts the bounds of sense and highlights the limitations of the critical languages. Our purpose in this paper is not to offer a mere paraphrase of Derrida’s reading certain poems of Paul Celan, but to show how from strategic deployment of the deconstructive reading, the limits of readability manifest in Celan’s poetic text from the moment there is no original meaning, becoming refractory to every reading that seeks to dominate from extra textual budgets.

**Key Words:** Jacques Derrida; Paul Celan; deconstruction; writing; readability.

1. (marcoan\_78@hotmail.com) Licenciado en Filosofía y Filología Hispánica, Profesor de Filosofía y Letras en Educación Secundaria.

## La palabra lacerada

Derrida y Celan, durante los escasos encuentros breves que dispuso Peter Szondi en París, allá por 1967<sup>2</sup>, compartieron más el silencio que la conversación. Cruzaron palabras por escrito en forma de dedicatorias en libros que intercambiaron. Más tarde, Derrida dirá que en aquella escritura descubriría que Celan llegó a profesarle algún afecto. En cualquier caso, Celan se va a convertir en una presencia fácilmente rastreable en los textos del franco-argelino más allá de los pocos y breves escritos que le consagre. Y lo va a ser por una razón, Celan constituye el paradigma de lo que Derrida consideraba “Literatura” en oposición a “Las Bellas Letras”<sup>3</sup>, esto es, un tipo peculiar de textos que, al menos desde Mallarmé y por su tendencia a liberar al lenguaje del referente<sup>4</sup> y señalar una otredad que no puede ser asimilada a la identidad, condenan al fracaso el discurso crítico en su intento por determinar con precisión la univocidad del sentido que atesoran. El texto no será más, en adelante, el lugar de la plenitud del sentido, sino una ausencia de significado investido de una potencial “significatividad”.

Con el título de “La palabra lacerada” como imagen ilustrativa del “Celan” que Derrida nos ofrece en su lectura, pretendemos sugerir cierta relación del lenguaje con el cuerpo; un lenguaje encarnado en el *cuerpo* mismo del poema; un lenguaje que no es ya meramente vehículo, mediación o reflejo de una realidad extralingüística. “Palabra lacerada” nos remite a la palabra rota, quebrada, palabra herida en una última cesura ante el abismo de lo indecible. Palabra con la que, en última instancia, se alude también a uno de los estilemas dilectos de Paul Celan, la cesura que abre el poema al silencio. Y para concluir este inventario nada exhaustivo de las asociaciones posibles aparejadas al título, esa herida remite al ritual hebreo de la circuncisión, la inscripción de una “herida cifrada”<sup>5</sup> en el cuerpo, herida que significa la pertenencia a la comunidad y que puede

2 Derrida, J.: (2005), “Language Is Never Owned”, en Thomas Dutoit and Outi Pasanen (eds.) *Sovereignities in Question. Poetics of Paul Celan*, Nueva York, Forham University Press, 2005, pp. 97 ss.

3 Derrida, J.: (1992), *Acts of Literature*, Attridge, D. (ed.) New York, Routledge, 1992, pp. 40 ss.

4 “Estos textos operan en su movimiento mismo la manifestación y la deconstrucción práctica de la **representación** que se hacía de la literatura, bien entendido que, mucho antes que estos textos “modernos”, cierta práctica “literaria” podía haber trabajado contra este modelo, contra esta representación. No obstante es precisamente a partir de esos últimos textos, a partir de la configuración general que se remarca en ellos, que se pueden releer mejor, sin teleología retrospectiva, la ley de las fisuras anteriores.” Jacques Derrida y Henri Ronse, (1972), *Posiciones* (trad. Manuel Arranz), Valencia, Pre-texto, 1986, p. 49.

5 Derrida, J.: (1986), *Schibboleth. Para Paul Celan* (trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid, Editorial Nacional, 2003, p. 81.

ser la “marca”<sup>6</sup> que la poesía del rumano deja en el idioma alemán a modo de “contra-firma”. En cierto modo, Celan *circuncida y judaíza* la lengua de los verdugos inscribiendo en ella una cicatriz que el poema no sutura y permanece abierta como lugar de encuentro con el otro, con el extranjero, con los ausentes y los muertos. “La palabra lacerada” pretende convocar todos estos sentidos sin definir un horizonte semántico definitivo, en correspondencia con el particular ejercicio de una lectura más atenta, como veremos, a la lógica textual que domina los textos de Celan que a la explicación filológica o hermenéutica de su obra.

## **La lectura, el poema (y sin embargo, habla)**

Celan desde Derrida, es decir, Celan leído por Derrida, no interpretado, no explicado; si podemos admitir semejante cosa, si nos es dable transigir y toleramos una operación de lectura que tiene por objeto develar la lógica peculiar que rige en el texto y no se conforma con ninguna psicología, ni se ofrece a ningún contexto iluminador, solo entonces, estaremos en condiciones de adentrarnos sin prejuicios en la labor que Derrida lleva a cabo. Los textos -poemas, en ocasiones versos aislados, fragmentos- son leídos desplegando cierta estrategia que busca destacar aquellos *elementos apelativos*, aspectos que efectúan demandas sobre el lector y acerca de los que es difícil escribir instalados en el discurso convencional de la crítica, debido al modo en que se disloca una estructura implícita, organizada en torno a un presunto centro irradiador de sentido. Estos elementos que desplazan y problematizan, dislocan y violentan la conceptualidad del discurso logocéntrico, son los elementos que caracterizan precisamente la literatura como literatura. Por eso, una lectura no consiste necesariamente en reducir la riqueza del texto literario a otro texto presuntamente más claro, diáfano, que ofrezca su sentido oculto en el tejido del lenguaje<sup>7</sup>. Lo que no implica-¿hay que repetirlo?-que Derrida niegue la realidad extralingüística, como malévolamente afirman sus detractores más fanáticos o sus críticos menos avezados, tan solo cuestiona, tan solo se permite poner en duda que el discurso se rija por ella, esto es, que el referente domine el

6 Derrida, J.: “Language is Never Owned”, cit., pp. 99.

7 “(...) si la lectura no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (...) o hacia un significado fuera del texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general (...). No hay fuera-del-texto.” Derrida, J.: (1967), *La escritura y la diferencia* (trad. Patricio Peñalver), Anthropos, Barcelona, 1989, p. 202.

libre juego de los significantes. El poema habla<sup>8</sup> aun en ausencia de toda referencia, aun liberado de su función mimética. Y sin embargo, *habla*.

La deconstrucción opera a través de actos de lecturas particulares que cristalizan en una escritura que, a su vez, engendra nuevas lecturas: “Una escritura tal que no remite más que a sí misma nos conduce *a la vez*, indefinida y sistemáticamente, a otra escritura”.<sup>9</sup> Sin que la apropiación del sentido ni la abstracción de un contenido significativo sea nunca plena. La lectura es una celebración delo *único*, lo peculiar de cada texto; la asunción del compromiso de leer el texto de nuevo en una repetición siempre diferente. *La lectura, así entendida, es un modo de rescate del discurso del otro antes que un modo de apropiación*. En consecuencia, será refractaria a la tradición hegemónica del comentario literario centrado en actividades típicamente filosóficas, tales como buscar orígenes, afirmar generalidades, abstraer sentidos, es decir, inscribir y subsumir el texto un contexto histórico, psicológico, literario, en apariencia, siempre recuperable y dispensador, por delegación, de un horizonte de sentido; sin embargo, “leer es experimentar una cierta ilegibilidad.”<sup>10</sup> Los acontecimientos vitales de Celan se han utilizado a menudo como clave para descifrar su obra, surgiendo ante el crítico como ese referente anhelado del que parecen carecer muchos poemas que tejen una realidad puramente lingüística: “La poesía deja de ser mimesis, representación: se vuelve realidad”<sup>11</sup>. Pero el crítico protesta y reclama un sentido, exige referente, impone abstraer un significado y tranquilizar el ánimo en la cercanía de certeza, por más que sean ilusorias.

De todo lo anterior se desprende que la lectura y los escritos de Derrida -“escritura bífida”<sup>12</sup>, escritura y lectura son prácticas recíprocas, se reclaman e implican mutuamente (sobre textos de Celan, no son, no pueden ser comentarios en un sentido filológico o hermenéutico, esto es, no son *interpretaciones*<sup>13</sup>. Aclarado este punto -el más polémico, el que más

8 “¡Pero el poema habla, por cierto!” afirma Paul Celan en el *Meridiano*.

9 Derrida, J.: (1975), *La disseminación* (trad. José María Arancibia), Madrid, Editorial Fundamentos, 2007 (3ª ed.), p. 229.

10 Derrida, J.: *Posiciones*, cit., p. 62.

11 Szondi, P: *Estudios sobre Celan*. Prefacios y apéndices de Jean Bollack, (trad. Arnau Pons), Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 57.

12 Peretti, C de.: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 130.

13 “La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él domina y lo que no domina de los esquemas de la lengua que utiliza. Esta relación no es un determinado reparto cuantitativo de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significante que la lectura crítica debe producir (...) Producir esa estructura signi-

aversión concita hacia los textos derridianos), que las lecturas deconstructivas se orienten a mostrar los prejuicios metafísicos que se articulan en los lenguajes críticos y la imposibilidad de alcanzar un sentido unívoco, siempre desplazado por la mecánica del texto, tiene como consecuencia aparentemente paradójica, la demanda, la exigencia de todas las lecturas posibles; solo así se podrá impedir que el texto sea dominado por una de ellas, solo así evitamos la arbitrariedad y el nihilismo. En última instancia, lo que se deconstruye en el texto son todas las lecturas que lo articulan. La crítica al logocentrismo, al pensamiento metafísico que busca certezas y que se encarna siempre en el discurso hegemónico, es por encima de todo, la búsqueda del otro preterido en ese discurso; el “otro del lenguaje”, es decir, la escritura, pero también el otro como ausencia, de los muertos que perdieron la palabra. Dejar hablar desde el poema a la alteridad será el destino literario de Celan, y escuchar el llamado de ese otro que comparece en sus poemas, el destino como lector de Celan que Derrida se encomienda.

## **El schibboleth, la fecha y la ceniza**

La lectura más ambiciosa que Derrida lleva a cabo de Celan la ofrece en *Schibboleth. Para Paul Celan*. Esta palabra hebrea que intitula la monografía<sup>14</sup>, y que aparece en dos de sus poemas, interesa especialmente en su uso como contraseña una vez que ha suspendido su conexión con el significado y ha dejado de denotar -río, arroyo, espiga de trigo, etc. Palabra que deviene marca diacrítica toda vez que los efraimitas no podían pronunciar correctamente el sonido “sch-”, y, en consecuencia, señala las diferencias en el idioma; se erige en la diferencia insignificante que se revela como condición del sentido, a despecho de *no tener sentido*, ser anterior a todo conocimiento, irreductible al concepto por estar desligada de su contenido semántico<sup>15</sup>. De otro lado, es la manifestación cifrada de la

ficante no puede consistir, evidentemente, en reproducir, por medio de la repetición borrada y respetuosa del comentario, la relación consciente, voluntaria, intencional, que el escritor instaura en sus intercambios con la historia a la que pertenece gracias al elemento de la lengua. Sin duda este momento del comentario repetitivo debe tener su lugar en la lectura crítica. Si no se lo tuviera en cuenta ni se respetasen todas sus exigencias clásicas -lo cual no es sencillo y requiere todos los instrumentos de la crítica tradicional-, la producción crítica correría el riesgo de efectuarse en cualquier sentido y de permitirse decir más o menos cualquier cosa. Pero este parapeto indispensable nunca ha hecho más que proteger, jamás ha abierto una lectura”. Derrida, J.: (1967), *De la Gramatología* (trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti), México, Siglo XXI editores, 1986 (4ª ed.), p. 227

14 Revisión de una conferencia pronunciada por Derrida en Seattle, el 14 de octubre de 1984.

15 “En un sistema donde sólo las diferencias son constitutivas del valor lingüístico y al no ser nunca la diferencia en sí misma y por definición una plenitud sensible, su necesidad con-

cifra que señala la multiplicidad de la lengua, lo renuente y esquivo a la traducción, lo que, de hecho, la borra. Todo es traducible salvo la marca de esa diferencia entre las lenguas en el interior del poema. La traducción deberá borrar eso mismo que conserva. Encontramos un ejemplo de esto en el verso “No pasarán” de “Schibboleth”, cuando traducido al español, se haya borrado la diferencia para el hispanohablante, en la conservación misma del original alemán.

Lo que se pone de manifiesto en esta palabra es el juego mismo de la escritura, el juego de la presencia-ausencia y de la indecibilidad última. Para habitar un idioma (porque un idioma *se habita*<sup>16</sup>) se hace preciso disponer del schibboleth, no basta con comprender el sentido de las palabras, sino *decir cómo hay que decir* la marca cifrada que delata la diferencia, haciéndose indiferente a la diferencia que ella misma establece. Es la marca cifrada que hay que poder compartir con el otro aunque no tenga sentido. “No hay sentido desde que hay fecha y schibboleth, ni un único sentido originario.”<sup>17</sup> El lenguaje es el gran instaurador de diferencias, un sistema de signos que nada define fuera del juego de la “différance”, esto es, el signo solo puede pensarse desde la presencia diferida. Derrida encuentra en la noción de fecha la estructura del signo a propósito de ciertos textos de Celan<sup>18</sup>, para mostrar que la fecha *no es*, para dejar en evidencia el principio de autoridad que rige a toda pregunta por la esencia, la *verdad* como presencia y guardiana del logos en su relación con el acontecimiento singular, único, que sucede solo una vez: “Pertenece a la esencia de la fecha el no llegar a ser legible.”<sup>19</sup>

Derrida lleva la noción de “fecha” más allá de su sentido literal y explicita así su función dependiente de dos propiedades contradictorias: la afirmación única de un aquí y un ahora, y la paradójica *iterabilidad* que le es propia. La inscripción de la fecha en el cuerpo del poema, como ocurre en “Todo en Uno” conlleva dos dimensiones. Una externa, la referencia espacio-temporal, convencional, codificada por el calendario; una fecha le-

tradice el alegato de una esencia por naturaleza fónica de la lengua. Por lo mismo, impugna la pretendida dependencia natural del significante gráfico. Ésta es una consecuencia que el mismo Saussure saca en contra de las premisas que definen el sistema interno de la lengua”. Derrida, J.: *De la gramatología*, cit., p. 77.

16 Derrida, J.: (1996), *El monolingüismo del otro. O la prótesis del origen* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997, p. 91.

17 Derrida, J.: *Schibboleth. Para Paul Celan*, cit., p. 40.

18 “El 20 de enero” es la fecha que Celan menciona en el “Meridiano”, discurso redactado con la ocasión de la recogida del premio Georg Buchner, en 1960; o ese “13 de febrero” del poema “Todo en Uno”,

19 Derrida, J.: *Schibboleth. Para Paul Celan*, cit., p. 53.

gible en la medida en que cifra un día, un mes, un año, ciertos acontecimientos históricos. Pero también la posibilidad de un retorno, no el retorno absoluto de eso mismo que no puede retornar; el retorno de su *espectro*, la memoria, la promesa siempre diferida de un regreso imposible; la conmemoración de lo que no volverá, del instante singular no repetible. “La fecha habrá sellado lo singular, lo único e irrepetible”.<sup>20</sup> La otra será esa fecha secreta que se confunde con la organización misma del texto poético, el lugar donde el poema se lacerar y comienza a herirse. La fecha que se borra en su misma legibilidad y se auto-aniquila convertida en nada. En ceniza. “Nos aguarda la ceniza”, afirmación entre admonitoria y profética con la que cierra Derrida la segunda sección de *Schibboleth*. “Fecha” y “schibboleth” carecen de esencia, son unidades proteicas, indefinibles por estar investidas de una superabundancia de sentido; constituyen sendos ejemplos de lo que Derrida llama *indecidibles*, elementos fundados por el juego de la escritura que delinear la lógica del texto y anulan toda pertenencia al querer-decir como garantía de la unidad logocéntrica<sup>21</sup>, condenando al fracaso cualquier interpretación ontológica de la mimesis.

## **De la trópica de la circuncisión a la experiencia enajenada del idioma**

Las narraciones deconstructivas centradas en figuras elocutivas, se configuran como narraciones tropológicas que cuentan la historia de la denominación y su perdición. En relación con ese rasgo diacrítico presente en el schibboleth y que permite el acceso a la comunidad, aparece el ritual hebreo de la circuncisión. La palabra surge en contadas ocasiones, sin embargo, su “trópica”<sup>22</sup>, la extensión figurativa del significado, más allá del sentido literal de un corte en la carne o la extirpación del prepucio; más allá de cifrar la pertenencia a la comunidad judía, se desplazará, según Derrida, hacia “todas las heridas cifradas”, todas las heridas que significan en el cuerpo mismo del texto. Cortes, cesuras, interrupciones y sínco-pas que hacen de la lectura misma una vivencia de la herida, un tránsito de esa herida cifrada a la lectura herida que cifra en cada rotura, en cada pliegue o intersticio que se abre al blanco de la página, la presencia diferida, desplazada, la huella del otro. Derrida sostiene que la circuncisión es un corte para ser leído, una herida que es legible, una herida infligida por

20 *Ibid.*, p. 32.

21 “Los predicados no están ahí para querer-decir algo, para enunciar o significar, sino para hacer que el sentido se desplace, para denunciarlo o desviarlo. Esta escritura no produce necesariamente nuevas unidades conceptuales”. Derrida, J.: (1967), *La escritura y la diferencia* (trad. Patricio Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 353.

22 Derrida, J.: *Schibboleth. Para Paul Celan*, cit., p. 82.

y en la lectura; corte o tajo abierto entre lo que se da a leer, a ser descifrado, como un código críptico cuyo desciframiento no sutura, dando paso a otras criptas en un regreso “ad infinitum”: toda lectura se encuentra ya siempre en el límite de la legibilidad desde que no hay sentido originario. ¿Qué es aquello que ha sido dejado en suspenso en el límite mismo de la palabra y el silencio? En el último verso de “A uno que estaba ante la puerta”, asistimos a esa interrupción brusca en mitad de un acto de nominación, una apelación al otro. Celan corta el nombre “Rabí”, pero también secciona el acto mismo de nombrar como acto de habla que forma parte del ritual de la circuncisión:

Abre de golpe la puerta de la mañana, Ra- —<sup>23</sup>

Celan corta la palabra, corta el nombre, suspende la enunciación y deja en el aire la cuestión de la pertenencia del judío a la comunidad. La palabra se abre como una puerta, se abre a la posibilidad del encuentro con el otro y se queda perpleja en el umbral mismo, ni dentro ni fuera, sin ser ni dejar de ser. Palabra, por tanto, performativa; palabra, en consecuencia, poética. Ricardo Forster nos recuerda que:

...lo judío en Celan no supone un gesto religioso, un retorno a la tradición de los ancestros, un cobijarse en las páginas del Talmud o en los meandros hermenéuticos de la Cábala, es, antes bien, un permanecer extranjero, un quedarse en el umbral, un poner en evidencia lo irreparable, lo no saldado.<sup>24</sup>

Vemos que en el poema -como en el ritual-, el tú surge a fuerza de ser nombrado, de forma similar a lo que sucede en la tradición golémica<sup>25</sup>. Pero además, la circuncisión, al ser una marca inscrita sobre el cuerpo, lleva a cabo la unión de éste con el lenguaje: el cuerpo del poema, encarnadura de la herida. Celan, ya lo dijimos, *circuncida* la lengua alemana, la judaíza en un intento de apropiación en el que se manifiesta, y se experimenta, esa “alineación constitutiva” de la que Derrida nos habla en *El monolingüismo del otro*. Con esta premisa, se aventura que la particular experiencia de lengua en Celan se convierte en una ofrenda del poeta al lector en la que comunica la experiencia de una alienación, un extraña-

23 Traducción de Reina Palazón.

24 Forster, R.: Paul Celan, “La barbarie de la lengua y el judaísmo como memoria”, *Archivo Maaravi*: Revista Digital de Estudios Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007. ISSN: 1982-3053, p. 10.

25 Levine, G. M. [en línea] : “Spectral Gatherings: Derrida, Celan and the Covenant of the Word”. *Diacritics*, Volume 38, Numbers 1-2, Spring-Summer 2008, pp., 75 ss. <http://muse.jhu.edu/journals/dia/summary/v038/38.1-2.levine.html>

miento hacia su propia lengua; la lengua alemana en la que Celan inscribió sus fechas y dejó su firma para soportar una lucha con ella. Su escritura será el lugar de encuentro de culturas, referencias, memorias, pero también el lugar donde se levantan las fronteras, donde se manifiestan las diferencias, algo presente en la lectura de “Todo en Uno”. Derrida apunta que “Celan produjo un idioma, lo produjo a partir de una matriz, de una herencia -sin, por razones evidentes- ceder al menor nacionalismo.”<sup>26</sup> Para el poeta la lengua no podía ser una esencia, una abstracción inmóvil e inerte sino una experiencia. Y una experiencia no se define, *una experiencia solo se vive*. Celan, como legatario, vivirá la experiencia de la muerte también desde la lengua, “la experiencia del nazismo es un crimen contra la lengua alemana”<sup>27</sup>. En consecuencia, podemos deducir que el acto poético conlleva una suerte de “resurrección”, una nueva vida después de la muerte, muerte que seguirá ya siempre clavada en su cuerpo, como una cicatriz, una huella, cenizas. El complejo idiolecto de Celan violenta un cuerpo significativo que nunca dice bastante lo inefable, lo obliga a hablar allí donde la palabra se abre en silencio como una herida, donde solo quedan cenizas. Pero el silencio también es huella, una ausencia que dice la palabra de los espectros, y revela la incapacidad misma del poeta de hablar en nombre de los muertos; la voz no puede ocupar la ausencia absoluta, la presencia de la voz no puede deshacer el “borrado” de los asesinados.

### La cesura, la ausencia, la memoria...”el Otro”

La ausencia aquí y a diferencia de lo que ocurría con las fechas, es marcada en la cesura con la imposibilidad del retorno. La interrupción ya no se abre como la palabra lacerada, la palabra abierta como una puerta al encuentro con el otro. Todos los grafemas son legatarios de una ausencia, que, como huella originaria, lo es también de la ausencia de la cosa designada, del referente: las víctimas. Por tanto, solo puede darse testimonio de la herida misma a través de la sustitución, del suplemento, es decir, *escritura*.

La escritura comparece por los difuntos y ofrece testimonio por ellos. La muerte deja de ser un silencio y deviene un camino para los que vendrán después. “La interrupción arroja sobre cada uno el manto de un futuro anterior implacable.”<sup>28</sup> Muerte y ausencia devienen también condición de posibilidad de la escritura, del discurso que dice algo del otro y al otro, que lo evoca, lo llama o lo nombra. Derrida nos recuerda en *Carneros*

26 Derrida, J.: “Languageis Never Owned”, cit., p. 97 (traducción propia).

27 *Ibid.*, p. 99.

28 Derrida, J.: (2003), *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos*, (trad. Irene Agoff), Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 16.

que, para Gadamer, la poesía y el poema son “la gran instancia para la experiencia de la propiedad y de la ajenidad del lenguaje”<sup>29</sup>. El poema es también un lugar donde la propia lengua se nos vuelve extraña. El poema nos enfrenta con los límites de nuestro lenguaje en lo que tiene de intraducible. Esa palabra extraña, ajena o enajenada, es lo que se da como una ofrenda, tendiéndose como un puente hacia ese otro mundo que se ha ido y que es el *otro*. Ése otro del que ahora se nos hace responsables en el verso de “Vasta bóveda encandecida”: “El mundo se ha ido, yo tengo que llevar-te”. Los textos de los otros pueden interpretarse como aquellas “voces de ultratumba” que nos llaman y que reclaman respuesta; es decir, una lectura apelativa, entendida como un modo de rescate del discurso del otro antes que como un modo de apropiación. Esta modalidad del “llevar al otro en mí” es un modo de interiorización no apropiadora del otro:

Llevar ya no quiere decir “comportar”, incluir, comprender en sí, sino llevarse hacia la inapropiabilidad infinita del otro, al encuentro de su trascendencia absoluta dentro de mí, es decir, en mí fuera de mí. Y yo no soy, no puedo ser, no debo ser sino a partir de ese extraño llevar sobre sí dislocado de lo infinitamente otro en mí.<sup>30</sup>

La ipseidad o el sí mismo se constituye así en referencia a “otro” que me habita y que me disloca; otro con quien tengo contraída de antemano una deuda: la de llevarlo en la memoria antes incluso de que su mundo “se vaya”. La inscripción de la lectura es la singularidad del otro y sus heridas, que llevamos con nosotros convertidos en testimonio. Testimonio no para nosotros *sino en nosotros*: “Si yo debo llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar además contra el duelo normal.”<sup>31</sup> La memoria se forma después de un proceso de duelo, pero la interiorización absoluta del otro no se logra jamás. Se trata entonces, del proceso de duelo inacabado, imposible, de los restos que quedan, que restan, que permanecen en la forma de la huella que funda al sujeto, la archihuella que hace posible el signo.

## Herida sin sutura

En la escritura de Celan se manifiesta, lo que Cristina de Peretti llama “la ley del exceso indecible”<sup>32</sup>, presente en determinadas unidades (“schibboleth”, la fecha) o trópicas (la circuncisión), que convocan y reúnen

29 *Ibíd.*, p. 12.

30 *Ibíd.*, p. 71.

31 *Ibíd.*, p. 69.

32 Peretti, C de.: *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, cit., p. 129.

una multiplicidad de sentidos irreductibles a la polisemia, es decir, a un horizonte semántico, toda vez que no se subordinan a ninguna realidad trascendente, a ningún centro irradiador de un sentido unívoco del que el crítico pudiera apropiarse. Al mostrarse renuentes al binarismo metafísico y su cadena de oposiciones, en virtud de la lógica textual del “entre”, “ni esto ni aquello”, la indecisión, en resumidas cuentas, introducen una cesura en el significado; cesura que los convierte en centros donde se cruzan y entrecruzan marcas que desplazan, dislocan el sentido último que permitiría detener el libre juego. Y aquí nos abismamos en la alteridad que no se deja asimilar, el otro que debe permanecer de algún modo presente en su ausencia. Motivo que se desdobra tanto en la modalidad de lectura que Derrida practica, esa lectura que vemos se despliega atenta a la organización y funcionamiento del texto y sus efectos, que no reduce el texto a uno de sus sentidos, produciendo siempre una diferencia contumaz, “implacable”. Como en el principio ético manifiesto en esa *protesta de la melancolía* ante la culminación del trabajo de duelo que favorece la asimilación del otro al ser reapropiado, encuadrado dócil en el horizonte identitario de la memoria, que es ya siempre una forma de olvido del otro como *otro*.

Parece que, en este punto, nuestra lectura-escritura derridiana se ha deslizado inevitablemente hacia asuntos, *temas*, tales como la identidad (o falta de identidad) judía, el testimonio, la memoria de la barbarie, la alteridad, que amenazan con reinscribir metafísicamente el texto. Y así es. La deconstrucción no aspira a lo imposible, no es dable pensar fuera de las categorías logocéntricas, solo mostrar sus fisuras y habitar el intersticio. Sin recortar los textos de Celan contra ese universo semántico y promisorio de la Verdad, la cercanía a un sentido que defina las esencias y reste indecisión. Pero sin lograrlo plenamente, fracasando para tener éxito en mi labor de comentarista de las lecturas de Derrida de ciertos textos de Celan. La traición de la glosa que pretende agavillar la diseminación que hizo estallar el horizonte del sentido y llevar a cabo una reapropiación imposible desde la conjunción del texto derridiano y las lecturas (filológicas, críticas, hermenéuticas) que articulan el texto celaniano. En realidad, son estas lecturas sobre las que opera la deconstrucción. “La deconstrucción no es una crítica, la crítica es su objeto.”<sup>33</sup>Derrida no impugna la labor crítica y filológica, tan solo constata su fracaso al tratar dominar el texto, erigirse en autoridad, albaceas del sentido que el autor ha encriptado en la obra por él firmada para garantizar ese *querer-decir*, la codificación textual de

33 “La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su objeto; la deconstrucción recae siempre, en un momento o en otro, sobre la confianza concedida a la instancia crítica, crítico-teórica, es decir, capaz de decidir, a la posibilidad última de lo decidable; la deconstrucción es deconstrucción de la dogmática crítica”. Derrida, J.: *Posiciones*, cit., p. 60.

su intención como traducción del logos, y, en última instancia, el buen hacer de sus comentaristas cuando se afanan en “devolver al padre” los restos dispersos del sentido estragado por el juego de la diseminación. Y no otra cosa, ciertamente, habré pretendido. Aunque haya un matiz.

Entre la ingenuidad crítica y la caída en el nihilismo que equivocadamente se atribuye a la deconstrucción como propósito último, se sitúa la tarea más humilde de afrontar una lectura infatigable y *absurda*, consciente de sus límites, sabedora de que el lugar que ocupará es el margen, y su objeto, explicitar el orden logocéntrico y la estructura de oposiciones binarias sobre la que se asienta; mostrar su mecánica para inquietarlo y dejar hablar al otro preterido. Lectura que aboca a una escritura viral parasitaria de los textos, a sabiendas de que nunca los dominará, de que al final nos aguarda el fracaso o la traición; pero también, la seguridad de que siempre nos encontraremos ante una nueva oportunidad, un nuevo comienzo, una nueva lectura.

Debemos ir concluyendo, y llega el momento de preguntarnos qué hay de Celan en Derrida. Si por Celan entendemos al poeta judío que perdió a sus padres víctimas del nazismo; el poeta rumano que eligió escribir en la lengua de los asesinos; si por Celan entendemos, en fin, al sujeto histórico desde el que el hermetismo de su poesía puede ser superado, y la ubicación privilegiada desde la que podemos hacer justicia a su obra, esto es, ser fieles a la letra; la lectura de Derrida, ciertamente, puede abocarnos a la frustración.

Toda vez que no busca un origen biográfico o histórico, ni aspira a establecer un fin moral o político, ni tan siquiera estético. Si no aceptamos las premisas de las que parte Derrida -o las desconocemos-difícilmente podremos comprender su objeto y, en consecuencia, aprobar su proceder.

Se trata simplemente de la consabida cuestión de inconmensurabilidad entre paradigmas.

## **Bibliografía y webgrafía**

Jacques Derrida (1967), *La escritura y la diferencia* (trad. Patricio Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989.

Jacques Derrida, Henri Ronse (1972), *Posiciones* (trad. Manuel Arranz), Valencia, Pre-texto, 1986.

Jacques Derrida, (1975), *La diseminación* (trad. José María Arancibia), Madrid, Editorial Fundamentos, 2007 (3ª ed.).

Jacques Derrida (1986), *Schibboleth. Para Paul Celan* (trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid, Editorial Nacional, 2003.

Jacques Derrida (1992), *Acts of Literature*, Attridge, D. (ed.) New York, Routledge, 1992.

Jacques Derrida (2003), *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos*, (trad. Irene Agoff), Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Jacques Derrida (2005), "Language Is Never Owned", en Thomas Dutoit and OutiPasanen (eds.) *Sovereignities in Question. Poetics of Paul Celan*, Forham University Press, New York, 2005.

Ricardo Forster, "Paul Celan, La barbarie de la lengua y el judaísmo como memoria", *Archivo*

*Maaravi*: Revista Digital de Estudios Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out.

2007. ISSN: 1982-3053.

G. M. Levine, "Spectral Gatherings: Derrida, Celan and the Covenant of the Word". *Diacritics*,

Volume 38, Numbers 1-2, Spring-Summer 2008.

<http://muse.jhu.edu/journals/dia/summary/v038/38.1-2.levine.html>

Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Peter Szondi, *Estudios sobre Celan*. Prefacios y apéndices de Jean Bollack, (trad. Arnau Pons), Madrid, Editorial Trotta, 2005.



# REVISIÓN HERMENÉUTICA DE LA TRADICIÓN INTERNALISTA EN FILOSOFÍA DEL DEPORTE

## A HERMENEUTICAL REVIEW OF THE INTERNALIST TRADITION IN THE PHILOSOPHY OF SPORT

Francisco Javier López y Xavier Gimeno<sup>1</sup>  
Pennsylvania State University y Universidad de Valencia

Recibido: 2-9-2015

Aceptado: 12-3-2016

---

**Resumen:** En este trabajo proponemos un análisis hermenéutico de la tradición dominante en filosofía del deporte: el internalismo. Para ello, identificamos los prejuicios que dirigen su concepción del deporte, a saber: el prejuicio platónico-analítico. Tras ello, ponemos en cuestión cuatro consecuencias problemáticas de seguir este prejuicio: (a) sesga la realidad sin que lo percibamos; (b) dulcifica la realidad del deporte al apelar únicamente a la idea de excelencia física; (c) la idea de excelencia física en que se basa es problemática; y (d) nos hace dar un salto cuanto menos dudoso e injustificado de la descripción del fenómeno deportivo a los requisitos normativos referidos a cómo debe practicarse el deporte.

**Palabras clave:** hermenéutica, filosofía del deporte, prejuicios, Heidegger, internalismo deportivo, excelencia.

**Abstract:** In this paper, we make a hermeneutical analysis of the prevalent tradition in the philosophy of sport, that of internalism. To do so, we identify the prejudices that guide the internalist conception of sport, namely: the Platonic-Analytic prejudice introduced by Suits, who is one of the forefathers of the internalist approach. Then, we critically analyze four consequences of following such a prejudice: (a) unknowingly reduces reality; (b) generates a sugar-coated view of sport; (c) the idea of physical excellence is fuzzy; and (d) misguided because it generally leads to an unjustified and problematic leap from the descriptive analysis of the sporting phenomenon to the setting of normative requirements about how to practice sport.

**Keywords:** hermeneutics, philosophy of sport, prejudices, Heidegger, internalism, excellence.

1. (francisco.javier.lopez@uv.es) Francisco Javier López, Pennsylvania State University Kinesiology Department y Rock Ethics Institute (Estados Unidos). Xavier Gimeno, Universidad de Valencia (España), Facultad de Filosofía y CC.EE, Departamento de filosofía del derecho, moral y política.

## 1. El objetivo de una teoría hermenéutica del deporte

La filosofía del deporte, al haber surgido en el ámbito filosófico anglo-americano, ha estado desde sus comienzos claramente dominada por una metodología y objetivos claramente analítico-lingüísticos.<sup>2</sup> No obstante, los análisis de corte filosófico más continentales han ido poco a poco apareciendo en esta disciplina, impregnándola con un carácter más descriptivo-narrativo, así como de sus objetivos filosóficos propios.<sup>3</sup> La diferencia esencial, en este sentido, entre filosofía anglo-americana y continental es que esta última está menos relacionada con la búsqueda lingüística de definiciones y conceptos, y más centrada en la clarificación crítica e iluminación de un tema. Una propuesta continental en auge desde principios del siglo xx es la hermenéutica. La cual nos proponemos utilizar para: (a) comprender mejor el fenómeno deportivo y; (b) complementar la filosofía del deporte.

Siguiendo a Shaun Gallagher, el objetivo de la hermenéutica es el de desvelar todos aquellos “factores epistemológicos, sociológicos, culturales, y lingüísticos”<sup>4</sup> que influyen en nuestra comprensión de la realidad. Con el fin de comprender mejor el fenómeno deportivo, nosotros queremos desvelar algunos de los factores determinantes de nuestra concepción filosófica del deporte. Para ello, realizaremos una interpretación hermenéutico-crítica de la propuesta dominante en la filosofía del deporte, a saber: el internalismo amplio o interpretacionismo, cuyos mayores defensores son Robert L. Simon, César R. Torres, y John S. Russell, entre otros.<sup>5</sup>

Siendo la propuesta dominante en nuestra teorización filosófica sobre el deporte, el internalismo tiene una importante influencia sobre nuestras interpretaciones y preconcepciones intersubjetivas de esta actividad social. Así, por ejemplo, la caracterización internalista del deporte como práctica pedagógica ha sido aceptada sobremanera por instituciones deportivas tan relevantes como el Comité Olímpico Internacional (COI) o

2. McNamee, M.: “Sport, ethics and philosophy; context, history, prospects.” En *Sport, Ethics and Philosophy* 1(1), 2007, pp. 1-6; Kretchmar, R. S.: «The philosophy of sport and analytic philosophy» en C. R. Torres, *Bloomsbury companion to the philosophy of sport*, London: Bloomsbury, 2014, pp. 41-52.

3. Moe, V. F. :«The philosophy of sport and continental philosophy» en C.R. Torres, *Bloomsbury companion to the philosophy of sport*, London: Bloomsbury, 2014, pp. 52-66; Aggerholm, K.: *Talent development, existential philosophy and sport: on becoming an elite athlete*, New York, Routledge, 2015.

4. Gallagher, S.: *Hermeneutics and education*, Albany: State University of New York Press, 1992 p. 5

5. Russell, J. S.: “Are rules all an umpire has to work with?” en *Journal of the Philosophy of Sport* 26(1), 1992, pp. 27-49; Russell, J. S.: “Moral realism in sport.” En *Journal of the Philosophy of Sport* 31(2), 2004, pp. 142-160; Simon, R. L.: «Theories of sport» en C.R. Torres, *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport*, cit., pp. 93-98; Torres, C. R.: “Furthering interpretivism’s integrity: Bringing together ethics and aesthetics.” en *Journal of the Philosophy of Sport* 39(2), 2012, pp. 299-319.

la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA). Por ello, resulta relevante analizar la propuesta internalista con cuidado. Según ésta, como ya hemos adelantado, el deporte es:

Una búsqueda conjunta de la excelencia, una actividad que es cooperativa de modo significativo en el sentido de que los participantes consienten ser puestos a prueba a través del rasero de la competición por el valor intrínseco que posee superar desafíos interesantes, aprendiendo sobre nosotros y otros a través del intento de superar pruebas competitivas.<sup>6</sup>

Es más, existe una afinidad íntima entre el internalismo amplio en filosofía del deporte y la hermenéutica.<sup>7</sup> Por ejemplo, el concepto de interpretación es clave para ambos. Este concepto se refiere al modo de comprender la realidad que enfatiza nuestra ligazón con todo aquello que nos influye constantemente, como, por ejemplo, el pasado y el futuro, o nuestra sociedad y circunstancias. No obstante, la interpretación no es un modo cualquiera de interpretar la realidad, sino el más propiamente humano. Como muestra Nietzsche<sup>8</sup>, los seres humanos nos encontramos siempre forzados a interpretar la realidad con el fin de darle respuesta. Somos un “animal fantástico”<sup>9</sup> que vive de interpretaciones.<sup>10</sup>

Dado que las interpretaciones no son subjetivas, sino compartidas y heredadas de la tradición de la que formamos parte, la hermenéutica nos sitúa en un plano intersubjetivo. Por ejemplo, las primeras “verdades” que aprendemos no las descubrimos de modo individual, sino que las heredamos de la tradición en la que estamos inscritos cultural y socialmente. Igualmente, nuestra comprensión de la realidad siempre está mediada por elementos intersubjetivos como, por ejemplo, el lenguaje, los prejuicios, o las ideas comúnmente aceptadas. Por esto, algunos autores afirman que el presupuesto básico de la hermenéutica es: “todo lo que hay es interpretación”.

En filosofía del deporte, los autores que más han enfatizado este carácter intersubjetivo de nuestras concepciones del deporte son William

6. Simon, R. “Theories of Sport” cit., p. 47.

7. López Frías, F. J.: “Broad internalism and interpretation. The plurality of interpretivist approaches.” En S. Klein, *Defining sport. Contemporary explorations*, 2015, Lexington Books. En prensa.

8. Aunque Nietzsche no se concibe a sí mismo como un autor hermenéutico, sí que ha habido ciertos estudiosos que le han concebido como uno de los padres de esta propuesta filosófica, debido a su filosofía perspectivista. «En todo caso hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar *el perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida.» Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2013, p. 25.

9. Conill-Sancho, J.: “La superación del naturalismo en Ortega y Gasset.” En *Isegoría* 46, 2012, pp. 167-192.

10. «El hombre se ha ido convirtiendo paulatinamente en un animal fantástico cuya existencia ha de cumplir una condición más que en otro animal: de cuando en cuando, el hombre *tiene* que creer saber *por qué* existe». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Madrid: EDAF, 2002, p. 69.

J. Morgan, César R. Torres y Douglas W. McLaughlin.<sup>11</sup> No obstante, no puede decirse que estos autores lleven a cabo análisis propiamente hermenéuticos del deporte, sino que, como mucho, tratan de fundamentar algunas de sus propuestas en ideas de autores influidos por la hermenéutica como: Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, John Rawls, o Andrei Marmor.<sup>12</sup>

Los análisis propiamente hermenéuticos son escasos en la filosofía del deporte. Entre ellos, hemos de destacar los de Andrew Edgar y Kenneth Aggerholm.<sup>13</sup> El primero ha basado su propuesta en la hermenéutica de Gadamer y Habermas, mientras que el segundo, partiendo de la fenomenología de Sartre y de Merleau-Ponty, complementa su propuesta fenomenológica con otros autores más propiamente hermenéuticos como Gadamer o Sloterdijk.

Por el contrario, los trabajos basados en la fenomenología sí son más comunes en la filosofía del deporte, como por ejemplo los de Arno Müller, Jim Parry e Irena Martinkova, Ivo Jirasek, Gunnar Breivik, y R. Scott Kretchmar.<sup>14</sup> Todos estos autores ofrecen un análisis fenomenológico del deporte basado en propuestas como las de Heidegger, Merleau Ponty, y Husserl. Esta combinación de fenomenología y hermenéutica no es casual, pues ambas corrientes filosóficas no sólo surgieron históricamente como parte de un continuo, sino que suelen ser confundidas y equiparadas habitualmente dentro de la filosofía del deporte. Sin embargo, este es un error que trataremos de evitar aquí.

Para la fenomenología, cuya presencia es mayor dentro de la filosofía del deporte actual, el objetivo principal es el de describir el modo en el que los fenómenos constitutivos de la práctica deportiva se presentan en nuestra conciencia y, así, tratar de ir “a las cosas mismas”<sup>15</sup>. En un

11. McLaughlin, D. W. y Torres C.R.: “Sweet tension and its phenomenological description: Sport, intersubjectivity and horizon.” En *Sport, Ethics and Philosophy Sport, Ethics and Philosophy* 5(3), 2011, pp. 270-284; Morgan, W. J.: “Broad internalism, deep conventions, moral entrepreneurs, and sport.” en *Journal of the Philosophy of Sport* 39(1), 2012, pp. 65-100.

12. MacIntyre, A: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2001; Marmor, A.: *Social conventions: from language to law*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2009; Rawls, J.: *Liberalismo político*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995; Rorty, R.: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

13. Aggerholm, *op. cit.*; Edgar, A.: *Sport and art: an essay in the hermeneutics of sport*, London: New York, Routledge, 2014.

14. Kretchmar, R. S.: “From test to contest: An analysis of two kinds of counterpoint in sport.” En *Journal of the Philosophy of Sport* 2(1), 1975, pp. 23-30; Martinkova, I. y Parry J.: *Phenomenological approaches to sport*, New York: Routledge, 2012.

15. Para Husserl, padre de la fenomenología, y sus seguidores este método es el de la *epoché*. El cual nos permite suspender nuestra “actitud natural” respecto al mundo, es decir, nuestra situación contextual, para captar los fenómenos en sí mismos, tal y como se nos aparecen a nuestra consciencia.

trabajo de fenomenología clásico en filosofía del deporte, R. Scott Kretchmar aplica la *epojé* -ἐποχή-, es decir, la suspensión del juicio o actitud “natural” respecto al mundo y los fenómenos que lo constituyen.<sup>16</sup> De ese modo, Kretchmar trata de realizar una reducción fenomenológica para captar los elementos definitorios del fenómeno deportivo a través de las estructuras intencionales envueltas en el practicar deporte (que, siguiendo a Merleu-Ponty, son esencialmente corporales). Para Kretchmar, los dos elementos definitorios del fenómeno del deporte son ser una prueba física (*test*) y ser un enfrentamiento con otro (*contest*).

En este sentido, la diferencia con el hermeneuta es más que clara. Dado su carácter descontextualizador, la *epojé* permite –en opinión del fenomenólogo clásico– encontrar aquellas estructuras epistemológicas universales y comunes a todos los seres que poseen conciencia y, a través de las cuales, el fenómeno se nos aparece en su estado puro, es decir, limpio de cualquier juicio de carácter inmediato y natural. El hermeneuta, por el contrario, apela a la vida fáctica de los sujetos, a aquello en lo que siempre estamos envueltos y no podemos poner en suspenso epistemológicamente hablando. Para Gadamer, la hermenéutica es la estructura del ser.<sup>17</sup> Es decir, el ser se revela como interpretación. Dicha condición del ser entendida como interpretación se basa en la tradición y los prejuicios que la constituyen, así como en el carácter temporal, cambiante y dialéctico que los atraviesa. La hermenéutica ha de comprenderse, por lo tanto, como un sistema ontológico, es decir, referido en primera instancia a nuestro modo de ser y no tanto, como algunos creen erróneamente, a meras interpretaciones subjetivas.<sup>18</sup>

Así, por ejemplo, en *Verdad y método*, Gadamer afirma que cuando tratamos de comprender algo siempre proyectamos significado en la cosa a comprender. Para ello, recurrimos a una tradición que da sentido a aquello que carece de él. Los prejuicios se encargan de realizar esta proyección de sentido. Éstos nos presentan la realidad de un modo determinado y con una finalidad que nos vincula estrechamente a la tradición en la que esta-

16. Kretchmar, R.S, “From test to contest” cit.

17. Gadamer, H.G.: *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

18. Que todo ser sea interpretación e intérprete (de modo ontológico), no implica que todo sea contingente o subjetivo, sino que la interpretación hace referencia a aquellas estructuras que dotan de sentido a nuestra realidad, es decir, a una *realidad histórica* en que nos encontramos. Esta realidad está compuesta no sólo por el presente, sino por el pasado, en forma de tradición y prejuicios, y el porvenir, en forma de proyectos.

mos inmersos: «los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser.»<sup>19</sup>

Siendo esto así, una teoría hermenéutica del deporte debe tomar como punto de partida el hecho de que existe una tradición formada por diversas concepciones del deporte. Esa tradición es la de las propuestas internalistas en filosofía del deporte, cuya historia ha ido dando lugar a diversas teorías del deporte. Todas ellas han acabado deviniendo en una teoría que hoy se adopta de modo mayoritario como la más adecuada dentro de la disciplina: el interpretacionismo o internalismo amplio.<sup>20</sup> Así pues, nuestro primer fin será, pues, no sólo mostrar cuáles son los caracteres determinantes a la base de la concepción filosófica internalista del deporte dominante, sino, sobre todo, analizar la tradición internalista de la que ésta surge y recibe sus caracteres definitorios. Con ello, no tratamos de encontrar una propuesta internalista más adecuada que la actual, por ejemplo, a través de la captación de los elementos definitorios del deporte en general y del internalismo en particular. Más bien, trataremos de mostrar cuáles son los presupuestos y prejuicios que han atravesado y dirigido la tradición internalista del deporte que, a nuestro parecer, constituye el paradigma dominante en la actualidad. Con ello, *localizaremos cuáles son los límites de la tradición filosófica predominante a la hora de estudiar el deporte.*

## 2. La génesis platónica de la propuesta internalista del deporte

El padre intelectual del internalismo en filosofía del deporte es Bernard Suits, cuya propuesta filosófica, el internalismo formalista, es una respuesta a la posición anti-definicionista wittgensteniana respecto al concepto de juego:

Considerare, por ejemplo, los procedimientos que llamamos ‘juegos’. Me refiero a juegos de mesa, de naipes, de pelota, juegos olímpicos y así sucesivamente. ¿Qué es lo común a todos ellos? —no diga: ‘Debe haber algo en común, de lo contrario no serían llamados ‘juegos’, sino que *mire y vea* si hay cualquier cosa en común. Porque si usted los mira, no verá algo que es común a *todos*, sino más encima, semejanzas, relaciones y una serie entera de ellas.<sup>21</sup>

El hecho de responder al anti-definicionismo wittgensteniano es una muestra de la naturaleza platónica de la propuesta suitsiana. Pues,

19. *Ibidem*, p. 175.

20. LópezFrías, F. J.: *La filosofía del deporte actual. Paradigmas y corrientes*, Roma: (Qua. Pe.G) Università degli Studi di Roma, 2014.

21. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, § 66.

con ello, Suits emula el fin principal de las filosofías de Sócrates y Platón: enfrentarse a la posición sofística anti-definicionista. Así, por ejemplo, se atribuye al sofista Protágoras la idea de que, dado que el hombre es la medida de las cosas y la realidad es cambiante, no podemos encontrar una definición o esencia de las cosas, sino que éstas dependen del contexto:

Sóc.— Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son.<sup>22</sup>

Según la crítica de Protágoras a la búsqueda de definiciones platónica, dado que el punto de referencia para captar la verdad de las cosas es la naturaleza individual de cada uno, no pueden existir definiciones universales de las cosas. El propio Suits acepta en cierto modo esta idea, pues afirma que su propuesta no es platónica en el caso de todos los objetos a definir, sino sólo en el del concepto de juego.<sup>23</sup> Aunque, a su juicio, puede haber realidades que carezcan de definición. No obstante, el juego y el deporte no son unas de ellas:

La orientación de este libro es filosófica en el sentido tradicional de la palabra. Está destinado a descubrir y formular una definición, y a seguir las implicaciones de tal descubrimiento incluso cuando ellas nos lleven a direcciones sorprendentes, e incluso a veces desconcertantes.<sup>24</sup>

En esta cita, podemos ver que la metodología filosófica empleada por Suits es claramente influida por el método dialéctico-platónico. Otro elemento que muestra claramente esta conexión entre la metodología platónica y la filosofía del deporte es que Suits construye su obra más famosa y en la que pretende aportar una definición de juego, *The Grasshopper*, como un diálogo al más puro estilo platónico. En él, la cigarra (en clara referencia a la fábula de Esopo) y sus dos discípulos Skepticus y Prudence entablan un diálogo con el fin de alcanzar una definición del juego.

Como hemos dicho, Suits procede según la metodología de la dialéctica platónica. Esto significa que establece hipótesis que han de ser probadas a través de la deducción racional para tratar de alcanzar una definición universal del juego. El objetivo de estas hipótesis es reducir la realidad del juego hasta percibir sus elementos definitorios que, en última instancia, serán los que compongan la Idea o Forma del mismo.

22. Platón, *Teeteto*, 152a.

23. Suits, B.: *The grasshopper: games, life and utopia*, Peterborough, Ont: Broadview Press, 2005.

24. *Ibidem*, p. ix.

Así, por ejemplo, afirma Suits que el diálogo con la cigarra sucede del siguiente modo:

Primero, él presentaba una definición de los juegos o, para ser incluso más preciso, una definición del jugar a juegos. Luego, me invitaba a someter esa definición a una serie de pruebas. Yo tenía que presentar contra la definición las objeciones más convincentes que se me ocurrieran, y él tenía que responder esas objeciones.<sup>25</sup>

En lo que sigue, trataremos de mostrar por qué, como heredero de la filosofía de Suits, cualquier otro tipo de internalismo no deja de ser un platonismo actualizado. Para cualquier modo de internalismo dentro del ámbito de la filosofía del deporte, el objetivo prioritario siempre pasa por tratar de alcanzar una definición esencial. Siendo éste el objetivo principal de la filosofía del deporte internalista, afirmamos que ésta se encuentra dominada por lo que denominaremos como “prejuicio platónico”.

Es más, en otro nivel de discurso, encontramos otro ejemplo más de platonismo dentro de las diversas propuestas internalistas, a saber, el carácter definitorio común al que se apela para definir el deporte es el de la lucha por la excelencia. Si bien en la filosofía del deporte, en general, y en el internalismo deportivo, en particular, se ha superado el error platónico de separar categóricamente la mente del cuerpo.<sup>26</sup> No obstante, hay un error platónico que se mantiene, a saber: la concepción que se ofrece de lo corporal, ligada a la excelencia física, acaba estando influida por la intención platónica de ligar nuestro análisis de la realidad a lo más excelso: lo ideal, lo supremo, lo brillante... Muestra clara de ello es que es el Sol el que en la alegoría de la Caverna simboliza tanto las ideas, como el objetivo a alcanzar por el filósofo, quien al final de su formación filosófica ha de ser capaz de mirar al Sol sin ser deslumbrado.

Concebir el deporte como lucha por la excelencia física ofrece una visión idealizada, tanto del deporte, como de nuestra naturaleza corporal. De este modo, la filosofía internalista queda ligada a un referente ideal e inalcanzable: la excelencia física.<sup>27</sup> Por lo tanto, podríamos afirmar que el carácter platónico del internalismo acaba dando lugar a un “imperialismo

25. *Ibidem*, p. 17.

26. Kretchmar, R. S.: “Dualisms, dichotomies and dead ends: limitations of analytic thinking about sport.” En *Sport, Ethics and Philosophy* 1(3), 2007, pp. 266-280.

27. Platón, *República*, L. 7.

de la excelencia”<sup>28</sup> dentro de la filosofía del deporte, ya que ésta será siempre el objetivo ideal a realizar en la realidad. Tanto el prejuicio platónico, como el imperialismo de la excelencia son los factores clave a comprender en un análisis hermenéutico-crítico de la propuesta predominante en filosofía del deporte actualmente. Mientras que el prejuicio se refiere, más bien, al aspecto metodológico del internalismo, el imperialismo de la excelencia lo hace al contenido resultante de la aplicación de dicho método.

### **3. El prejuicio platónico en la corriente internalista**

El objetivo metodológico principal del internalismo es, dada su orientación platónica, el de ofrecer una definición del deporte apelando a los caracteres determinantes de su forma, idea, o esencia. La ligazón entre el internalismo en filosofía del deporte y el platonismo desde una perspectiva metodológica no es algo nuevo. Esta ya ha sido sacada a la luz por D’Agostino, quien ha denominado y criticado al formalismo, la propuesta filosófica de Suits originaria del internalismo amplio, por ser platónico. Para D’Agostino,

los formalistas acaban abocados a un tipo de platonismo sobre el juego. Para ellos, los juegos son tipos ideales, que son sólo realizados de un modo imperfecto en sus supuestas ejemplificaciones.<sup>29</sup>

El formalismo toma como elemento definitorio del deporte las normas que crean los obstáculos innecesarios que permiten al participante alcanzar la excelencia física a través del juego, es decir, las normas constitutivas del juego. Toda propuesta internalista ha heredado esta tendencia de convertir la excelencia en el elemento definitorio del deporte, tal y como mostramos de modo claro en la nota 27. Dejando de lado el contenido de la propuesta internalista, es decir, su focalización en el concepto de excelencia, y centrándonos en su carácter más metodológico; la crítica de D’Agostino, así como la nuestra, afirman que la metodología del internalismo está basada en presupuestos analítico-platónicos que reducen la naturaleza del

28. Así, por ejemplo, para John S Russell, “las reglas deben ser interpretadas de modo que las excelencias necesarias para alcanzar la meta lúdica del juego no sean socavadas, sino mantenidas y potenciadas.” Russell, “Are rules all an empire has to work with?” cit. p. 35. Igualmente, para Robert L. Simon: «Un deporte bien diseñado es aquel en el que los desafíos exigen habilidades complejas para resultar exitoso, el uso de diversas estrategias, y la necesidad para tomar decisiones en varias situaciones del juego. La mayor meta de la participación, entonces, es alcanzar la excelencia a través de superar el desafío». Simon, R. “Theories of sport” cit. 95.

29. D’Agostino, F.: “The ethos of games.” p. 9 en *Journal of the Philosophy of Sport Journal of the Philosophy of Sport* 8(1), 1981, pp. 7-18.

fenómeno deportivo apelando a una definición ideal del mismo que no es identificable ni realizable en la realidad.

Por ejemplo, en fútbol una norma constitutiva es no zancadillear a los rivales para impedirles conducir el balón. Según el formalista, desde el momento en que un futbolista zancadillea a los rivales, dejaría de practicar fútbol para hacer otra cosa. Si esto es así, entonces ninguna práctica deportiva real se puede ajustar a las exigencias normativas derivadas de la concepción ideal-normativa del deporte formalista, ya que en todos y cada uno de los deportes que conocemos, especialmente en los profesionales, los participantes utilizan la violación de las normas como estrategia, es decir, como parte del juego. De modo que, ningún deporte practicado en la realidad casa con la definición formalista del mismo. Una definición que no casa con la realidad difícilmente puede cumplir con su cometido de identificar los elementos defintorios que nos permiten separar la realidad en diversas categorías.

Basándonos en la crítica de D'Agostino al formalismo, afirmamos que éste constituye, también, como mostraremos más adelante, un punto débil en el resto de internalismos basados de modo consciente o inconsciente, en la propuesta metodológica internalista-platónica de Suits. Así pues, toda definición internalista del deporte será demasiado restrictiva, idealizada e incluso normativa. En el siguiente apartado criticamos el carácter reductivo e idealizado de la metodología internalista. Para ello, mostraremos las debilidades de la metodología platónica, entendida como prejuicio dominante en la filosofía del deporte en sus diversos niveles y órdenes de discurso, a través de un análisis hermenéutico. Más adelante, así como en posteriores trabajos, nos centraremos en la crítica referida al contenido resultante del prejuicio platónico, es decir, al imperialismo de la excelencia en la filosofía del deporte internalista.

### **3.1. Lo reductivo de la metodología platónica**

Un primer punto flojo de la metodología platónica es su carácter reductivo de la realidad. En su búsqueda de definiciones que apelan a los caracteres determinantes de las cosas, la metodología analítico-platónica siempre acaba reduciendo la realidad de las mismas. Así, por ejemplo, siguiendo la definición formalista, que todas las prácticas deportivas estén constituidas esencialmente por normas, no implica que la realidad de la práctica deportiva se reduzca a la observación e imperio de éstas. Si sólo prestamos atención a este aspecto formalista, como bien muestra D'Agos-

tino, estamos dejando de lado otros elementos constitutivos de la realidad deportiva.

De hecho, la propia historia de la filosofía del deporte se desarrolla a partir de la complementación de las diversas concepciones del mismo por considerarlas demasiado reductivas o simples.<sup>30</sup> Por ejemplo, como hemos afirmado, D'Agostino critica al formalismo no tener en cuenta las convenciones que nos llevan a aplicar las normas de un modo u otro. Igualmente, el internalismo amplio, a su vez, critica a D'Agostino no haber considerado el propósito último del juego, y al que las convenciones rinden tributo: la excelencia física.<sup>31</sup> Toda nueva propuesta en filosofía del deporte ha criticado a sus predecesoras por haber ofrecido una definición demasiado reductiva y busca como principal objetivo definir el deporte de un modo más amplio.

No obstante, metodológicamente hablando, lo reductivo de las definiciones del deporte es consecuencia directa de la metodología empleada por todas y cada una de las propuestas internalistas. Así pues, todas pueden ser acusadas del mismo defecto: por mucho que incluyamos nuevos elementos en la definición de deporte, siempre se dejarán fuera otros aspectos que constituyen su realidad, y que más tarde podrán ser reclamados como definitorios del mismo por otras nuevas propuestas.

De otro modo, las propuestas internalistas del deporte obvian que el problema no está en el contenido que se otorga a la definición, sino en la intención metodológica misma de buscar una definición al modo platónico. Con ello, ignoran la paradoja que supone la propia búsqueda de definiciones: por mucho que se amplíe una definición, nunca se podrá captar la realidad completa del deporte. Esto es consecuencia de concebir la función de la filosofía del deporte siguiendo el prejuicio platónico heredado de la tradición iniciada por Suits.

Ninguna de las propuestas internalistas parece ser consciente de este prejuicio analítico-platónico. Para la hermenéutica, este es un error. Por ello, una hermenéutica del deporte, como afirmamos más arriba siguiendo a Gallagher, debe tener como su principal objetivo el de desvelar todos aquellos «factores epistemológicos, sociológicos, culturales, y lingüísticos»<sup>32</sup> que influyen en nuestra comprensión del deporte. Sólo sacando a la luz estos factores podemos someterlos a crítica. Hemos, pues, de identificar nuestros prejuicios heredados acríticamente de la tradición con el fin de comprender las consecuencias del modo de ver la realidad que proyec-

30. LópezFrías, *La filosofía del deporte actual* cit.

31. Simon, R. L.: "Internalism and internal values in sport." en *Journal of the Philosophy of Sport* 27(1), 2000, pp. 1-16.

32. Gallagher, S. *op. cit.*, p. 5.

tan. El internalismo deportivo no ha realizado hasta la fecha esta tarea, y ha seguido de modo inconsciente el prejuicio analítico-platónico.

No obstante, hemos de ir con precaución aquí. La hermenéutica no afirma que los prejuicios sean negativos en sí mismo y que hemos de revoarlos totalmente. Todo lo contrario, la reducción de la realidad a partir de preconcepciones o prejuicios en sí misma no es problemática para el hermeneuta, estos sirven como horizontes de sentido que proyectan un modo de interpretar la realidad. Los prejuicios son necesarios y constitutivos de nuestro modo de ser. No podemos funcionar sin prejuicios.<sup>33</sup> La clave es ser conscientes de ellos. Cuando no lo somos, un prejuicio se vuelve ilegítimo, pues dirige nuestra actividad de un modo inconsciente y acrítico.

Volviendo a D'Agostino, aunque éste muestra acertadamente el carácter platónico del proceder internalista, no lleva esta crítica hasta el punto de poner en cuestión la totalidad del mismo, es decir, el prejuicio, sino que lo acepta acriticamente al igual que el formalismo al tratar de complementar la definición de deporte añadiendo la necesidad de recurrir a ciertas convenciones que muestran cómo deben aplicarse las normas para dar sentido al juego.

### **3.2. La experiencia dulcificada del deporte del internalismo**

Puesto de manifiesto que la propuesta internalista hace uso inconsciente del prejuicio platónico-analítico que está en la base de su proceder, una de las principales consecuencias del mismo es que la definición del deporte nos cierra a otros modos de definirlo sesgando su realidad. Pero no sólo esto. Este modo de reducir la realidad del deporte a través del concepto internalista del mismo puede ser problemático. De hecho, como mostraremos en este apartado, la definición internalista de la práctica deportiva es problemática.

Así pues, la primera tarea de nuestra propuesta hermenéutica es la de poner de manifiesto que la definición del deporte como búsqueda de la excelencia es consecuencia de un prejuicio que, originado en la búsqueda platónica de una esencia del deporte, reduce la realidad del mismo. Más tarde, en un segundo momento, nos encargaremos del análisis crítico de dicho prejuicio. Con ello, insistimos, de nuevo, que la reducción de la realidad a través de una proyección de sentido determinada no es lo problemático en sí mismo, sino más bien el no darse cuenta de que dicha proyección no puede captar toda la realidad del deporte, considerando que la concepción del deporte como lucha por la excelencia tiene la última palabra. Esto

33. Gadamer, H. G. *op. cit.*

provoca un imperialismo de la excelencia que, en última instancia, es fruto del proceder metodológico creado por el prejuicio platónico-analítico dominante en el internalismo.

Como trataremos de demostrar, las propuestas internalistas llevan asociado en su proceder inductivo un ejercicio de verificación de su definición del deporte amparando ésta bajo un único sentido “bueno” del deporte. El propio Suits reconoce, en uno de los apéndices de *The Grasshopper*, que una de las limitaciones de su metodología platónica es que se puede caer en la paradoja de utilizar la reflexión deductiva para probar una definición que ya se tiene en mente de modo previo. Es decir, a propósito del internalismo de Suits, la metodología analítico-platónica que está a la base de su propuesta filosófica del deporte, pretendería probar la hipótesis inicial de que el juego consiste en la superación de obstáculos innecesarios creados por las normas en vez de conocer la realidad de juego en sí y que, por definición, es mucho más amplia y rica que su reducción a una definición del mismo.

Ser conscientes de que estamos dirigidos por un prejuicio, nos abre, como afirma Gadamer, a otros modos de comprender la realidad, así como a la posibilidad de analizar críticamente dicho prejuicio. Adoptando una postura hermenéutica, la experiencia, como mostrará Gadamer a modo de crítica hermenéutica al racionalismo heredero de Platón, no queda sesgada y dirigida acríticamente por una mentalidad reductiva que pretende comprender la realidad en función de unos elementos constitutivos universales:

cuando se piensa en la esencia de la experiencia sólo por referencia a la ciencia, como hace Aristóteles, se simplifica el proceso por el que se produce [...] no se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas.<sup>34</sup>

Cuando nos referimos a la reducción realizada por la tradición internalista del deporte a través de la verificación de su definición del mismo en clave de excelencia, consideramos que es posible aplicar la crítica realizada por Popper al proceso inductivo llevado a cabo por ciertas propuestas filosóficas como el psicoanálisis, el marxismo, y la filosofía nietzscheana. Según la cual, estas propuestas tratan de acomodar sus argumentos para verificar una hipótesis o idea general determinada. Por el contrario, Popper desarrolla la teoría de la “falsación”. El objetivo de ésta no es verificar a través de la inducción, es decir, de las observaciones, sino que las obser-

34. *Ibidem*, p. 428.

vaciones se realicen con el fin de poner en jaque constante nuestra idea o hipótesis, es decir, falsarla:

la solución de un problema filosófico nunca es definitiva. No puede basarse en una prueba final ni en una refutación final: esto es una consecuencia de la irrefutabilidad de las teorías filosóficas.<sup>35</sup>

Tomando como analogía la crítica de Popper, afirmaremos que las propuestas internalistas del deporte se basan, al igual que el platonismo cuando trata de alcanzar dialécticamente la idea o forma de algo, en la verificación de dicha idea. Para el internalismo, una de sus principales pretensiones filosóficas pasa por tratar de alcanzar no sólo una definición universal del deporte sino, también, tratar de “desvelar” la verdad del mismo. Dicha objetividad o verdad viene determinada por la idea de excelencia que, como ocurre con el caso de las filosofías de la sospecha, tratan de acomodar el conjunto de datos de la experiencia para, de ese modo, hacerlas coincidir con una hipótesis central preestablecida que trata de ser verificada. En el caso de la propuesta internalista, el hecho de tratar de verificar la hipótesis dominante –la excelencia como verdad del deporte–, conlleva el ajuste forzoso de otros tipos de experiencia que, en otro tipo de condiciones epistemológicas, falsarían la naturaleza del deporte concebido esencialmente como lucha por la excelencia.

De hecho, podemos encontrar muchos ejemplos de elementos opuestos a la idea de excelencia que se dulcifican o acomodan para que todo quepa bajo dicha idea de verdad del deporte. Este es el ejemplo de la lucha o la tensión. En los trabajos internalistas vemos cómo los filósofos del deporte, tras observar que un componente definitorio del mismo es la lucha por vencer al otro, afirman que en el deporte hay una “dulce tensión”<sup>36</sup> que da emoción al mismo convirtiéndolo, a la vez, en una lucha “civilizada” por la excelencia. De ese modo, el internalismo cree salvar aquellos fenómenos contrarios a su idea preconcebida de la excelencia. En cualquier caso, esto no deja de ser un ejemplo del proceder platónico-analítico propio del internalismo que, tal y como acabamos de ver, acomoda la idea de lucha contra

35. Popper, K.: “Metafísica y criticabilidad”, p. 234 en David Miller (comp.), *Popper. Escritos selectos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 225-234.

36. Kretchmar, R.S. “From test to contest” cit.; McLaughlin, D. W. y Torres, C. “Sweet tension and its phenomenological description”.

el otro dentro de los límites establecidos por la noción de deporte como búsqueda de la excelencia.

Igualmente, Warren P. Fraleigh,<sup>37</sup> en línea con este modo dulcificado de concebir el deporte, afirma que el oponente no debe ser identificado como un obstáculo o un problema que hemos de superar a toda costa, sino como un facilitador. Con su oposición, el contrincante nos brinda la oportunidad a dar más de nosotros mismo y, al mismo tiempo, nos ayuda a superar nuestros límites con el fin de alcanzar la excelencia.

Tal concepto de competición concibe a los oponentes como la condición recíprocamente necesaria para la expresión y el desarrollo. La competición es vista [...] como una actividad con otro, en vez de contra él [...] Lograr la excelencia queda disponible, en principio, a todos los participantes incluso cuando no siempre se dan competiciones excelentes, bien jugadas. Dado que dicha excelencia es producida por todos los participantes, el sentido de la victoria refleja la reciprocidad de los oponentes como facilitadores.<sup>38</sup>

Dentro del orden de discurso en el que nos situamos en éste punto de nuestra argumentación, la importancia de nuestra propuesta hermenéutica trata de identificar y asumir aquellos límites de la experiencia del deporte que, por alguna razón, habían sido ignorados, olvidados o simplemente acomodados a un proceso encaminado a la verificación de la excelencia. La experiencia hermenéutica entendida como apertura, tal y como mostramos en el apartado anterior, abandona todo esfuerzo por acomodar inductivamente los datos de la experiencia deportiva con el fin de hacerlos coincidir con los límites establecidos por la noción del deporte como lucha por la excelencia. Desde esta expansión dentro de los límites de sentido hermenéutico, es posible identificar y atender al conjunto de experiencias y datos que, de otro modo, son obviados por la tradición internalista del deporte. Dichas experiencias propias de la facticidad deportiva interpretadas más allá de su limitación dialéctico-platónica, nos encaminan hacia otros modos de comprender el deporte en su conjunto como un todo abierto al mundo y a la experiencia sensible, corporal y emocional del hombre.

Adoptar este carácter abierto dialógico no implica eliminar o derribar todos nuestros prejuicios para alcanzar una mirada perfecta o pura de la realidad. Todo lo contrario, los prejuicios son necesarios y fructíferos. Por ejemplo, la idea del deporte como excelencia proporciona un ideal crítico muy valioso para evaluar la situación del deporte de élite actual. Para ser críticos, pues, es necesario ser consciente de nuestros propios prejuicios. Esto es lo que pretende nuestra propuesta hermenéutica: hacernos

37. Fraleigh, W. P.: *Right actions in sport: Ethics for contestants*, Champaign, IL: Human Kinetics Publishers, 1984.

38. *Ibidem*, pp. 84-85.

conscientes de los prejuicios que guían nuestra pre-comprensión del deporte para ver qué parte de la realidad muestran y cuál oculta. De esto modo, por un lado, aceptamos que somos siempre parte de una tradición, que estamos situados en un momento concreto y que, por lo tanto, esto conlleva la aceptación de ciertos prejuicios. Este es, como reclama Heidegger, el punto de partida de cualquier análisis hermenéutico tal y como afirmamos al principio de este trabajo:

A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una reducción lingüística meditada y cuidada [...] corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencial [...] Lo que ocurre es que la dificultad no consiste en tener que encontrar un sentido especialmente profundo o en tener que construir conceptos intrincados, sino que se esconde en ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía.<sup>39</sup>

### 3.3. La paradoja del tercer hombre en el internalismo

Siguiendo con nuestra crítica a la metodología platónica del internalismo, y tratando en la medida de lo posible de cubrir los diferentes órdenes de discurso en el que el prejuicio platónico atraviesa la propuesta internalista del deporte, recurriremos al estudio de la paradoja del tercer hombre platónica que, a nuestro parecer, puede ser perfectamente aplicada a la filosofía del deporte actual:

-Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.

-Dices verdad, afirmo.

-¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

-Tal parece.

-En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud

39. Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 14, 28 y 58.

de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.<sup>40</sup>

La clave del argumento del tercer hombre es que cuando generamos una idea de algo, siempre podemos compararla con una idea mayor de la que participa. Aplicando dicho argumento al caso de la metodología internalista, que como afirmamos se basa en la noción de excelencia, ésta siempre puede ser comparada con otra de grado mayor de la que participa. Toda idea de excelencia tiene la capacidad de autogenerar otra idea de excelencia todavía mayor, y, así, hasta el infinito. Esto es lo que Vlastos<sup>41</sup> ha denominado como autopredicación de la idea. Esta crítica, queda más clara en una segunda versión del argumento del tercer hombre, en la que Platón afirma:

En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa.<sup>42</sup>

Esta segunda formulación de la paradoja platónica del tercer hombre se sitúa en otro nivel de discurso. Si bien la primera se refería más bien a un ámbito lógico, esta segunda se refiere a los elementos que se van agregando a la definición, los cuales pueden ampliarse de un modo infinito porque, en el caso que nos ocupa, la idea de excelencia siempre puede acabar participando de otras mayores con más elementos. En un terreno práctico, observamos cómo al deportista se le exige siempre más. Primero, que sea ejemplar para sus compañeros, luego para sus oponentes, luego como profesional, más adelante que sea ejemplo a seguir para los más jóvenes, y después, para los miembros de toda la sociedad. Y así sucesivamente. No parece haber pues, un límite claro a eso que sea la excelencia; siempre pueden generarse nuevas expectativas e ideas de excelencia mayor.

De hecho, en un plano teórico, esto es fácilmente detectable en la filosofía del deporte. Si bien la excelencia para el internalismo se refiere primordialmente al ámbito físico, es decir, al cultivo del cuerpo, ésta tiene un segundo tipo de ramificaciones más amplias. Para ser excelente deportivamente hablando hace falta dedicación, esfuerzo, conocerse a sí mismo, respetar al rival... Lo cual, en cualquier caso, va más allá y excede en mucho el ámbito de lo estrictamente físico. La prueba física (referida al

40. Platón, *Parménides*. 132a-b.

41. Vlastos, G.: "The third man argument in the Parmenides." en *The Philosophical Review*, 63(3), 1954, pp. 319-349.

42. Platón, *Parménides* cit., 132e, 50.

controlar y lidiar con la finitud humana constitutiva de nuestra existencia) es, sin duda, un elemento clave del deporte, pero, para el internalista, éste no puede quedar reducido a ella ya que, a través de la superación de la prueba física, también ponemos a prueba otro tipo de habilidades, en especial, aquellas que tienen que ver con el ámbito de lo moral. Así, por ejemplo, Heather Reid denomina el deporte como una “actividad-perseguidora-de-conocimiento”:

El movimiento físico voluntario era un producto y expresión de la mente/alma (*psyche*). El cuerpo atlético en forma, como producto de un movimiento voluntario e intencionado, es simplemente la muestra de la excelencia del alma. La competición atlética funcionaba dentro de la educación antigua no sólo como un entrenamiento físico, sino como un modo de cultivar almas fuertes y perseguidoras de la verdad.<sup>43</sup>

Aquí vemos cómo Heather Reid, en un principio define el deporte como lucha por la excelencia física pero, más adelante, afirma que esta excelencia participa de otra mayor, a saber, la del hombre con carácter disciplinado. A su vez, este ser disciplinado requiere de una excelencia mayor y así sucesivamente hasta alcanzar lo que se denomina como excelencia del carácter en general o del alma. El deporte así entendido es un modo de llevar a cabo la máxima socrática de “conocerse a sí mismo” inscrito en el Oráculo de Delfos. Es decir, tal y como afirma Simon, el deporte ya no es sólo una lucha por la excelencia sino, sobre todo, una actividad pedagógica.<sup>44</sup> Siguiendo esta idea, Torres y McLaughlin afirman que:

participar seriamente en el deporte es preocuparse profundamente sobre los valores de la disciplina, así como, de un modo más general, del desarrollo humano y la excelencia.<sup>45</sup>

Volviendo a la paradoja del tercer hombre, creemos que podría ser una de las razones que llevó a Wittgenstein a formular su posición anti-definicionista a través del concepto “aires de familia”. Como muestra Wittgenstein en la cita al principio de este trabajo referente al concepto de juego, no puede encontrarse una idea global que abarque toda la realidad de aquello que denominamos como juego porque, de algún modo, siempre podemos aportar una idea más amplia del mismo.

43. Reid, H.: “Sport, philosophy and the quest for knowledge”, p. 45 en *Journal of the Philosophy of Sport* 36, 2009, pp. 40-49.

44. Simon, R. “Theories of sport” cit.

45. McLaughlin D. y Torres C.: «More than games: Olympism as a moral approach to sport» en H. Reid y M. Austin, *The Olympics and Philosophy*, Lexington: University Press of Kentucky, 2012.

### 3.4. Del es al debe. Una idea demasiado demandante o normativa del deporte

Según las críticas anteriores, por su modo de proceder, el internalismo no sólo no reconoce el prejuicio platónico en el que está basado, sino que reduce la experiencia y definición del deporte a la búsqueda de la excelencia hasta un punto que dulcifica la realidad del mismo para acomodarla a sus cánones de la verdad. De ese modo, el internalismo genera un “imperialismo de la excelencia” a la hora de establecer los límites de la práctica deportiva.

Siguiendo con nuestro modo de proceder analizando hermenéuticamente los diferentes niveles de discurso propios de la propuesta internalista, consideramos que existe un último problema que deber ser denunciado. Dicho problema consiste en que la metodología platónico-analítica de la propuesta internalista no sólo reduce la experiencia del deporte y su definición, sino que convierte a esta última en un ideal normativo a alcanzar, en vez de en una descripción de la cosa a estudiar. Siendo esto así, podemos decir que los autores internalistas realizan un salto de lo descriptivo a lo normativo tal y como hemos visto en las citas de Reid y Simon más arriba. En éstas, de la definición descriptiva del deporte como búsqueda de la excelencia física se salta inductiva y espontáneamente a la concepción del mismo como una práctica pedagógica con exigencias normativas. Esto constituye, a nuestro juicio, un error.

Este salto de lo descriptivo a lo normativo se encuentra en la filosofía del deporte desde muy temprano, tanto como para localizarlo en Suits, considerado por muchos como su fundador. Concebido como padre del formalismo en la filosofía del deporte, es decir, de aquella corriente que define el deporte apelando a sus normas constitutivas, Suits establece una muy delgada línea entre lo descriptivo y lo normativo al formular su tesis de la incompatibilidad lógica y su noción de la actitud lúdica del participante.

La primera afirma que si el deporte se define por ser un conjunto de normas que generan obstáculos innecesarios con el fin de pasarlo bien, quebrar las normas es algo incorrecto en tanto que ello da por concluida la actividad lúdica. De este modo, hacer trampas y participar son incompatibles. Para participar en el deporte, pues, *se deben* seguir las normas en todo momento. Además, afirma Suits, que *es necesario* que los participantes entren en la práctica con una actitud lúdica, dispuestos a no buscar los medios más eficientes para alcanzar el fin del juego, sino aceptando los retos innecesarios planteados por la prueba. De este modo, la integridad

de las reglas y el espacio creado por ellas se mantienen intactos, siendo posible la práctica del deporte:

Jugar a un juego es formar parte de una actividad dirigida a lograr un estado de cosas determinado, usando sólo los medios que están permitidos por reglas específicas, en la que los medios permitidos por las reglas son más limitados en alcance de lo que serían en ausencia de las reglas, y en la que la razón para la sola aceptación de tales limitaciones es hacer posible tal actividad [...] Las reglas en el juego: parecen entablar una relación peculiar con los fines [del juego.] Las reglas, pues, parece ser en cierto sentido inseparables de los fines. Romper una regla es convertir en imposible el [juego. De modo que uno no puede a la vez jugar y hacer trampas, sino que debe aceptar las normas para que el juego sea posible].<sup>46</sup>

Tanto la tesis de la no compatibilidad del jugar y hacer trampas, como la necesidad de adoptar una actitud lúdica para jugar son afirmaciones normativas derivadas de la constatación de que el deporte es definido esencialmente por sus normas. De este modo, de la descripción de la naturaleza del juego se salta directamente a lo normativo. Nosotros defendemos que este salto de lo descriptivo a lo normativo es una herencia del platonismo, que, a nuestro parecer, está a la base de la propuesta internalista en filosofía del deporte y que actúa como paradigma dominante, restrictivo y constriñe los límites de la experiencia y realidad del deporte.

Aunque el principal objetivo de Suits es el de definir el concepto de juego, es decir, la dilucidación de la Idea o Forma del deporte en sí. El platonismo a la base de su propuesta genera consecuencias normativas. Cuando postulamos un modelo ideal del deporte, como D'Agostino critica al formalismo, creamos un modelo perfecto del mismo al que debemos de aproximarnos pero nunca podremos realizar de modo pleno. Esto conlleva obligaciones morales referidas a lo que las cosas deben ser. De lo descriptivo se salta, así, a lo normativo. Lo cual, como bien mostró Kant, es problemático.<sup>47</sup> A nuestro juicio, los polos normativo y descriptivo no deben confundirse. Realizar un salto injustificado, espontáneo e inductivo del uno al otro es erróneo, ya que describir la naturaleza del deporte es algo muy distinto a la tarea de prescribir cómo debe ser el deporte teniendo en

46. Suits, B.: "What is a game?" en *Philosophy of Science*, 34 (2), 1967, 148-156 y 150-151.

47. Así, por ejemplo, Kant muestra la ilegitimidad de este salto de lo descriptivo a lo normativo en su crítica a la filosofía moral griega, que es concebida como naturalizada o heterónoma. "Los principios empíricos no sirven nunca para fundamento de las leyes morales [...] estos principios no establecen más que heteronomía de la voluntad como fundamento primero de la moralidad, y precisamente por eso han de fallar necesariamente su fin [...] Pues la universalidad con que deben valer [las leyes morales] para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello le es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la peculiar *constitución de la naturaleza humana* o de las circunstancias contingentes en que se coloca" Kant, I *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 80 y 82.

cuenta el conjunto de valores morales que se consideran como correctos en nuestras sociedades.

#### **4. Conclusión. El camino hacia una inversión del internalismo**

En este trabajo, hemos realizado el primer paso para llevar a cabo una hermenéutica crítica y práctica del deporte, a saber: la identificación de los prejuicios que dirigen la concepción dominante del deporte aplicando, para tal propósito, la metodología hermenéutica en los diferentes niveles y órdenes de discurso del internalismo. Al llevar a cabo esta tarea, hemos identificado un prejuicio platónico-analítico ligado a la búsqueda de una definición del deporte y heredado de Suits, padre del internalismo. Una vez sacado a la luz este modo de proceder, hemos puesto en cuestión cuatro consecuencias problemáticas de su puesta en práctica: (a) que la metodología platónico-analítica sesga la realidad sin que lo percibamos; (b) que ese sesgo que realiza de la realidad del deporte acaba dulcificándolo la realidad del deporte al apelar únicamente a la idea de excelencia; (c) que la intención de definir el deporte en base a la idea de excelencia es, cuando menos, problemática, en tanto que siempre se puede encontrar una idea mayor de excelencia. En cierto sentido, corremos el riesgo de llevar la definición del deporte como excelencia a un círculo vicioso; y (d) que el uso de la idea de excelencia es en sí equivocada porque nos hace dar un salto cuanto menos dudoso e injustificado de lo descriptivo a lo normativo generando, tal y como hemos visto, implicaciones normativas a raíz de la descripción de los caracteres definatorios del deporte. Con todo esto, hemos identificado cuáles son los límites de nuestra concepción dominante del deporte. En otro futuro trabajo procederemos a realizar una inversión de este platonismo en la filosofía internalista del deporte con el fin de mostrar de modo más claro que los límites de la idea de deporte son más amplios o, en palabras de Nietzsche, transvalorables.

#### **Referencias bibliográficas**

- Aggerholm, K.: "Talent development, existential philosophy and sport: on becoming an elite athlete." New York: Routledge, 2015.
- Conill-Sancho, J. (2012). "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset." *Isegoria* 46: 167-192.
- D'Agostino, F. (1981). "The Ethos of Games." *Journal of the Philosophy of Sport* 8(1): 7-18.
- Edgar, A. (2014). *Sport and art : an essay in the hermeneutics of*

sport. London; New York, Routledge.

Fraleigh, W. P. (1984). *Right actions in sport: Ethics for contestants*, Human Kinetics Publishers Champaign, IL.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Gallagher, S. (1992). *Hermeneutics and education*. Albany, State University of New York Press.

Kretchmar, R. S. (1975). "From Test to Contest: An Analysis of Two Kinds of Counterpoint in Sport." *Journal of the Philosophy of Sport* 2(1): 23-30.

Kretchmar, R. S. (2007). "Dualisms, Dichotomies and Dead Ends: Limitations of Analytic Thinking about Sport." *Sport, Ethics and Philosophy* 1(3): 266-280.

Kretchmar, R. S. (2014). The philosophy of sport and analytic philosophy. *Bloomsbury companion to the philosophy of sport*. C. R. Torres. London, Bloomsbury: 41-52.

López Frías, F. J. (2014). *La filosofía del deporte actual. Paradigmas y corrientes*. Roma, (Qua.Pe.G) Università degli Studi di Roma "Foro It.

López Frías, F. J. (2016). Broad internalism and interpretation. The plurality of interpretivist approaches. *Defining sport. Contemporary explorations*. S. Klein. Lexington Books. En Prensa.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.

Marmor, A. (2009). *Social conventions: from language to law*. Princeton, N.J, Princeton University Press.

Martinkova, I. and S. J. Parry (2012). *Phenomenological approaches to sport*. New York; London, Routledge.

McLaughlin, D. W. and C. R. Torres (2011). "Sweet Tension and its Phenomenological Description: Sport, Intersubjectivity and Horizon." *Sport, Ethics and Philosophy* 5(3): 270-284.

McNamee, M. (2007). "Sport, ethics and philosophy; context, history, prospects." *Sport, Ethics and Philosophy* 1(1): 1-6.

McNamee, M. J. and W. J. Morgan (2015). "Routledge Handbook of the Philosophy of Sport."

Moe, V. F. (2014). The philosophy of sport and continental philosophy. *Bloomsbury companion to the philosophy of sport*. C. R. Torres. London, Bloomsbury: 52-66;

Morgan, W. J. (2012). "Broad internalism, deep conventions, moral entrepreneurs, and sport." *Journal of the Philosophy of Sport* 39(1): 65-100.

Nietzsche, F. and J. Mardomingo (2002). *La gaya ciencia*. Madrid, EDAF.

Platón (2014). *República ; Parménides ; Teeteto*. Madrid, Gredos.

*Thémata. Revista de Filosofía* N°54 (2016) pp.: 125-148.

- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Russell, J. S. (1999). "Are Rules All an Umpire Has to Work With?" *Journal of the Philosophy of Sport* 26(1): 27-49.
- Russell, J. S. (2004). "Moral Realism in Sport." *Journal of the Philosophy of Sport* 31(2): 142-160.
- Simon, R. L. (2000). "Internalism and Internal Values in Sport." *Journal of the Philosophy of Sport* 27(1): 1-16.
- Simon, R. L. (2014). Theories of Sport. *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport* en C. R. Torres. London, Bloomsbury Publishing: 83-98.
- Standal, Ø. F. and V. F. Moe (2011). "Merleau-pony Meets Kretschmar: Sweet Tensions of Embodied Learning." *Sport, Ethics and Philosophy* 5(3): 256-269.
- Suits, B. (2005). *The grasshopper: games, life and utopia*. Peterborough, Ont, Broadview Press.
- Torres, C. R. (2012). "Furthering Interpretivism's Integrity: Bringing Together Ethics and Aesthetics." *Journal of the Philosophy of Sport* 39(2): 299-319.
- Torres, C. R. M., W (2014). "Olympism and the Olympic program: an intersubjective moral approach to sport." *International journal of applied philosophy* 28(2): 353-372.
- Vlastos, G. (1954). "The Third Man Argument in the Parmenides." *The Philosophical Review* 63(3): 319-349.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica.



# BREVE INTRODUCCIÓN A LAS NOCIONES DE CIENCIA Y ARTE DE LA MAGIA EN TOMÁS DE AQUINO. DE LA BEATITUD PERSONAL AL RETORCIMIENTO ESPIRITUAL

A SUMMARY INTRODUCTION TO NOTIONS OF SCIENCE AND MAGIC ART IN THOMAS AQUINAS. FROM THE PERSONAL HOLINESS TO SPIRITUAL DISTORT

José María Felipe Mendoza<sup>1</sup>  
UNCuyo/CONICET, Mendoza – Argentina

Recibido: 8-9-2015

Aceptado: 23-11-2015

---

**Resumen:** Este artículo indaga la concepción de Tomás de Aquino sobre la ‘actividad de la magia’ como reverso y retorsión espiritual del estudio de las ciencias. Tal concepción evidencia tres aspectos en lo que hace al enfoque de la cuestión: 1. una prudencia general en el lenguaje y en las referencias a casos concretos que afecta particularmente a los modos de realización de prácticas mágicas; 2. la necesidad de conocer previamente historia bíblica al tratar el tema de la magia, de modo especial las tretas del demonio y sus secuaces; 3. la admisión de la predisposición humana, en virtud del pecado original –aunque bajo permisión divina–, de familiarizarse con los demonios. Sobre esta base el texto se organiza en tres partes. La primera atiende a las definiciones de ciencia y filosofía, su fin último y su relación con la Sagrada Escritura. La segunda trae a colación los pasajes más relevantes sobre la magia en general, y finalmente la tercera presenta las traducciones de las escasas veces que Tomás de Aquino se expone sobre la nigromancia.

**Palabras claves:** Tomás de Aquino; Ciencia; Filosofía; Arte; Magia.

**Abstract:** This paper gathers information about Thomas Aquinas’ viewpoint regarding ‘the activity of the magic art’ as the reverse side and spiritual distort

1. (josefelipemendoza@hotmail.com) Pertenece al Conicet (Consejo Nacional de Investigación científica y tecnológica de la República Argentina); Investigador del CEFIM (Centro de estudios de Filosofía Medieval – Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras).

of the study of science. This notion of magic has three characteristics in Aquinas. 1. There is a general prudence in the writing style and its references to specific cases that particularly affect the ways in which the magical practices are implemented. 2. The reader is supposed to have some knowledge about biblical history, and especially about the devil's trickery and his supporters. 3. There is human tendency to get acquainted with demons, due to the original sin, though under divine permission. Based on this, the text is organized into three parts. The first part deals with the definitions of science and philosophy, their ultimate aim and their relationship with the Sacred Scripture. The second part brings up the most relevant passages of magic in general, and finally the third part shows the translations of the term 'necromancy' that Thomas Aquinas seldom mentions.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Science, Philosophy, Art, Magic.

Una de las temáticas que actualmente sigue siendo de mayor interés entre los estudiosos y especialistas de la historia medieval y renacentista europea es aquella relativa a la brujería, adivinación, maleficios y una vasta cantidad de artes mágicas. Este mundillo, que se manifiesta como tensión dialéctica entre teólogos y santos de la Iglesia Católica por un lado, y apóstatas de la fe en conjunto con las fuerzas del paganismo por el otro, ha sido analizado desde diferentes disciplinas como la historia, la literatura, la antropología y la pintura. Quizá el ejemplo más paradigmático sea el manual *Malleus Maleficarum* escrito por los frailes dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger en 1484 d. C. para la identificación y cacería de los magos, en tanto su influencia fue manifiestamente decisiva en los procesos inquisitoriales de las iglesias católicas y protestantes de los siglos siguientes.

Importa destacar este texto en particular porque su circulación conllevaba la divulgación de las opiniones de santos medievales, entre cuyas páginas figuran reiteradas veces Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Y aunque estos teólogos sirvieran de fundamentación doctrinal para los razonamientos de los dominicos Kramer y Sprenger, es también cierto que el fermento de sus ideas arroja un resultado poco feliz si se tiene en cuenta la completa doctrina del Hiponense y el Aquinate. En razón de ello, y según la orientación del presente texto, se pretende ahondar en la visión del propio Tomás con independencia de las citas del *Malleus Maleficarum*, salvaguardando la doctrina de este dominico del s. XIII en su autenticidad especulativa. La razón de esta finalidad estriba en evidenciar el desconocimiento, por un lado, de la posición cabal del santo, y por el otro, en colaborar con el esclarecimiento de la transición doctrinal del s. XIII al s.

XV entre los frailes dominicos.<sup>2</sup> A la ausencia de tales conocimientos alude el estudioso Iñaki Bazán Díaz cuando dice que las consideraciones sobre magia y hechicería son principalmente de índole histórica, que documentan estudios de casos e interpretan manuales referidos en lo esencial a la llamada ‘Edad de Oro’ de la brujería,<sup>3</sup> que se corresponde con los siglos XVI y XVII de la Europa Moderna<sup>4</sup> «dejando de lado, cuando no ignorando, la Edad Media, a la que sólo se recurre cuando se buscan noticias de épocas precedentes que anticipen esa Edad de Oro, sin tener en cuenta si existen diferencias entre la brujería medieval y la que se desarrollará a lo largo de la modernidad».<sup>5</sup>

Una segunda razón contemporánea que debería otorgarle cierta importancia a la visión de Tomás de Aquino sobre el arte de la magia, se cir-

2. Es muy común destacar el papel preponderante que tuvo para la Iglesia la doctrina de Tomás de Aquino en los siglos posteriores medievales y renacentistas. Sin embargo ello no supone un desarrollo doctrinal y profundo de su posición, sino, ante todo, el recuerdo de la condena de la magia como práctica demoníaca. Suele en ocasiones añadirse que la hermenéutica tomística está de acuerdo en lo esencial con aquella llevada a cabo por Agustín de Hipona según los tratados *De Civitate Dei*, *De Trinitate* y *De divinatione Daemonum*. No tiene objeto aquí traer a colación una desmedida enumeración de libros y artículos sobre magia y superstición, cuya mayoría enuncian antecedentes medievales y avanzan decididamente sobre la modernidad, los que, por lo demás, son fundamentalmente históricos. Baste, por ejemplo, consultar el clásico texto de F. CARDINI (*Magia, Brujería y Superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1999) para dar con una valiosísima bibliografía o también, más recientemente, puede citarse a R. M. MÉRIDA JIMÉNEZ (*Fuera de la orden de natura: magias, milagros y maravillas en el Amdís de Gaula*, Ed. Reichenberger, Berlin, 2001). De todo lo cual no parece existir al día de hoy una visión de conjunto y acabada sobre la noción de magia en este doctor medieval, sino algunos fragmentos sobre algunas de sus especies, tales como la adivinación en general, la superstición o, en menor medida, sobre los *maleficia*.

3. Cfr. S. GIRALT, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 - c. 1310”, *Clio y Crimen*, n. 8, (2011), p. 18: “Ni la nigromancia ni la hechicería deben confundirse con lo que en la historiografía medieval y moderna recibe el nombre de brujería. Ésta bien poco tiene que ver con las prácticas mágicas documentadas históricamente sino con una imagen que se desarrolla a partir del siglo XIV en la mente de los teólogos y creyentes como antítesis del cristianismo y que, por consiguiente, se podría calificar más bien de ‘antirreligión’.”

4. I. BAZÁN DÍAZ, “El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglos XIII al XVI)”, *Vasconia*, n. 25, (1998), p. 104. Nota al pie 1.

5. I. BAZÁN DÍAZ, “El mundo de las supersticiones...”, p. 104. Cfr. S. GIRALT, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción...”, p. 16: “Cuando los nuevos saberes naturales y las artes ocultas se extendieron por la Europa occidental los intelectuales vinculados a las universidades se enfrentaron a la necesidad de filtrarlos, integrándolos en la alta cultura cuando fueran lícitos o, en caso contrario, rebatiéndolos contundentemente por medio de la fe y la razón. Así, es sobre todo durante el siglo XIII cuando teólogos y filósofos naturales —especialmente vinculados a la Universidad de París, como Guillermo de Auvernia, Alberto Magno o Tomás de Aquino—, empiezan a distinguir entre dos tipos de magia de tradición escrita: una, a veces llamada magia natural, es compatible con la religión y las ciencias, mientras que la otra, normalmente denominada nigromancia —y en la actualidad magia ritual, ceremonial o

cunscribe al ámbito de la epistemología. En la crítica realizada por Feysabend en su obra *¿Por qué no Platón?* a los cánones cientificistas de la ciencia del s. XX se justiprecian y ponderan otros modos positivos de conocimiento del mundo, entre los cuales se menciona explícitamente el texto *Malleus Maleficarum*.<sup>6</sup> Este filósofo de la ciencia si bien no encuentra lugar entre las discusiones académicas de la epistemología tomista,<sup>7</sup> fue quizá el principal responsable de la corrosión de la estructura logicista y empirista de la ciencia, cuestión que sí importa también a la epistemología de raíz tomista.

De aquí se deduce, según se ha intentado mostrar, lo siguiente: existe (1) una velada presencia de la doctrina de Tomás de Aquino sobre magia en la epistemología contemporánea,<sup>8</sup> (2) un desentendimiento de la epistemología tomista en lo relativo a la magia y (3) un amplio desconocimiento de la disciplina de la historia con respecto a la exacta opinión que tiene el Aquinate<sup>9</sup> sobre la ciencia de la magia según textos sobre magia, hechicería y demonología medieval y moderna.

En conformidad con ello, se presentará una reconstrucción sistemática de Aquino sobre este arte y ciencia de la magia —en virtud de que no ela-

destinativa—, es contraria a ellas, pues va dirigida al dominio de los espíritus —que los escolásticos consideran siempre demonios— con el objetivo de servirse de su poder.” Este texto en particular si bien trata de la magia en Tomás de Aquino, no la aborda en su completa extensión. Separa la magia natural (las operaciones ocultas de la naturaleza que están en la esfera de la científicidad) de la magia promovida por los demonios. Empero, se identifica aquí esta acepción de magia con nigromancia (p. 16) lo cual no es del todo correcto, pues el Aquinate menciona otras tantas formas de prácticas mágicas.

6. P. K. FEYERABEND, *¿Por qué no Platón?*, Técnos, Madrid, 1982, pp. 83-84: “En 1484, la Iglesia católica romana publicó el *Hexenhammer* (martillo de brujas), magnífico manual sobre brujas [...] ¡Pero qué diferencia en erudición y científicidad!: si el lector comparara el *Hexenhammer* con compendios del conocimiento actual, podría comprobar sin esfuerzos que el papa y sus doctos autores sabían de qué hablaban, cosa que no puede afirmarse de nuestros científicos [...]”

7. Los estudios sobre epistemología tomista no considerarían relevante ocuparse de la comprensión de Tomás sobre el arte y la ciencia de la magia. Su razón estaría fijada en una problemática enteramente diferente, en la que aún se discute la presunta fidelidad del Cardenal Tomás de Vio Cayetano a Tomás de Aquino, y específicamente, en lo relativo a la distinción de las ciencias especulativas por medio de la noción de abstracción. Cfr. J. M. F. MENDOZA, “Breve status quaestionis de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de scientia tomística: algunas apreciaciones históricas en filósofos del siglo XX”, *Pensamiento*, vol. 71, n. 267, 2015, pp. 617-630.

8. Cfr. P. K. FEYERABEND, “La ética como medida de la verdad científica”, en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 80: “Teólogos como Santo Tomás y filósofos como Descartes o Leibniz interpretaron las leyes naturales como la obra de un ser divino estable y fidedigno, de un racionalista serio. Los enunciados que expresaban tales leyes eran, por lo tanto, objetivos y necesariamente verdaderos. Duns Scoto y Guillermo de Ockham, críticos ambos de Santo Tomás, enfatizaron el inmenso poder y la inescrutable voluntad de Dios que se manifestaban en los eventos particulares.”

9. El siguiente estudio trae a colación y se estructura sobre la totalidad de pasajes en los que

boró un tratado específico sobre la mentada práctica demoníaca— con especial acento en su visión de las ciencias, lo cual parecería ser su *locus* propio.

## 1. La beatitud como fin contemplativo en todas las ciencias *in via*

Sólo en dos ocasiones Tomás de Aquino menciona que el estudio de la filosofía, y cualesquiera que sean sus divisiones, tiene siempre por fin la *beatitudo*. Término éste que en la tradición medieval significa «felicidad suprema constituida por la unión con Dios»<sup>10</sup> y que fray Tomás parecería precisar en dos momentos: como aquella *beatitudo in via* e *in patria*, pues no es idéntica la fruición contemplativa en estado de viador que *in coelo*, la que se correspondería con el *lumen gloriae*.<sup>11</sup> En el texto *De Trinitate* enuncia: «aún cuando en esto se divida la totalidad de la filosofía y de las artes, la división de la filosofía<sup>12</sup> se hace respecto del fin [último que es] la

explícitamente Tomás de Aquino menciona las variantes declinativas del término *magus* (sustantivo y adjetivo). Conviene también señalar que todas las traducciones al español son personales. En virtud de ello también se mencionan, para una mejor comprensión de esta temática, algunos pasajes relevantes de la demonología en sí misma según el Aquinate. En este sentido considero importante completar un supuesto y despejar otro. Respecto de lo primero, facilitar una mirada completa y holística de este arte diabólico, en tanto las citas de Tomás suelen estar insertas en contextos donde se estudia la magia comparativamente con otros autores, lo cual impide o dificulta un desarrollo completo del tema. Finalmente respecto de lo segundo, suele mencionarse como texto clásico la breve obra *De operationibus occultis naturae ad quandam militem ultramontanum* para distinguir una variante de la magia ‘buena’ y otra ‘mala’. No puede haber aquí mayor equívoco. No existe ningún pasaje en toda la obra de Tomás que habilite a pensar la posibilidad de una magia buena.

10. S. MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995, p. 109.

11. Parece que la expresión *contemplatio* no puede explorarse sin comprender el término *beatitudo*. En torno a la distinción señalada, puede verse, por ejemplo, H. PASQUA, “La vision béatifique selon saint Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg”, *R.T.*, n. CXII, (2012), pp. 513-527. Texto que da cuenta de la distinción entre ambos dominicos de *beatitudo* y *lumen gloriae* en relación con el intelecto en sus sentidos de agente y paciente. Cfr. B. OLIVARES BØGESKOV, “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás”, *Espíritu*, LXII, n. 145, (2013), pp. 73-93. Artículo que destaca: 1. La contemplación suprema para el hombre, que es Sumo Bien, es su perfecta felicidad (p. 82); 2. Que esa felicidad es ascendente y es rectitud (pp. 83-84); 3. Que esa contemplación es “*verdad afectiva*” (p. 86).

12. Es sabido que hasta el s. XII la división de la filosofía es idéntica en esencia a la división de las siete artes liberales. Es también conocido que una sola vez Tomás trata —y lo hace velozmente— esta cuestión en el texto *De Trinitate* (II, q. 5, art. 1, arg. 3). Para una posible explicación sumaria de la asunción crítica de las artes liberales y su nueva organización en el mapa de ciencias elaborado por el de Aquino sobre su interpretación de los tratados aristotélicos, cfr. J. M. F. MENDOZA, “Artes liberales y serviles en Tomás de Aquino: doctrina y división de las mismas (parte I)”, *Analogía Filosófica*, vol. XXVIII, n. 2, (2014), pp. 3-23.

*beatitudo*, al cual toda la vida humana se ordena». <sup>13</sup> Años después sostiene la misma tesis cuando, al comentar la letra de la *Metafísica* aristotélica, escribe: «todas las ciencias y todas las artes se ordenan a una, a saber, a la perfección del hombre que es su *beatitudo*». <sup>14</sup>

De la lectura de tales definiciones se evidencia que las expresiones ‘filosofía’ y ‘ciencia’ son intercambiables y que existe un camino de perfección natural para la persona allí donde la beatitud se concretiza en cada ciencia y cada arte. En primer lugar debe notarse que el fin de la totalidad de las ciencias, o lo que es lo mismo, la división de la filosofía, es la *beatitudo*. Seguidamente, que ese fin es relativo a la experiencia de la persona en el estudio de las ciencias. Es por así decir, un fin personal siempre presente en todo el orden de saberes, lo que significa que tiene lugar como finalidad humana en la física, la gramática, la metafísica, la ética o cualquier otro saber científico sin detrimento del fin que se constituye como *subiectum* de cada ciencia por medio del cual ellas se diferencian. <sup>15</sup>

La presentación de esta finalidad última en el orden de ciencias destaca la valía de la vivencia personal en el estudio de las mismas en conjunto con las artes. No hay en Tomás de Aquino, según esta finalidad, un estudio meramente teórico de las ciencias como desentendido de la praxis, sino, por el contrario, una insistencia concreta en la experiencia de la comprensión de un determinado saber que conlleva en sí mismo y según el lugar de tal ciencia la experiencia de una felicidad de beatitud. Luego, si bien es sabido que el teólogo medieval del siglo XIII plasma entre sus escritos un completo orden *quoad nos* de ciencias, parecería con todo el haberse descuidado que ese orden atañe a cómo el hombre se modela internamente en su ascenso hacia la metafísica, y que está regido por un fin que atrae desde sí a toda persona en la contemplación amorosa, lo que, de suyo, recibe el nombre de fruición o contemplación afectiva. Por lo tanto, ahora aparece con mayor claridad que en cada ciencia se experimenta una determinada beatitud por cuanto sobre el orden de ciencias *quod nos* se

13. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 4: “Hoc tamen interest, cum in hec dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophie habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur.”

14. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Met.*, pr. 1: “Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo.”

15. En Tomás de Aquino la distinción entre las ciencias está dada por la definición de cada saber científico, la cual se arraiga en y se despliega de un determinado *subiectum*. Así, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza o ciencia física tiene por *subiectum* el ente móvil; la aritmética, el número abstracto o absoluto; o la metafísica, al ente en cuanto ente. Para una visión general del orden y la división de las ciencias en este dominico, cfr. J. M. F. MENDOZA, “Cartografía epistémica concebida por Tomás de Aquino según su interpretación de las obras aristotélicas”, *Tópicos*, n. 39, (2010), pp. 131-155.

pliega esta fruición contemplativa, cuya intensidad es relativa al lugar de cada saber científico.

De allí que una vez comprendido que la beatitud acompaña como fin personal a las ciencias, se entiende también que en la metafísica se halle mayor felicidad contemplativa que en los restantes saberes, pues si la metafísica es el nombre de la ciencia *quoad nos* de la teología,<sup>16</sup> se revela que en esta ciencia su *subiectum* es el ente universal en tanto Dios, causa trascendente de todas las sustancias.

Ambos textos, antes de pronunciarse sobre la división de las ciencias, ponderan un recorrido y fin último que manifiesta un deseo interior, cuya concreción efectiva debe encontrarse gradualmente en el orden mentado. La beatitud, entendida de este modo, es la vivencia de felicidad trascendente –felicidad no efímera y terrena, sino permanente y eterna– que plenifica al hombre entendido en ciencias. De allí también que esta finalidad, como felicidad constante que indica la dirección ascendente en el orden *quoad nos* científico –de la física a la teología–,<sup>17</sup> sea entendida esencialmente no tanto como ‘un programa de estudios’<sup>18</sup> cuanto como un ‘itinerario interior y pedagógico del espíritu humano’, cuya dicha y goce aumenta al par de la creciente comprensión existencial de la naturaleza creada hasta contemplar a Dios *in via*, causa de todo ser y *Esse per se subsistens*.

De acuerdo con ello parecería que la *beatitudo* es la fruición personal resultante de la contemplación<sup>19</sup> de los distintos estratos de la natura-

16. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Met.*, pr.: “Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat [Dios y los intelectos separados]. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.”

17. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9: “[...] dicendum, quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos alie scientie sunt priores: ut enim dicit Avicenna in principio sue Metaphysice, ordo huius scientie est, ut addiscatur post scientias naturales [...] similiter etiam post mathematicas: indiget enim hec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium celestium quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica preexigitur.”

18. Cfr. J.-B. EQUIVARD, *Une introduction à la philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d’Aquin aux oeuvres principales d’Aristote, L’esprit des disciplines fondamentales (1)*, F.-X. de Guibert, Paris, 2004, pp. 15-43: Podría decirse que esta visión del orden de las ciencias como un programa de estudios o introducción a la filosofía es razón insuficiente e incompleta, porque, si bien es sostenida por este autor en su prólogo comparándola con otros autores de la modernidad, no debe olvidarse la particular tensión teleológica tomística (beatitud) que aúna dicha división de los saberes y que podría plasmarse como programa de estudios sobre ciencias y artes.

19. Cfr. E. MARTÍNEZ, “Bonum amat in quantum es communicabile amanti. Amor y bien en

leza<sup>20</sup> y principalmente de Dios. Ambas, contemplación y beatitud, se dan juntas en cada ciencia y en todo su orden jerárquico, pues Tomás dice en su comentario al Evangelio según san Juan:

Pero debe notarse que de diversa manera las distintas ciencias se dividen en estos tres modos de contemplación. En lo que respecta a la perfección de la contemplación que tiene la ciencia moral, que es sobre su fin último. En lo que concierne a la ciencia natural, que considera las cosas que proceden de Dios, [y también] a la grandeza de la contemplación entre las ciencias físicas que está en la metafísica. Pero el evangelio de [san] Juan, que contiene la división de las ciencias anteriormente mencionadas, lo contiene todo simultáneamente, y en virtud de ello es perfectísimo.<sup>21</sup>

## 2. Las definiciones de filosofía y ciencia en Tomás de Aquino

Una vez mostrada la primacía de la *beatitudo* como fruición contemplativa, fin último de todas las ciencias —especulativas, prácticas, lógicas y artes—, Tomás propone y desarrolla su propia comprensión de la división de las ciencias. No anula otras divisiones o relaciones de los distintos saberes mientras conduzcan al hombre a aquel bien concreto de la experiencia de la *beatitudo*. Su orden de ciencias se manifiesta como un todo flexible que emerge de su comprensión general de la filosofía y/o de la ciencia.

Para ello debe recordarse que la definición de filosofía esgrimida por el de Aquino «la filosofía determina las cosas existentes y [lo hace]

la metafísica de santo Tomás de Aquino”, *Espíritu*, LXI, n. 143, (2012), pp. 73-93. Texto que me permito resumir en cuatro pasos según los intereses del presente artículo: 1. “La contemplación incluye la vertiente amorosa del bien, [y] que es difusivo de sí y que el dinamismo perfecto de la vida personal culmina en la contemplación del Sumo Bien” (p. 74); 2. Que el bien pertenece a la potencia cognoscitiva en cuanto también en el intelecto hay felicidad (p. 76); 3. Que en la contemplación amorosa del Bien perfecto, el ser humano sacia su anhelo de felicidad (p. 83).

20. TOMÁS DE AQUINO, *De ver.*, q. 10 a. 1 ad 5: “[...] quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod in aliquo imago Dei inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat.”

21. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Io.*, pr. n. 1: “Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias físicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum.”

según las razones tomadas desde las creaturas»<sup>22</sup> es lo suficientemente general como para identificarse con cada ciencia en concreto. Esta definición figurada en su comentario de las *Sentencias* preanunciaba la de ciencia, en nada opuesta a la anterior, sino más precisa y terminante. De allí que la definición de ciencia, traída a colación sólo dos veces por Tomás, es aquella de inspiración aristotélica que dice: «decimos conocer cada cosa cuando conocemos las causas primeras y los primeros principios hasta [sus] elementos, esto es, hasta las causas próximas, como glosa el Comentador».<sup>23</sup> La misma es nuevamente considerada en su comentario al tratado *De Caelo* cuando enuncia: «como dice el Filósofo en el [libro] I de la *Física*, que creemos conocer cada cosa cuando conocemos las causas primeras, y los primeros principios y hasta sus elementos».<sup>24</sup>

Tales tres definiciones muestran una única dirección: la consideración de la naturaleza. La que es física, según sus diferentes estratos abióticos y biológicos —cuya mayor perfección es el hombre—<sup>25</sup> y la que es meta-

22. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Sent.*, q. 1, a. 1, ad 1: “quod, quamvis philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas.”

23. TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Ver.* 2, a. 4, co., 143 - 147: “tunc cognoscere dicimur unumquodque cum causas cognoscimus primas et principia prima usque ad elementa, id est usque ad causas proximas, ut Commentator exponit.”

24. TOMÁS DE AQUINO, *In Coe.*, 1, pr. 1., pág. 1: “Sicut Philosophus dicit in I Physic., tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa.”

25. TOMÁS DE AQUINO, *In Gen.*, pr. n. 1: “Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro Physicorum, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro de Caelo; quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 4: “et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De sensu*, tr. 1, pr.: “Oportet ergo huiusmodi considerationem mediam in tres partes distingui. Quarum unum contineat ea que pertinent ad vivum in quantum est vivum; et hec continetur in libro quem scribit De morte et vita, in quo etiam determinat De respiratione et expiratione, per que in quibusdam vita conservatur, et De iuventute et senectute, per que diversificatur status vite; similiter autem et in libro qui inscribitur De causis longitudinis et brevitatis vite et in libro quem fecit De sanitate et egritudine, que etiam pertinent ad dispositionem vite, et in libro quem etiam dicitur fecisse De nutrimento et nutribili; qui duo libri apud nos nondum habentur. Alia vero pertineat ad motivum; que quidem continetur in duobus libris, scilicet in libro De causa motus animalium et in libro De progressu animalium, in quo determinatur de partibus animalium opportunis ad motum. Tercia vero pertinet ad sensitivum; circa quod

física, según trata sobre Dios y las sustancias intelectuales.<sup>26</sup> La definición de filosofía comienza afirmando esta dirección con claridad al decir ‘determina’, lo que de suyo significa en las otras dos definiciones lo siguiente: ‘las causas primeras, y los primeros principios y hasta sus elementos’. Luego el comentario a las *Sentencias* añade la expresión ‘las cosas existentes’, lo que no es sino la afirmación de la anunciada dirección a la naturaleza que en los otros tratados se precisa con los términos ‘cada cosa’. Finalmente, la última parte de la mentada definición dice ‘según las razones tomadas desde las creaturas’,<sup>27</sup> lo que confirma la dirección hacia la naturaleza según su constitución sustancial que, según las otras definiciones, señala el esclarecimiento de que esas razones son y se dicen ‘sus causas, principios primeros y elementos o causas próximas’.

No pasa inadvertido que las tres definiciones señalan el orden previo de las ciencias mencionado como *quoad nos*. En efecto, la expresión ‘cada cosa’ equivale a ‘cada sustancia’, pero de modo especial a aquellas sustancias del universo creado material, porque el conocimiento del hombre, en quien se da la ciencia, comienza radicalmente por los sentidos.<sup>28</sup> Luego, la ciencia primera, tanto para las definiciones de ciencia como para la de filosofía, es la física o filosofía natural. En cambio la ciencia última *quoad nos* será la metafísica o filosofía primera, porque ella versa sobre los primeros principios que también son sustancias, y en virtud de ello son cierta causa relativa a las sustancias materiales. Sustancias que en el ám-

considerari potest, et id quod pertinet ad actum interioris vel exterioris sensus, et quantum ad hoc consideratio sensitivi continetur in hoc libro, qui inscribitur De sensu et sensato, idest De sensitivo et sensibili, sub quo etiam continetur tractatus De memoria et reminiscencia. Et iterum ad considerationem sensitivi pertinet id, quod facit differentiam circa sensum in sentiendo vel non sentiendo, quod fit per sompnum et vigiliam de quo determinatur in libro qui inscribitur De sompno et vigilia.”

26. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co.: “Quedam vero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus. Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur.”

27. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, pr.: “philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, preordinant scientiam de creaturis scientie divine, scilicet naturalem metaphisice, set apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem preveniat creature.”

28. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, ad 9: “Et praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, set cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum ex quibus probabantur demonstratione quia; et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientie divine, et tamen per eam sua principia notificantur.”

bito de la filosofía primera reciben el nombre de ‘divinas’ y que propiamente se refieren a Dios y a los intelectos separados (ángeles bienaventurados y ángeles caídos).<sup>29</sup> De esta manera también aquellas definiciones señalan la metafísica, no tanto en sí misma, sino más bien en dirección a, porque la búsqueda de la metafísica desde la física culmina en la aparición de la filosofía primera,<sup>30</sup> que es el primer nombre *quoad nos* otorgado por Tomás a la metafísica.

A partir de lo dicho puede precisarse el fin particular de cada uno de estos saberes. El conocimiento filosófico, nos dice este fraile dominico, se divide en especulativo y práctico, mientras que las artes comportan una distinción similar. De este modo se pone de manifiesto aquí la existencia de un orden de fines. El primero de ellos, al cual todo le queda sujeto, es el fin último de la *beatitudo*. Le continúa la subordinación del fin de las ciencias especulativas, el fin de las ciencias prácticas y el fin de las artes. Y por último, en analogía con esta subordinación, el Aquinate menciona las ciencias y las artes concretas que están ordenadas a las ciencias especulativas, a las ciencias prácticas y a las artes.

### **3. De la investigación científica a la práctica de la magia**

El comentario a las *Sentencias* pone de manifiesto el reverso de la actividad científica (cuyo fin último es la beatitud y cuyo sentido cabal, ahora puede precisarse, es la presencia de Dios en cada ciencia como re-

29. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 3, cap. 25, n. 9: “ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus humanae cognitionis et operationis.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co.: “de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus, que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur.”

30. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Met.*, lib. 7, l. 11: “Haec enim perscrutatio est propria huic scientiae. In hac enim scientia tentamus determinare de substantiis sensibilibus huius gratia, idest propter substantias immateriales, quia speculatio circa substantias sensibiles et materiales quodammodo pertinet ad physicam, quae non est prima philosophia, sed secunda, sicut in quarto habitum est. Prima enim philosophia est de primis substantiis quae sunt substantiae immateriales, de quibus speculatur non solum in quantum sunt substantiae, sed in quantum substantiae tales, in quantum scilicet immateriales.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Met.*, lib. 6, l. 1: “si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima.”

flejo de aquella que está en cada estrato de la naturaleza). En este sentido el texto dice:

[...] aquellas cosas relativas a la facultad humana y a la naturaleza, solamente a Dios deben ser solicitadas; y por ello así como peca gravemente quien atribuye con vehemencia aquello que es de Dios a las creaturas en razón del culto idolátrico, así gravemente pecan quienes desean aquello que es de Dios al implorar ayuda de los demonios. Y de estas cosas es el vaticinio de los eventos futuros; de donde se dice en Isaías 8, 19: ¿Acaso el pueblo no consultará lo que es de Dios? Y similarmente también en las otras actividades mágicas, en las que se espera el concurso de los demonios para completar las obras: y en cada una de ellas hay apostasía de fe por pacto emprendido con el demonio, o por medio de las palabras, si hay invocación; o por medio de un hecho, incluso si no hay sacrificios. En efecto, no puede el hombre servir a dos señores, como dice Mt 6, 24.<sup>31</sup>

El fragmento es muy claro. Si la ciencia, actividad humana contemplativa de la naturaleza, está dirigida desde el comienzo hacia Dios, la magia, por el contrario, exige de suyo la participación demoníaca. En efecto, todo acto de magia es principalmente, en virtud de este lazo entre los hombres y los demonios, un acto de apostasía de fe. No hay magia sin el concurso de los ángeles caídos, y toda actividad mágica emprendida por los hombres supone una previa perversión de su moral.

Es sabido que la ciencia moral del Aquinate está en cierto modo presente en todo acto de la inteligencia, porque ella quiere conocer. Mas, ese querer del intelecto puede corromperse y volverse *curiositas* –como vicio opuesto a la virtud de la *studiositas*–<sup>32</sup> y así pervertirse la ciencia y obnubilarse su fin. No se estudia por amor a la verdad ni se contempla a Dios en la naturaleza, como tampoco se investiga en pos de esta dirección. Por el contrario, los conocimientos adquiridos ahora están al servicio de una comprensión de lo oculto de la naturaleza,<sup>33</sup> que símil a los milagros (por

31. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Sent.*, lib. 2 d. 7 q. 3 a. 2 co.: “Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra facultatem humanam et naturae, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturae impendit per idolatriae cultum; ita graviter peccant qui ea quae a Deo expetenda sunt, auxilio Daemonum implorant: et hujusmodi est vaticinatio de futuro; unde dicitur Isai. (8, 19): numquid non populus a Deo suo requiret? Et similiter etiam in aliis operibus magicis; in quibus complementum operis ex virtute Daemonum expectatur: in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum initum cum Daemone, vel verbotenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint: non enim potest homo duobus dominis servire, ut dicitur Matth. (6, 24).”

32. Para un desarrollo propicio de ambas nociones, cfr. D. VÁZQUEZ RAMOS, *La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009.

33. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 105 n. 3: “Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant.”

pura y mera apariencia),<sup>34</sup> incursionan en las artes mágicas. Ellos no dan cuenta de las verdaderas causas y principios de las sustancias, sino solo de aquello que le conviene a los demonios (que pueden ser verdaderas causas o no)<sup>35</sup> para alimentar el vicio de la concupiscencia científica de los hombres, pues: «Agustín dice en el libro *De Vera Religione* que la concupiscencia de los ojos vuelve a los hombres curiosos. O también como dice Beda, que la concupiscencia de los ojos está no sólo en el aprendizaje de las artes mágicas, sino también en la contemplación de los espectáculos, [...]».<sup>36</sup>

Si el fin de la ciencia es la *beatitudo*, su corrupción es la *curiositas*, porque ella se comporta como el principio de decadencia e inmoralidad en

34. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 114 a. 4 s.c.: “Sed contra est quod Augustinus dicit, libro octoginta trium quaest. quod magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comp. Th.*, lib. 1 cap. 136 co.: “Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae: qui facit mirabilia magna solus. Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis Daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur.” Existen numerosos pasajes de índole bíblica que buscan distanciar exegeticamente los milagros de la magia. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Rat. Fidei*, cap. 8 co.: “Ut igitur corpus Christi et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur, et omnino quasi cibus et potus communis, non sub propria carnis et sanguinis nobis traduntur specie sed sub specie panis et vini; [...] Nec tamen hoc sic fieri dicimus quasi species illae quae sensibus apparent in sacramento altaris sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in praestigiis artium magicarum, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet [...]” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Cat. in Mt.*, cap. 1 l. 13: “[...] Ut autem non contemnerentur neque fabulosa ducerentur quae apostoli nuntiabant, demonstrantur haec a prophetis fuisse praedicta, quia etsi attestabantur miracula, non defuissent qui magicae potentiae cuncta illi tribuerent, nisi talis eorum cogitatio contestatione prophetica vinceretur. Magicis enim artibus [...]” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Cat. in Mt.*, cap. 12 l. 9: “Primo ipsi Pagani, cum dicunt Christum magicis artibus fecisse miracula, nonne similes sunt his qui dixerunt eum in principe Daemoniorum eiecisse Daemonia? Iudaei etiam, et quicumque haeretici qui spiritum sanctum confitentur, sed negant eum esse in corpore Christi, quod est Ecclesia Catholica, similes sunt Phariseis, qui negabant spiritum sanctum esse in Christo.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Cat. in Lc.*, cap. 24 l. 5: “Augustinus de Cons. Evang. Illud attendant qui magicis artibus Christum tanta potuisse, et nomen suum ad apostolos in se convertendos arte ipsa consecrassse delirant, [...]” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Cat. in Lc.*, cap. 23 l. 3: “Pereant ergo scripta quae post tanto tempore contra Christum composita, non illum apud Pilatum magicae artis accusatum, sed componentes, apud dominum perfidiae et falsitatis accusandos esse demonstrant.”

35. Esto puede suceder en razón de Dios. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 4 ad 23: “[...] quod Diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas eius, sed quia ea quae sunt vera non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur hoc habet a seipso, non autem a Deo.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 5 ad 21: “[...] quod sicut Diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhaeret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.”

36. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 167 a. 2 s.c.: “Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig. quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda, concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in con-

el ámbito de lo científico, pervirtiendo la disposición humana a la contemplación. Este modo de la concupiscencia propio de quien estudia ciencia in-moralmente, comienza por un menor esfuerzo por parte de la inteligencia en la investigación de la ciencia y culmina, en el caso de que continúe, en la práctica de las artes mágicas, afectando la entera comprensión humana de la naturaleza en razón de la influencia de los demonios,<sup>37</sup> ya que, nos dice Tomás, «por parte de lo cognoscible hay tres accidentes. Uno, cuando lo cognoscible [promueve] la declinación de lo fácil a lo malo, y además en sí mismo es de poca utilidad; y por su causa están prohibidas las ciencias mágicas para que el hombre no se deje llevar en su ejercicio».<sup>38</sup> Empero, si tales artes mágicas se estudian para ser reprobadas, no hay *curiositas* intelectual, pues: «si alguien desea saber ciencias mágicas y cómo también valerse de ellas es malo. Sin embargo, si alguien desea saber aquellas, y cómo son detenidas y reprobadas, así es bueno y lícito».<sup>39</sup> Sólo bajo este aspecto «debe investigarse de dónde las artes mágicas toman [su] eficacia. Lo que sin duda fácilmente puede sopesarse –continúa diciendo el Aquinate– si se atiende al modo de sus acciones».<sup>40</sup> Y tales acciones, que son obra-

templandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum, quae sunt quaedam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitae et concupiscentia carnis, contra quae dividitur, I Ioan. II; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilibus cognitionem.”

37. Los demonios influyen sugiriendo, no conociendo directamente la interioridad de la persona. Y el demonio puede sugerir (tentar) porque conoce por medio de los signos corporales más sutiles de las personas qué cosas le agradan. De este modo se dice que conocen nuestros pensamientos, no por sí mismos, sino por nuestras manifestaciones corporales. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 8 ad 13: “[...] quod Daemon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 8 ad 14: “[...] quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquae differentiae, quas Daemon melius potest percipere quam homo.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 11 co.: “Et per hunc modum Daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 12 ad s. c.: “[...] quod Daemon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum; in quantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, in quantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.”

38. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Sent.*, lib. 3 d. 35 q. 2 a. 3 qc. 3 co.: “Ex parte vero cognoscibilis est triplex accidens. Unum est quando cognoscibile de facili ad malum inclinatur, et praeterea in se parvae utilitatis est; et propter hoc prohibita sunt scientiae magicae, ne homo in exercitium earum labatur.”

39. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet IV*, q. 9 a. 1 co.: “Nam si aliquis appetat scire scientias mágicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum.”

40. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 105 n. 1: “Investigandum autem relinquatur unde artes magicae efficaciam habeant. Quod quidem facile perpendi potest si modus operationis earum attendatur.” Sin embargo también es cierto que Tomás de Aquino aclara que la inves-

das por demonios a través de los hombres, se realizan mediante palabras o hechos<sup>41</sup> eficaces:

Los signos no se utilizan sino para otros seres inteligentes. Por lo tanto, las artes mágicas tienen eficacia por otro ser inteligente a quien la palabra del mago está dirigida.<sup>42</sup>

Y esta eficacia supone la permanencia de la acción de los demonios inferiores en determinadas sustancias inferiores.

Que alguna sustancia espiritual sea obligada por algún cuerpo, no es por virtud de la potencia del cuerpo que retiene la sustancia incorpórea; pero por virtud de alguna sustancia superior que las seduce, la sustancia espiritual [permanece] en tal cuerpo. Como [sucede] también por las artes mágicas, por permisión divina, que por fuerza de demonios superiores son seducidos algunos espíritus [para permanecer] sobre algunas cosas, como sobre los anillos, las imágenes, o cosas de este modo. Y por medio de esta manera las almas y los demonios son seducidos, por virtud divina, para su pena en el fuego corpóreo.<sup>43</sup>

Tomás llama 'ciencia' a la magia cuando tiene por fin conocer qué sean los demonios<sup>44</sup> y cuáles sus acciones en orden a influir negativamente

tigación de la primera verdad, la cual compete a la ciencia metafísica, es preferible al estudio de las artimañas de los demonios. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet IV*, q. 9 a. 1 ad 1: "quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicae artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae Daemonum."

41. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 pr. 10: "Decimo utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur." Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De op. occultis naturae*: "Hae igitur actiones quae per huiusmodi verba fiunt, vel per quascumque imagines vel sculpturas, vel quaecumque alia huiusmodi, non sunt naturales, utpote non procedentes a virtute intrinseca, sed sunt empiricae; et ad superstitionem pertinentes."

42. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 105 n. 7: "Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur."

43. TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. De An.*, a. 21 co.: "Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere; sed ex virtute alicuius superioris substantiae alligantis spiritualem substantiam tali corpori. Sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum Daemonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel imaginibus, vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animae et Daemones alligantur, virtute divina, in sui poenam, corporeo igni."

44. Es sabido que en el desarrollo de la demonología medieval numerosos teólogos opinaron que los demonios tenían un cuerpo sutil y que vagaban por el aire. Esta visión que parece originaria de San Agustín es recogida por Tomás sosteniendo a la vez cierta distancia. No la refuta, aunque no se inclina convincentemente, pues termina entendiendo que los ángeles

en las personas. Negatividad que puede traducirse en torcer su voluntad y oscurecer su inteligencia con la sutileza de la percepción que entiende de inclinaciones humanas. Y llama ‘arte’ a la magia cuando ya los mismos hombres, seducidos por los demonios, se valen de distintos artilugios que producen fascinación y deleite<sup>45</sup> (porque se desconocen sus causas –aquellas que son constitutivas de las sustancias–, porque son prodigios realizables en la naturaleza y porque provocan en el alma sensación de poder sobre la naturaleza y sobre las personas).

Esta breve descripción permite entrever un descenso de influencias desde la metafísica hacia la física. En primer lugar se hallan los demonios como causa real y próxima de la magia,<sup>46</sup> luego los magos, como causa real, próxima e instrumental (por la manipulación demoníaca) de la magia, y finalmente, la realización concreta y efectiva de la magia sobre diferentes personas u objetos.

Empero, Dios es causa en su preciso sentido de ‘permiso’ para que los demonios tienten y seduzcan, transformando, también y co-principal-

son intelectos separados, carentes de suyo de toda materia. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 1 co.: “[...] quod sive Daemones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei Christianae doctrinam.” Sin embargo, en relación con la corporalidad de los demonios se sostiene la sujeción del cuerpo al demonio y no la sujeción de los demonios a los cuerpos. Para ello, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 1 ad s. c. 1: “[...] posset responderi, si quis sustineret quod Daemones habent corpora aerea, quod Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Unde magis possunt Daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.”

45. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Gal.*, cap. 3 l. 1: “Et ideo istum gradum insensationis in eis reprehendit, dicens quis vos fascinavit, etc. Ad sciendum autem quid sit fascinatio, sciendum est, quod secundum Glossam fascinatio proprie dicitur ludificatio sensus, quae per artes magicas fieri consuevit; puta cum hominem facit aspectibus aliorum apparere leonem vel cornutum, et huiusmodi. Et hoc etiam per Daemones potest fieri, qui habent potestatem movendi phantasmata, et reducendi ad principia sensuum, ipsos sensus immutando.”

46. Porque los demonios poseen un conocimiento perfecto inalterado de todo lo que le es inferior (lo que de suyo atañe a su naturaleza metafísica), y ello señala su conocimiento natural. Empero, pueden errar en lo tocante a un conocimiento que les sea superior, como el propio de los misterios de Dios. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 6 ad s. c. 4: “[...] quod modus intelligendi ipsius Daemonis conformatur substantiae suae: non tamen oportet quod eandem vim habeat ad iudicandum de his quae excedunt naturam suam, sicut ad iudicandum ea quae sunt sibi connaturalia. Et ideo licet nunquam falsum iudicium habeat de his quae pertinent ad naturalem cognitionem eius, potest tamen habere falsum iudicium de his quae naturalem eius cognitionem excedunt.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 6 ad s. c. 7: “[...] quod quia culpa non directe opponitur naturae, inde est quod Daemones, per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.”

mente por elección de las personas, a muchas de ellas en magos. El texto *De Potentia* dice:

Por ello, resta que los demonios, a través de los cuales las artes mágicas hallan complemento, se reúnan y seduzcan. Son reunidos, sin duda, por alguien superior; ya sea por el mismo Dios, ya sea por los santos, los ángeles y los hombres por virtud de Dios.<sup>47</sup>

Esta causalidad del ejercicio de la libertad, primero por permiso divino, luego por una cadena de seducciones que comienza en los demonios y termina en los hombres, vuelve en cierto sentido también a los demonios, quienes no dejan de deleitarse<sup>48</sup> por las inmorales acciones humanas. En efecto, es sabido que los demonios son maestros de seducción en orden a la declinación del alma para la práctica del mal.<sup>49</sup> Esta es la primera y superior co-cause. Su complemento, la co-cause inferior y segunda, aunque sin ella es imposible la práctica de la magia, es la libre aceptación, por previa seducción demoníaca, de la enseñanza de este arte malhechor. De aquí la importancia en el texto del término ‘complemento’ en cuanto referencia la co-causalidad humana-demoníaca en lo que hace a la efectividad de la magia. Sin embargo, dicho complemento, aclara Tomás, es, para el caso de los demonios, coactivo, pues «también se reúnen de vez en cuando por los

47. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Restat ergo quod Daemones, per quos magicae artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei.”

48. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Secundo, inquantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 96 a. 2 ad 2: “Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, herbis et lapidibus et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis, quasi effectus magicarum artium ex virtute caelestium corporum provenirent. Sed sic ut Augustinus ibidem subdit, totum hoc ad Daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Dicendum quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorundam inferiorum corporum, cum observatione caelestium motuum. Unde Augustinus dicit, quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in caeli conversione motibus sidereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis.”

49. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Gal.*, cap. 5 l. 5: “Sap. XIV, 27: infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est et initium et finis. Aliud est per quod initur pactum cum Daemonibus; et quantum ad hoc dicit veneficia, quae fiunt per magicas artes, et dicuntur veneficia a veneno, quia fiunt in nocumentum hominum. I Cor. X, 20: nolo vos fieri socios Daemoniorum.”

mismos demonios superiores; lo que, sin duda, puede hacerse únicamente por coacción a través de las artes mágicas». <sup>50</sup>

En torno a la presencia de los demonios para la práctica de la magia se torna esclarecedora la siguiente cadena de razonamientos tomísticos:

Pero consta que la palabra no es sino por el intelecto. Pero por medio de las artes mágicas se escuchan las palabras de quienes responden [es decir, de los demonios]. Y de allí también conviene que esto sea por cierto intelecto, lo que principalmente por la enseñanza de ciertas [artes] ocultas [se daría a conocer] la respuesta a los hombres. Pero tampoco puede decirse que esto se hace por la inmutación de la sola imaginación a través de la charlatanería: porque entonces estas voces no se oirían [por todos] en todas las circunstancias, por más vigilantes que estén también los sentidos liberados para que puedan oirse tales voces. De aquí que se haya dejado de lado que se realizan o por la fuerza del alma humana que utiliza las artes mágicas, o se realizan por alguien exterior que es inteligente. Pero lo primero no puede ser, lo que se evidencia por dos razones: en primer lugar, porque el alma humana por su propia fuerza no puede venir al conocimiento de lo que ignora sino por algo en sí evidente. De donde, por la [sola] voluntad del alma humana no puede hacerse una revelación de cosas ocultas realizada a través de las artes mágicas, ya que no bastan los principios de la razón para que se realicen hechos ocultos. Segundo, porque si por su virtud el alma produjera de algún modo un efecto de magia, no necesitaría utilizar invocaciones o algunas [otras] cosas exteriores. Sin embargo consta que ciertos efectos de las artes mágicas se realizan por algunos espíritus exteriores, y no por espíritus justos y buenos, lo que sin duda se evidencia por dos razones. Primero, porque los espíritus buenos no exhibirían su familiaridad a los hombres criminales, que [además] son a menudo ejecutores de las artes mágicas. Segundo, porque no cooperan con los hombres para perpetrar actos ilícitos, que a menudo se realizan por medio de las artes mágicas. Queda, por lo tanto, que esto se realice por espíritus malos, y que nosotros llamamos demonios. <sup>51</sup>

En consecuencia, no cabe duda sobre la participación de los demonios en la realización de las artes mágicas. Debe notarse que a los magos

50. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus Daemonibus; quae quidem sola coactio per magicas artes fieri potest.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 ad 1: “Daemones dicuntur cogi per magicas artes modis praedictis.”

51. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquae locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et praecipue cum de aliquibus occultis per huiusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum praestigii: quia tunc istae voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istae voces audiri possent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animae hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente. Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animae hominis non potest fieri revelatio occultorum quae fit per magicas artes, cum ad huiusmodi occulta facienda non sufficiant principia rationis. Secundo, quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus iustos et bonos: quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiari-

también se los llama criminales (*sceleratus*) y que, según antes se anticipó, no realizan milagros y no estudian la naturaleza conforme a la predisposición interior humana de la búsqueda de beatitud. Ya no hay contemplación, sino fascinación por el dominio de los elementos de la naturaleza. En este sentido los magos no realizan ‘milagros’ sino ‘prodigios de poder’,<sup>52</sup> ya que «[los demonios] también se reúnen, por así decir, para seducir por medio de las artes mágicas, no por las cosas corporales a causa de sí mismas, sino por un propósito superior».<sup>53</sup> Esta aclaración permite desvincular la magia de los santos, de los justos de corazón y de los ángeles, porque ellos contemplan a Cristo, quien no realizó jamás magia alguna sino milagros. La *Summa Theologiae* orienta al respecto:

De allí que también respecto de la Sabiduría se diga en Prov. IX que “envió sus doncellas y clama a la ciudad” (Prov. IX, 3). Sin embargo también debe saberse, según enseña Agustín en el [libro] I de la *Concordancia de los Evangelistas*, que algunos gentiles estimaban que Cristo había escrito estos libros conteniendo artes mágicas, las cuales realizaban milagros, y que la disciplina cristiana condena. Y sin embargo aquellos que afirman haber leído tales libros de Cristo, no realizan ninguna de tales acciones que estos libros hicieron y que ellos admiran.<sup>54</sup>

tatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos Daemones dicimus.”

52. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 9 ad 2: “Et similiter Daemones per activa naturalia, quae adhibent ad effectus, possunt quaedam facere ultra virtutem naturalium agentium: non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 9 ad 11: “[...] quod signa sive miracula quae magi faciunt per privatos contractus Daemonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quae virtute divina fiunt, sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria: primo quidem, quia Daemones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo, quia celerius possunt ea congregare; tertio, quia activa naturalia, quae assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte Daemonum, quam ex virtute vel arte hominum; et sic hominibus miracula videntur quae per Daemones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quae per aliquos artifices fiunt.”

53. El texto completo muestra la admiración que provoca la magia, que a fin de separarla de aquella de los milagros, que se produce por los justos y santos, la ha llamado ‘prodigios de poder’. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 co.: “Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. primo quidem, quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt.”

54. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 42 a. 4 co.: “Unde et de sapientia dicitur, Prov. IX, quod misit ancillas suas vocare ad arcem. Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit, in I de Consens. Evang. aliquos gentiles existimasse Christum quosdam libros scripsisse continentes quaedam magica, quibus miracula faciebat, quae disciplina Christiana condemnat. Et tamen illi qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt qualia illum de libris tali-

[...] ellos no creían lo que los escritos de los apóstoles de Cristo, ni tampoco al mismo Cristo que escribiera lo que debiera creerse, y de [todo] ello opinaban que las artes mágicas hacían milagros.<sup>55</sup>

#### 4. Los modos de las artes mágicas con especial atención a la nigromancia

Habiéndose sugerido la diferencia esencial entre los milagros y las prácticas mágicas, brevemente se hará alusión a la potencia de dichas artes demoníacas sobre la naturaleza.<sup>56</sup> Para ello se darán a conocer algunos pasajes emblemáticos donde la magia puede ser aplicada, con el fin de destacar en particular las palabras del Aquinate sobre la magia concreta de la nigromancia.

Hasta el momento solo se ha mencionado que este arte oscuro puede emplearse sobre imágenes y anillos. Sin embargo el poder del mago, por potencia y permiso de los demonios, es extensivo a numerosísimas sustancias naturales.

Por consiguiente, es imposible que por virtud de los cuerpos celestes se mueva alguna cosa que por sí es inanimada. Sin embargo se dice que esto se hace mediante las artes mágicas, que, por ejemplo, alguna estatua se mueva por sí, o que emita alguna voz. No es, por lo tanto, posible que el efecto de las artes mágicas sea por virtud de los [cuerpos] celestes.<sup>57</sup>

Pero contra esto es que Agustín dice en el II libro *De Doctrina Christiana* que la superstición pertenece a los inútiles esfuerzos de las artes mágicas, y también los amuletos y los remedios que condena la medicina de los médicos, y los encantamientos y ciertas cifras que se llaman *caracteres* o cualquiera de las cosas que se llevan colgadas o atadas.<sup>58</sup>

bus fecisse mirantur.”

55. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 42 a. 4 ad 3: “[...] quod illi qui Scripturae apostolorum de Christo credere nolunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.”

56. No se insiste en todos los modos concretos de actividad mágica que menciona Tomás de Aquino. Algunos de ellos son explícitamente tratados por el Aquinate en la *S. Th.* como es el caso, por ejemplo, de la adivinación en consideración también con la influencia de los cuerpos celestes.

57. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 104 n. 7: “Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.”

58. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 96 a. 2 s.c.: “Sed contra est quod Augustinus dicit, in II

Pero contra esto en *Números XXII* dice cierta Glosa que Balaam era divino, es decir Demonio por ministerio y por arte mágica pronosticaba algunas veces el futuro. Pero él mismo muchas veces preanunció verdades, según aquello que se lee en *Números XXIV*, que saldrá una estrella de Jacob y se levantará la vara de Israel.<sup>59</sup>

Debe considerarse que no parece absurdo, pese a que a algunos sí, que el alma estando separada del cuerpo padezca por fuego corporal, y que ello no es contra la naturaleza espiritual de la sustancia ligada al cuerpo. En efecto esto es hecho mediante la naturaleza, como es evidente en la unión del alma y del cuerpo, y por las artes mágicas, por las cuales algún espíritu está ligado a imágenes o anillos, o a otras cosas semejantes.<sup>60</sup>

En torno al arte de la nigromancia los pasajes son muy pocos. En razón de ello se presenta una traducción de cada uno de ellos según un plausible orden de contenido.<sup>61</sup>

Puesto que hay [efectivamente] aparición y locución a través de cadáveres. Y esta especie recibe el nombre de nigromancia, porque, como enseña Isidoro en [su] libro *Etimologías*, *nigrum* [negro, oscuro, sombrío] significa *mortuus* [muerte, consumación], y *mantia* designa adivinación, porque ciertos encantamientos, aplicados a la sangre, parecen resucitar a los muertos por adivinación y en respuesta a lo preguntado. En cambio las cosas futuras se preanuncian por hombres vivos, como se evidencia en los adivinos posesos por el demonio.<sup>62</sup> Además, en el *Itinerario* de [san] Clemente

de Doct. Christ. quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturae, et remedia quae medicorum quoque medicina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque insignandis.”

59. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 172 a. 6 s.c.: “Sed contra est quod, Num. XXII, dicit quaedam Glossa quod Balaam divinus erat, Daemonum scilicet ministerio, et arte magica, nonnunquam futura praenoscebat. Sed ipse multa praenuntiavit vera, sicut est id quod habetur Num. XXIV, orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel.”

60. TOMÁS DE AQUINO, *Comp. Th.*, lib. 1 cap. 180 co.: “Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur.”

61. La razón de estas traducciones es en virtud de la cuasi-identificación entre la magia y la nigromancia. Esta última es una especie de aquella. Tomás no le dedica, a diferencia de otros modos de magia, un tratamiento directo. En respuesta a esta situación se presentan los siguientes pasajes, únicos en toda la obra de Tomás, en donde se aclara su confianza en los textos bíblicos y en la tradición teológica.

62. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 95 a. 3 co.: “Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et haec species vocatur nigromantia, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. nigrum Graece mortuus, mantia divinatio nuncupatur, quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata res-

se dice, según narra Niceta a Pedro, que Simón el Mago por artes mágicas retenía el alma de un niño al que había matado, y por ella ejercía operaciones mágicas.<sup>63</sup>

Jn XIV, 30: *Viene el príncipe de este mundo y en Mi él [el espíritu de la maldad] no tiene lugar (quicquam), etc.* Y por estos príncipes viene el Demonio con la sabiduría para los pueblos, a saber, la necromancia y las artes mágicas, y otras cosas de este modo.<sup>64</sup>

Y enseña [san] Jerónimo que se dice que [fue] por Apolinio Pytias por quien este género de artes mágicas se descubrió, por el cual parecen levantarse los muertos y predecir cosas futuras, como se lee en Reyes 1, 28. Rabano dice que es el nombre del espíritu maligno.<sup>65</sup>

Amós 3: *Y se congregaron sobre los montes de Samaría y aparecieron numerosas insanías en medio de ellos.* A esto pertenecen todas las vanas y nocivas supersticiones, como la nigromancia, la adivinación y los presagios. O bien, la insanía se dice propensión a la ira, a la riña y a los vanos espectáculos de los juegos.<sup>66</sup>

En efecto, no es contra la naturaleza reunir el espíritu con el cuerpo, como [cuando] observamos que el alma naturalmente se une al cuerpo en vistas a vivificarlo en sí mismo. Los demonios a través de la necromancia, también por potestad de los demonios superiores, amarran a algunos fantasmas [almas], o algunas otras cosas. De donde, en muchas artes mágicas los espíritus pueden sujetarse por poder divino al fuego corpóreo, no como si dieran vida, sino como recibiendo castigo, según dice Agustín. Pero porque aquello que es de menor virtud no puede por su fuerza ligarse a aquello que es de mayor virtud, entonces [se sigue] que ningún cuerpo pueda unirse a ningún espíritu sino es por una cierta virtud superior. Y a causa de esto se dice que el fuego corpóreo agita al alma separada no por virtud propia, sino en cuanto es instrumento del castigo dado por la divina justicia.<sup>67</sup>

pondere. Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet.”

63. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 117 a. 4 arg. 2: “Praeterea, in itinerario Clementis dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat.”

64. TOMÁS DE AQUINO, *Io. XIV, 30*: “venit princeps mundi huius, et in me non habet quicquam, etc. Et ab his principibus venit sapientia culturae Daemonum, scilicet necromantia, et magiccae artes, et huiusmodi.”

65. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Isaïam*, cap. 8 l. 4: “Et dicit Hieronymus, quod dicuntur ab Apolline Pythio, quia hoc genus artis magicae invenit, per quod videtur mortui suscitari, et de futuris aliqua praedicere: sicut legitur 1 Reg. 28. Rabanus dicit, quod est nomen maligni spiritus.”

66. TOMÁS DE AQUINO, *Amos 3*: “congregamini super montes Samariae, et videte insanias multas in medio ejus. Ad hanc pertinent omnes vanae et noxiae superstitiones, sicut nigromantia, divinationes, et auguria. Vel insania dicitur iracundia, rixa, vel vana spectacula ludorum.”

67. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet II*, q. 7 a. 1 co.: “Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Daemones etiam per necromantiam potestate superiorum Daemonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina vir-

## Consideraciones finales

En relación con la noción de ciencia/arte de la magia se ha querido subrayar la importancia que le otorga Tomás de Aquino en el marco de las ciencias en general, llevando a cabo un relevamiento y una exégesis de este término en su *opera omnia*. La presentación del mentado arte ha tenido la intención de propiciar un conocimiento directo y total de la comprensión que tenía este fraile dominico. Un saber que se fundamenta más en la tradición<sup>68</sup> que en aquello que explícitamente se afirma. Empero, con ello se ha logrado poner de manifiesto una visión de conjunto sobre la magia, y en razón de esta situación, se valora, ahora sí, la escasa originalidad de Tomás y su confianza casi indiscutida en la tradición teológica. Sin embargo, si se atiende al marco en el que están insertos tales pasajes sobre magia, destaca la autenticidad del pensamiento de Aquino en razón de su particular asunción del sistema aristotélico de las ciencias que aquí aparece sólo esbozado. Asumida la magia bajo esta perspectiva, se evidencia que la teología estudia la naturaleza metafísica buena<sup>69</sup> de los ángeles y su comportamiento ético, que para los demonios es malevolencia pura (pues una vez confirmados en la maldad no pueden arrepentirse).

La inmoralidad de los ángeles caídos, por la poderosa sugestión que pueden operar, provocan una retorsión espiritual en los hombres. En el caso de los magos es particularmente manifiesto, pues la seducción de los demonios infesta la mente –que tiende naturalmente hacia Dios según que él la ilumina– y compromete su voluntad, la que hace las veces de instrumento –y en ello involucra al hombre entero– para ejecutar maleficios,

tute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant poenam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est maioris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est maioris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis.”

68. Un ejemplo de ello puede verse en, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 102 a. 6 ad 5: “[...] quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 6 a. 10 ad 3: “[...] quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi Daemones ex virtute divina.”

69. En efecto, los demonios son ángeles cuya naturaleza siempre es buena. Sólo su acción, aquella de su caída moral, y su constante afirmación en ella, es mala. De allí que no exista para Tomás una naturaleza metafísica *per se* mala. A esto se refieren los siguientes pasajes. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 107 n. 1: “Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur.” Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen.*, lib. 3 cap. 107 n. 7: “Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.”

levantamiento de muertos, y otras operaciones varias en las que el demonio –habiéndose también negado libremente la bûqueda de la beatitud por parte de los hombres– opera transformando, limitadamente, la naturaleza física.<sup>70</sup> Este singular acontecimiento manifiesta la oscuridad que nubla la inteligencia en los razonamientos, desarticulando fuertemente la jerarquía *quoad nos* de las ciencias que testifica sobre los estratos de la naturaleza y, de modo especial, la presencia de Dios en los mismos. Trocada la beatitud por maldad y la *studiositas* por *curiositas*, se colocan las bases propicias, aunque de suyo insuficientes, que inclinan al hombre a experimentar eventos demoníacos.

## Referencias bibliográficas

Bazán Díaz, I.: “El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglos XIII al XVI)” en *Vasconia*, n. 25, 1998, p. 103-133.

Cardini, F.: *Magia, Brujería y Superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península, 1999.

Equivard, J.-B.: *Une introduction à la philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d’Aquin aux oeuvres principales d’Aristote, L’esprit des disciplines fondamentales* (1). Paris: F.-X. de Guibert, 2004.

Feyerabend, P. K.: *¿Por qué no Platón?* Madrid: Técnos, 1982.

Feyerabend, P. K.: “La ética como medida de la verdad científica”, en *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Giralt, S.: “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 - c. 1310” en *Clio y Crimen*, n. 8, 2011, pp. 13-72.

Magnavacca, S.: *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 1995.

Martínez, E.: “Bonum amatur in quantum es communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de santo Tomás de Aquino”, *Espíritu*, LXI, n. 143, 2012, pp. 73-93.

Mendoza, J. M. F.: “Artes liberales y serviles en Tomás de Aquino: doctrina y división de las mismas (parte I)”, *Analogía Filosófica*, vol. XXVIII, n. 2, 2014, pp. 3-23.

70. Los demonios no fueron privados de su ciencia y poder en lo tocante a su rango espiritual o naturaleza metafísica. De allí que ellos puedan ejercer actos mágicos. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Sent.*, lib. 2 d. 7 q. 1 pr.: “[...] quod ergo Hieronymus ait... accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur.”

Mendoza, J. M. F.: “Cartografía epistémica concebida por Tomás de Aquino según su interpretación de las obras aristotélicas”, *Tópicos*, n. 39, 2010, pp. 131-155.

Mendoza, J. M. F.: “Breve status quaestionis de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de scientia tomística: algunas apreciaciones históricas en filósofos del siglo XX”, *Pensamiento*, vol. 71, n. 267, 2015, pp. 617-630.

Mérida Jiménez, R. M.: *Fuera de la orden de natura: magias, milagros y maravillas en el Amdís de Gaula*. Berlin: Ed. Reichenberger, 2001.

Olivares Bøgeskov, B.: “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás”, *Espíritu*, LXII, n. 145, 2013, pp. 73-93.

Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate 1*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate 2*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia 6*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de anima*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo 16*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quodlibet IV*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Quodlibet II*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Compendium theologiae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *De operationibus occultis naturae*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio*, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Sententia libri De sensu et sensato*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Catena aurea in quatuor Evangelia Expositio in Matthaeum*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Catena aurea in quatuor Evangelia Expositio in Lucam*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Pasqua, H.: “La vision béatifique selon saint Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg”, *R.T.*, n. CXII, 2012, pp. 513-527.

Vázquez Ramos, D.: *La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2009.

# DOLOR FÍSICO, ATENCIÓN Y ESQUEMA CORPORAL: CONSIDERACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA NATURALEZA DEL DOLOR

PHYSICAL PAIN, ATTENTION AND BODY SCHEMA: SOME  
PHENOMENOLOGICAL CONSIDERATIONS ABOUT THE  
NATURE OF PAIN

Paula Diaz Romero<sup>1</sup>

Instituto de Humanidades-CONICET (Argentina)

Recibido: 16-9-2015

Aceptado: 29-3-2016

---

**Resumen:** Con el objetivo de esclarecer algunos de los aspectos más significativos de los análisis fenomenológicos del dolor físico, en este trabajo pretendo mostrar que la fenomenología del dolor es un caso particular de análisis dentro del marco general de la fenomenología de la corporeidad. Para ello consideraré, por un lado, la relación entre las modalidades atencionales y la aparición del dolor y, por otro lado, la relación entre la aparición del dolor y la perturbación del esquema corporal. Por último, a fin de justificar mi tesis, trataré la relación entre atención y esquema corporal.

**Palabras Claves:** dolor; atención; esquema corporal; cuerpo; fenomenología.

**Abstract:** With the aim of elucidating some important aspects of the phenomenological analysis of physical pain, I will show in this paper that Phenomenology of Pain constitutes a singular case within the general context of the Phenomenology of Body. In order to show that thesis, I will consider, first, the relationship between attentional modes and the birth of pain and, second, the relationship between birth of pain and body schema disturbance. Finally, with the objective of justifying my own thesis, I will consider the relationship between attention and body schema.

**Key-Words:** pain; attention; body schema; body; phenomenology.

1. (pauladiazromero@gmail.com) Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)- Argentina. Miembro de los grupos de investigación *Cuerpo, sujeto y afectividad: interlocutores, antecedentes y contexto de diálogo* (SECYT-UNC) y *Proyecto de Reactualización contemporánea de la Fenomenología: Fenomenología de la Corporeidad* (FONCYT-Argentina), ambos bajo la dirección de Ariela Battán Horenstein.

## 1. Introducción

A mediados del siglo XX, la fenomenología francesa da un giro de lo trascendental a lo corporal. Este giro, disimulado por el ambiente cartesiano que insiste en atraer a muchos fenomenólogos como J.P. Sartre y M. Henry, se materializa en la obra de M. Merleau-Ponty bajo el concepto *conciencia encarnada*.

El concepto de *conciencia encarnada* reconoce el carácter fundamental del *cuerpo* y la *situación* y establece el ambiente apropiado para el desarrollo de aquellas investigaciones que pretenden deshacerse de los vestigios del dualismo mente-cuerpo. Incluso en la actualidad, esta impronta de volver hacia el cuerpo para dar cuenta del conocimiento del mundo ha trascendido los límites de las investigaciones puramente fenomenológicas, posibilitando diálogos interdisciplinarios.

En este contexto, temas como la percepción, la motricidad, la emoción, el dolor, etc., pueden ser objetos de un análisis minucioso de su estructura fenoménica y eidética, y develar los vínculos intencionales que se establecen en la relación de esta corporeidad y el mundo. Un caso que pone en evidencia la existencia encarnada es la experiencia del dolor físico. El dolor se convierte en un caso paradigmático, pues, se experimenta como un fenómeno lindante entre lo físico y lo psíquico, lo objetivo y lo subjetivo.<sup>2</sup>

2. Esta complejidad es la que le otorga al fenómeno su carácter enigmático y atractivo. El dolor físico, agudo y crónico, se presenta como un problema para la fisiología y para la psicología. Tal como sostiene J. Choza: "Si se tiene en cuenta que el dolor es, ante todo, un hecho en el acontecer vital de una intimidad, en cuanto intimidad consciente y corpórea, y que la intimidad consciente es inaccesible a la fisiología, se echa de ver inmediatamente que el análisis experimental fisiológico accede a la dimensión más extrínseca del dolor" (Choza J., "Dimensiones antropológicas del dolor", *Anuario Filosófico*, vol. 10, n° 2, 1997, 40). En el mismo sentido puede decirse que "(d)esde el análisis fenomenológico exclusivamente se puede establecer una clasificación del dolor según su intensidad y según la tonalidad afectiva que lleva consigo, pero desde esta posición metodológica resulta difícil establecer la naturaleza, el origen y el sentido del dolor en la economía de la vida humana. Por ejemplo, se hace difícil determinar si el dolor es una sensación o un sentimiento, y se hace muy difícil establecer con exactitud la estructura de la subjetividad humana y la incidencia del dolor en sus diversos elementos estructurales" (*Ibidem*, 41).

Teniendo en cuenta la insuficiencia explicativa de estos dos "polos" de análisis, es importante aclarar que el presente estudio fenomenológico reconoce la limitación de la perspectiva de la primera persona, sobre la cual trata la fenomenología tal como la presenta Choza. Sin embargo, aquí se toma partido por una fenomenología de la existencia (siguiendo a Merleau-Ponty) que constituye un punto medio y superador de las dimensiones objetivas y subjetivas, tanto para el análisis de la experiencia del cuerpo, como la del dolor. De hecho, en *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty sostiene que "(l)o que permite ligar uno con otro, lo "fisiológico" con lo "psíquico", es justamente que, reintegrados a la existencia, ya no se distinguen como el orden del en sí y el orden del para sí y que los dos están orientados hacia un polo intencional o hacia un mundo" (Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*; Ed. FCE; México; 1957, p. 95). Incluso, "el hombre, concretamente tomado, no es un psiquismo unido

Esta característica fundamental del fenómeno permite tratarlo a partir de un marco general denominado Fenomenología de la corporeidad. Esta perspectiva reconoce —y esta es su tesis central— que el sujeto de adscripción del dolor es, en todos los casos, el cuerpo: el *cuerpo vivido* a partir del cual es posible toda experiencia del mundo. Sin dudas, en este contexto general, el caso particular de la investigación fenomenológica del dolor ha comenzado a cruzar la barrera del mero «prolegómeno» hacia un análisis maduro de la naturaleza del fenómeno doloroso.<sup>3</sup> Claros ejemplos de esto son los estudios más recientes de Agustín Serrano de Haro, Saulius Geniusas, Carmen López Sáenz, Drew Leder.<sup>4</sup> La intención de muchas de estas investigaciones es lograr una cierta independencia de los marcos generales de análisis, constituyendo un ámbito de investigación autónomo, con la intención de que sea posible hablar de una Fenomenología del dolor.

Con el objetivo de esclarecer algunos de los aspectos más significativos de los análisis fenomenológicos del dolor físico, en este trabajo pretendo mostrar que la fenomenología del dolor es un caso particular de análisis dentro del marco general de la fenomenología de la corporeidad. Para ello consideraré, por un lado, la relación entre las modalidades atencionales y la aparición del dolor y, por otro lado, la relación entre la aparición del dolor y la perturbación del esquema corporal. Luego, destacaré la existencia de una relación entre la perturbación de la atención y la perturbación del esquema corporal. Por último, voy a presentar las razones por las cuales la

a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporizar y en otro va hacia actos personales” (Ídem).

3. Geniusas, S. “On naturalism in pain research: a phenomenological critique”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2013, Vol. vol. 1, n. 1.

4. Serrano de Haro, A.: “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor” en *Pensar la compasión*, Ed. Universidad Pontificia Comillas, Reflexiones Comillas, Filosofía, 1, Año 59, N°. 959, 2009. P 161-172. *A propósito de la fenomenología del dolor*, Crítica, Año 62, N°. 981, 2012. Y “Atención y dolor. Análisis Fenomenológico”, José Ortega y Gasset/José Gaos/Joaquín Xirau/ Leopoldo-Eulogio Palacios/Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*. Madrid, Encuentro, 2010. Geniusas, S.: “On naturalism in pain research: a phenomenological critique”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2013, Vol. vol. 1, n. 1. Y “The origins of the phenomenology of pain: Brentano, Stumpf and Husserl”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 47, Issue 1, pp. 1-17, 2014. Leder, D. *The absent body*. The University of Chicago Press, Chicago, United States of America, 1990. López Sáenz, C. “Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir” en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. monográfico 2: “Cuerpo y alteridad”, 2010.

fenomenología del dolor físico es un caso paradigmático dentro de lo que se conoce como *fenomenología de la corporeidad*.

## 2. Atención

Uno de los aspectos más notables que involucra la vivencia del dolor es, sin dudas, la inminente atención que recae sobre él. Sea de forma parcial o completa, siempre que siento un daño físico mi atención se ve perturbada. Por esta razón considero fundamental iniciar estas reflexiones a partir de la recuperación del análisis que Agustín Serrano de Haro lleva a cabo en *Atención y Dolor. Análisis fenomenológico*, en donde se establecen las relaciones esenciales entre dolor-conciencia-atención-cuerpo. En dicha obra, Serrano de Haro resalta el valor significativo del caso del dolor físico para los estudios fenomenológicos por ser una experiencia global que involucra el interés de la conciencia y devela su corporeidad. Se destaca en dicho trabajo que «el dolor en el cuerpo se dibuja (...) como un acontecimiento especialmente revelador de estructuras fenomenológicas». <sup>5</sup> Esto es posible ya que «[e]l dolor del cuerpo guarda, pues, con la atención de la conciencia vínculos estrechos e inmediatos, pero a la vez flexibles y reveladores, que sin duda merecen el rigor del análisis y el beneficio de una cierta ordenación». <sup>6</sup>

Una de las primeras cuestiones que señala el autor es una correspondencia entre las modificaciones atencionales que sufre la conciencia ante la inminente aparición del dolor y una primera clasificación del dolor que se establece por la intensidad del dolor sufrido y la atención que reclama tal dolor. El interés está puesto en describir cómo se modifica el foco de atención de la conciencia sobre el mundo, tanto cuando el dolor se presenta espontánea y drásticamente así como cuando el dolor es constante, crónico y se funde con el horizonte de sentido de mi vida.

El primer rasgo relevante y esencial del dolor físico es su «demonstración de influjo y poderío a la hora de dominar la vida de la atención». <sup>7</sup> Sin embargo, existen grados más altos y bajos de dolor que corresponden a la comprensión cuatripartita de las modalidades atencionales propuestas por E. Husserl. A partir de esta idea se establece una primera ordenación de las dolencias que se corresponden con estas modalidades:

5. Serrano de Haro, A. "Atención y dolor. Análisis Fenomenológico" en José Ortega y Gasset/ José Gaos/Joaquín Xirau/ Leopoldo-Eulogio Palacios/Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*. Madrid, Encuentro, 2010, p. 130/131.

6. *Op. Cit.*, p 124.

7. *Ídem*.

<b>Dolencias</b>	<b>Modalidades atencionales</b>
Dolor que implica la atención de la conciencia.	Atención como foco de interés por el cual el dolor aparece como el presente de la conciencia.
Dolor mantenido en un segundo plano de interés.	La co-atención, por lo que el dolor está en el modo de una co-presencia.
Las dolencias latentes que no interrumpen los quehaceres de nuestra atención (molestias corporales).	El fondo u horizonte.
Las dolencias insensibles o dolencias inconscientes.	Margen atencional

Los primeros dos niveles de dolor se juegan en el primer plano atencional, mientras que el tercer y cuarto nivel se difuminan en el segundo plano atencional. De todos modos, el poder del dolor excede esta clasificación. Por ejemplo, los dolores fuertes pueden involucrar todas las modalidades atencionales ya que dominan la vida entera de la conciencia copando el foco de la atención, perturbando la co-atención y causando impacto en la desatención. «De modo que aunque el dolor admite distintas valencias atencionales lo peculiar del caso estriba por lo pronto en cómo desde cualquiera de ellas se cierne sobre las otras y concierne a todas aquellas con que convive en la situación global».<sup>8</sup> La vivencia del dolor tiene la particularidad de destacar la existencia silenciosa del cuerpo, pues, el cuerpo normalmente es un objeto de co-atención, esto es, de una atención paralela a la primaria que recae sobre las cosas o el sector de cosas de mi interés. En un artículo de 1997, Serrano de Haro ya anunciaba este carácter peculiar de la vivencia del dolor: «[L]a tendencia del cuerpo a mantenerse en la esfera de la co-atención, sin caer en completa desatención ni ocupar el centro temático, contrasta con el modo brusco en que él copa la preferencia intencional al suscitarse vivencias de dolor».<sup>9</sup> Si bien el dolor no puede ser

8. *Ibidem*, p.127.

9. Serrano de Haro, A. "Fundamentación para una fenomenología del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, p. 189.

protencionalmente anticipado, existe un “antes inmediato” del aparecer del dolor que el autor describe en términos de *conmoción*: «se trata de un sobresalto aturdido que interrumpe la continuidad que yo estaba viviendo y que es sentido internamente como una quiebra».<sup>10</sup> Esta experiencia es lo último que llega a «retenerse y recordarse», por lo cual, en general, no somos conscientes de esta antesala del dolor. Sin embargo, esta “anticipación” no se da en toda experiencia de dolor, por lo cual no la convierte en un *momento* del dolor sino simplemente de un aparecer *eventual* anterior a la experiencia dolorosa. Respecto a la temporalidad del dolor, si bien no puedo anticipar protensivamente su aparecer, el dolor siempre dura, es decir, demanda una distensión temporal: un dolor nunca llega e inmediatamente se esfuma.

El dolor producido por una hernia de disco -debido a la compresión de un segmento del nervio ciático o del nervio lumbar- como caso de dolor crónico, puede ser presentado para evidenciar aún más el juego de modalidades atencionales. El dolor de ciático acompaña cada uno de mis movimientos y tareas, sin embargo, ciertas posturas o movimientos bruscos, incluso tensión muscular, pueden lograr que ese dolor que se confunde con mi horizonte de tareas, se patentice repentinamente. A partir del incremento del dolor por un movimiento que acentúa el pinzamiento de la vértebra sobre el nervio, el dolor que acompañaba mi labor silenciosamente puede experienciarse como un dolor repentino y punzante, como un golpe de electricidad que me impide concentrar la atención sobre el trabajo que estoy escribiendo, pues, en el momento en el que estoy logrando concebir una idea, mi existencia corporal opaca mi actividad intelectual, reclamando la atención y el cambio postural de forma urgente. A partir de este ejemplo, considero que se hace claro el carácter fundamental de la vivencia dolorosa que Serrano de Haro pone en los siguientes términos: «el padecimiento doloroso a diferencia de otros estados corporales defectivos cuenta siempre con una focalización que lo ubica en el cuerpo vivido».<sup>11</sup>

Considero importante plantear en este punto una posible distinción de la experiencia del dolor como (i) vivencia del cuerpo y como (ii) percepción del cuerpo.<sup>12</sup> Con relación a (i) el cuerpo se experiencia como fondo

10. Serrano de Haro, A. *A propósito de la fenomenología del dolor*, Crítica, Año 62, N° 981, 2012, p. 134.

11. *Ibidem*, p. 142.

12. La distinción trazada no pretende referir a una distinción entre una percepción interna y una percepción externa del mismo. Con el fin de esclarecer esta diferenciación entre dos experiencias del cuerpo, el texto de Jorge Arregui “*Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?*”, es de sumo interés. Dice Arregui que “muchas veces se ha planteado la diferencia entre el cuerpo-sujeto y el cuer-

que se actualiza ante la irrupción del dolor y que me invita a cambiar la postura irguiéndome “inconscientemente”, es decir, el dolor se vive en un plano de conciencia irreflexiva. En cuanto a (ii), el cuerpo puede ser representado como el lugar (*topos*) desde el cual se irradia el dolor, y en este sentido formar parte de una tematización de la propia corporeidad, de una imagen del cuerpo como cuerpo enfermo, cuerpo herido, etc. Estas son posibilidades de captación de la corporeidad que involucran una dimensión espacial de la experiencia dolorosa. Pues, la experiencia del dolor reclama una cierta organización o re-organización de mi propio cuerpo, esto es, un cambio postural, un abrupto volverme hacia la zona aparentemente afectada, un tocar y presionar la herida en el momento de algeidez dolorosa, etc. Sin dudas, en este análisis, el cuerpo tiene la peculiaridad de acompañar a la conciencia como condición cinestésica<sup>13</sup> de los actos intencionales, pero al no identificarse plenamente con ella, parece quedar supeditado a la misma como un íntimo «objeto» que la acompaña y asiste. En mi opinión, para lograr un análisis de la vivencia del dolor no se debe caer en una captación perceptual del cuerpo (lo cual podría pensarse del análisis de Serrano de Haro). Para ello, el concepto de «esquema corporal» es fundamental, ya que permite comprender mejor la relación entre la atención y los cambios comportamentales ante la aparición del dolor físico.

### 3. Esquema corporal

El caso de la atención sirve de guía para comprender en qué sentido el fenómeno del dolor físico puede ser captado con mayores matices desde una perspectiva encarnada. Como señalé a partir de los ejemplos, el caso del dolor físico despierta un peculiar interés por la capacidad motriz de la corporeidad ya que el dolor no abarca solamente la sensación o percepción interna del daño, ni solamente la captación afectiva del mal. La experien-

po-objeto basándola en la diferencia entre los dos presuntos tipos de percepción que tenemos sobre nuestro cuerpo, oponiendo una percepción interna a una percepción externa del cuerpo propio” (Arregui J. V. “Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?” *Daimon. Revista de Filosofía*, n. ° 32, 2004, p.148). Arregui señala que el propio G. Marcel cae en esta clasificación en sus primeros escritos. Sin embargo, Marcel avanzaría en su concepción de la corporeidad llegando a la conclusión de que “(j)usto porque es la condición de posibilidad de todo atender y de todo sentir, justo porque goza de una prioridad absoluta, mi cuerpo —el cuerpo propio— no es un objeto, tampoco el de un sentir interno; el cuerpo sujeto no es, pues, de ninguna manera una cosa entre las cosas (*Ibidem*, 150). Es en el mismo sentido que trazo la distinción entre un cuerpo percibido, objetivado, y un cuerpo vivido.

13. Cfr. Serrano de Haro, A. “Fundamentación para una fenomenología del cuerpo” en *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, p. 194-204.

cia del dolor involucra ambas, y supone, además, cambios posturales, cierta gestualidad, etc. Siguiendo el análisis del sentir de L. Landgrebe, se puede afirmar que el sentir dolor implica «un sentirse a sí mismo, porque se trata de una conciencia cinestésica, esto es, una conciencia que implica en sí la conciencia del ‘yo me muevo’». <sup>14</sup>

Para dar cuenta de esta característica peculiar del dolor, recuperaré algunos conceptos de Maurice Merleau-Ponty. Si bien el tema del *dolor físico* no aparece en *Fenomenología de la percepción* más que mediante referencia a casos puntuales de experiencias de dolor o en relación con experiencias mórbidas, tales referencias resultarán enriquecedoras para las presentes reflexiones. Mediante estas ejemplificaciones de vivencias que no pueden ser concebidas desde un punto de vista reduccionista, como el caso del dolor y la enfermedad, pondré hincapié especialmente en la distinción entre imagen corporal y esquema corporal, con el fin de arrojar luz sobre la dimensión *espacial* que se presenta en toda vivencia del dolor físico. Según Shaun Gallagher «Merleau-Ponty (1945/1962) utiliza el término esquema corpóreo (traducido como imagen corporal en inglés) para significar un funcionamiento experiencial y dinámico del cuerpo viviente en su entorno. Este esquema incluye una conciencia marginal del cuerpo y opera como un sistema de equivalencias motoras dinámicas que pertenecen al ámbito de los hábitos, antes que al de la elección consciente». <sup>15</sup> Esta noción de esquema corporal subyace al concepto de conciencia o *subjetividad encarnada*, pues implica un conjunto de hábitos sedimentados, independientes y previos a toda conciencia reflexiva. <sup>16</sup> Por el contrario, el concepto de imagen corporal, implica una conciencia reflexiva del cuerpo o, en otros términos, una “representación” del cuerpo. Es en este sentido que podemos afirmar que el cuerpo aparece ante la conciencia como un objeto.

Merleau-Ponty se refiere al caso del dolor a partir de un ejemplo sencillo y puntual. Dice el autor que cuando profiero un juicio del tipo *me duele el pie* «[l]o que quiero decir es que el dolor señala su lugar, que constituye un ‘espacio doloroso’. ‘Me duele el pie’ no significa ‘pienso que mi pie es causa de este mal’, sino ‘el dolor viene de mi pie’, o también ‘mi pie padece’». <sup>17</sup> Para Merleau-Ponty, todo juicio referido a un dolor corresponde a la vivencia de un sufrimiento encarnado. En este sentido, el dolor y la

14. Landgrebe, L. “Principios de la teoría de la sensación”, en *El camino de la fenomenología*, Ed, Sudamericana, Buenos Aires 1963, p. 181.

15. Gallagher, S. “Body image and body schema: A conceptual clarification” en *Journal of Mind & Behavior*, Autumn, 1986, Volume 7, Number 4, p. 542. La traducción es propia.

16. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, F.C.E., Mexico-Buenos Aires, 1957, Traducción: Emilio Uranga.

17. *Op. Cit.*, p.100.

enfermedad involucran experiencias que afectan al hombre completo, es decir, al propio esquema corporal. El golpe del dedo chico del pie tendrá como consecuencia, además de la batería de maldiciones proferidas, una contracción de todas las falanges y una breve renquera (que dependerá de la intensidad del dolor) que requerirá una modificación de mi postura habitual. En este sentido, el esquema corporal refiere a una espacialidad de *situación*. La situación cambia según aparecen en mi mundo habitual dolencias o enfermedades, ya que estas experiencias implican, en casi todos los casos, que mi campo de significaciones prácticas se vea modificado. Esto sucede, según la opinión de Carmen López Sáenz, porque

(...) el esquema actúa como un arco intencional que permite al cuerpo tener un mundo y, al mismo tiempo, diferenciarse de él gracias a su propia experiencia de la auto-moción corporal. Reparemos en que “auto-movimiento” no es movimiento en un espacio, sino intencionalidad motora, fenomenalización del mundo a través de la espacialización corporal. Es esta intencionalidad la que se pone en juego en la auto-conciencia de las afecciones y no la que se distancia de su objeto convirtiéndolo en representación.<sup>18</sup>

Este movimiento permite que el cuerpo propio pueda re-significar su nueva situación, en el caso de la enfermedad, o recomponga la postura, en el caso de la irrupción del dolor. Sin dudas la enfermedad se experimenta como una nueva normatividad para el organismo (un nuevo conjunto de acciones corporales) que se instituye a partir del desajuste entre el cuerpo habitual y cuerpo actual. El cuerpo habitual, entendido como el conjunto de hábitos adquiridos, se disocia del cuerpo actual ante la aparición de ciertas patologías -por ejemplo, el caso del miembro fantasma. En el caso de los dolores crónicos, la irrupción y persistencia del dolor puede llegar a quebrar indefinidamente las dimensiones organizadoras del espacio y el tiempo, dejando aislado a quien lo padece en una vivencia subjetiva intransferible, situación que acompaña cada movimiento del organismo.<sup>19</sup> El esquema corporal entra aquí en una crisis de equilibrio, mientras tiende a la reorganización, sin suponer una imagen corporal particular. La imagen

18. López Sáenz, C. “Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir” en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. monográfico 2: “Cuerpo y alteridad”, 2010, p.97.

19. Cf. López Sáenz, C. “Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir” en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. monográfico 2: “Cuerpo y alteridad”, 2010.

del cuerpo solo puede ser considerada, en un segundo momento, como *topos* de la experiencia.

Un ejemplo muy significativo de disociación entre imagen y esquema corporal es el caso de la *algoalucinosi*s o dolor del miembro fantasma. Se llama miembro fantasma a la *sensación* de que un miembro amputado continúa unido al cuerpo. Un gran número de casos experimenta esta presencia fantasmagórica como dolorosa.<sup>20</sup> El neurólogo V. S. Ramachandran relata en su libro *Phantoms in the Brain*, distintos casos de experiencias dolorosas del miembro fantasma. Una de las particularidades que destaca es el hecho de que muchos pacientes sienten su miembro paralizado, conservando la misma posición en la que estaba antes de la amputación. Ramachandran ha desarrollado una terapia paliativa para tratar estos casos que resulta casi tan curiosa como el caso del miembro fantasma. La llamada «terapia de la caja espejo» (*Mirror Box Therapy*)<sup>21</sup> permite a quienes han sido amputados mitigar el dolor del miembro ausente (aunque la terapia es efectiva solo en el 80% de los casos). La experiencia con la caja espejo permite al sujeto distender y cambiar la posición del miembro paralizado a partir de la imagen que su miembro sano refleja en el espejo (que esconde, a su vez, al miembro amputado). Este sencillo sistema usa una imagen o una simulación óptica, que logra finalmente una reorganización del esquema corporal. Lo más interesante del caso es el hecho de que el reajuste tiene que ver con la posibilidad de poner en movimiento el miembro fantasma mediante una imagen visual de mi cuerpo que completa la faltante. Quienes logran ver su miembro amputado moviéndose, aunque sean conscientes de que no es más que el reflejo del miembro sano en un espejo, pueden mover el miembro fantasma hasta que el dolor o la incomodidad desaparecen.

Esta terapia ayuda a la reorganización del esquema corporal, y evidencia una relación muy interesante entre la visión, la sensación y el movimiento de la mano. Tanto la experiencia cenestésica como la cinestésica del cuerpo se amalgaman por medio del ver el movimiento sentido de la mano ausente.<sup>22</sup> A su vez, el caso del fantasma señala una ambigüedad:

20. Los síntomas que acompañan al síndrome del miembro fantasma son: dolor, sensación de que el miembro está funcionando normalmente, entumecimiento del miembro amputado, hormigueo, sensación de deformidad, sensación de frío y calor.

21. Ramachandran, V. S. - Blackeslee, S. *Phantoms in the Brain*, William Morrow and Co., New York, 1998.

22. Los términos de cinestesia (sensación del movimiento del propio cuerpo) y cenestesia (capacidad originaria de sentir el propio cuerpo) son conceptos inseparables. La sensación cenestésica del cuerpo posibilita una experiencia cinestésica particular y, a su vez, las condiciones cinestésicas motivan a una sensación cenestésica diferente. Tanto cinestesis como

la ausencia del miembro y la presencia de esta ausencia hace del miembro fantasma una cuasi-presencia. Esta “cuasi-presencia”, como la llama Merleau-Ponty, quiebra con las explicaciones de la psicología y la fisiología sobre el caso y habilita un ámbito existencial de análisis que da cuenta de fenómenos de esta naturaleza. A partir de este ejemplo, podemos decir que la experiencia del dolor involucra una conciencia que no puede ser escindida, ni siquiera conceptualmente, de su corporalidad. La noción de conciencia encarnada da cuenta de un ámbito de experiencia que involucra la captación del espacio como campo intencional, como espacio *por* el cual el cuerpo se mueve y da sentido. En el caso del dolor como vivencia encarnada, altera la situacionalidad global actual. El mundo se ve modificado y no solo perturba la captación atencional, sino que abarca la percepción global del mundo. Ante un dolor de espalda no lo permite, la breve renga posterior a un golpe en la rodilla me hace perder el equilibrio normal. Desde casos leves -simples molestias corporales- hasta los casos en lo que el dolor paraliza, se patentiza la modificación del esquema corporal y, de este modo, la percepción del espacio y del tiempo.

#### 4. Atención y esquema

Un posible enfoque fenomenológico sobre el cuerpo invita a considerarlo como órgano de la percepción.<sup>23</sup> Según esta interpretación el cuerpo es la «sede de los órganos de los sentidos que, estimulado por factores externos, sirven al conocimiento del medio, y también centro de referencia de las regiones del espacio exterior que se orientan en torno a él (...)».<sup>24</sup> Según mi parecer, hay en estas palabras una referencia al cuerpo como *objeto*.

cenestésias son condiciones de posibilidad para toda experiencia. Lo son incluso para la experiencia del propio cuerpo. De hecho, en este plano, el cuerpo no puede ser conocido, pues sería concebido como un objeto más del mundo. Cinestésica y cenestésicamente, el cuerpo es vivido irreflexivamente. Con relación a estos temas puede consultarse la siguiente bibliografía específica: Para el concepto de cinestesia ver Morales Canela, Luis Alberto, “El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907”, *Eikasia Revista de Filosofía*, N° 47, enero 2013, Oviedo, pp 749-766. Para el concepto de cenestesia: Arregui J. V. “Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?” *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 32, 2004, 145-158.

23. Cfr. Serrano de Haro, A. “Fundamentación para una fenomenología del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, pp. 185-216. En este escrito Serrano de Haro presenta cuatro direcciones para el estudio fenomenológico del dolor. Para los fines de mi presentación, he decidido destacar solamente dos de ellas.

24. Serrano de Haro, A. “Fundamentación para una fenomenología del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, p.186.

Sin embargo, tal como Serrano de Haro argumenta a lo largo del artículo *Fundamentos para una fenomenología del cuerpo*, esta concepción puede ser enriquecida si se admite que el cuerpo vivido, como sujeto de experiencia, es parte original de la corriente de vivencia en primera persona y de su dinámica intencional. En este sentido, el cuerpo no es tan solo un objeto referencial en un espacio geométrico, sino que es centro de referencias o punto cero de orientación y anclaje en el mundo. Aquí damos un giro hacia una corporeidad que, a través de su capacidad de moverse en el espacio vivido, abre un mundo de sentido. Como sostiene Merleau-Ponty en muchas ocasiones, el espacio orientado<sup>25</sup> -espacio vivido que no se reduce a sus dimensiones geométricas- y el movimiento son condiciones de posibilidad para la experiencia del mundo. Estos conceptos se encuentran entrettejidos en la existencia corporal: es el espacio el que hace posible la acción del sujeto encarnado, pero a su vez, el espacio es orientado solo en la medida en que el sujeto encarnado introduce en él sus coordenadas. El espacio original por el cual el sujeto encarnado se mueve y crea sentido es el esquema corporal que otorga al cuerpo vivido el eje postural y situacional.

Sobre esta misma línea, el cuerpo también puede ser considerado como *realidad carencial y necesitada de atención*, es decir, como «una amplia gama de sensaciones internas, de afectos y pulsiones sensibles, [que] anuncia la necesidad siempre urgente del cuerpo y da cuenta de su satisfacción provisional».<sup>26</sup> Esta descripción del cuerpo destaca la dimensión pre-reflexiva de la existencia corporal. Un dolor repentino, tomemos por caso un golpe en el dedo chico del pie contra un mueble mal ubicado, interrumpirá la tediosa tarea de acomodar los papeles que tengo sobre mi mesa requiriendo ahora toda mi atención. Sin dudas, mi atención puede volver rápidamente sobre los papeles desordenados, pero mi comportamiento estará dedicado a soportar el dolor en principio punzante y opresivo que irá convirtiéndose en un incómodo hormigueo.

El movimiento del cuerpo, indisimulable la mayor de las veces, acompaña esta irrupción del dolor. Incluso cuando puedo soportar el dolor y sostener una postura habitual, como en el caso de un dolor de muelas constante, la irradiación de ese dolor provocará que mi mandíbula se contracture, que coma de un solo lado de la boca, que evite hablar, etc. Mi comportamiento, aun mínimamente, cambiará y mi percepción del mundo se encontrará a merced del capricho del aparecer y desaparecer de la

25. Jean-Paul Sartre propone una noción de espacio igualmente interesante que denomina *espacio hodológico*, término que recupera de la obra del psicólogo gestáltico K. Lewin. Tal concepción de espacio involucra concebir al mismo como el campo de significaciones que abre el *para-sí* como proyecto. Cf. -Sartre, J.P.: (1943) *El Ser y la Nada*; Ed. Altaya; Barcelona, 1996. Traducción de Juan Valmar, p. 335 y ss.

26. *Ibidem*, p. 185.

dolencia. Los cambios posturales en muchos casos pueden modificar las intensidades de la dolencia y apaciguar el requerimiento atencional que el cuerpo reclama a la conciencia reflexiva.

A partir de lo dicho en esta sección y de las consideraciones realizadas en las secciones anteriores, puedo afirmar que la línea de investigación que coloca al cuerpo como sujeto de experiencia del dolor permite una lectura de la relación entre atención y cuerpo a partir de la noción de esquema corporal y de cuerpo en movimiento. Si entendemos al dolor como un fenómeno vivido por el cuerpo, deshaciéndonos de las investiduras dualistas, se patentiza el hecho de que la relación de la conciencia y el mundo es una relación vehiculizada por la corporeidad. Ya no alcanza con suponer que la conciencia se vuelve hacia una manifestación, dolorosa en este caso, de su existencia corpórea, sino que precisamente por su existencia corpórea, es que el mundo vivido puede ser puesto entre paréntesis ante la aparición brusca de una vivencia como es la del dolor.

## **5. Consideraciones sobre la pertenencia de la fenomenología del dolor a la fenomenología de la corporeidad**

Si la experiencia del dolor físico resulta un caso particular de análisis de un fenómeno corporal, pues se concibe en términos de vivencia fundamentalmente encarnada, entonces el caso del dolor se deja esclarecer a partir de lo que se ha denominado Fenomenología de la corporeidad. Sin embargo, ambos enfoques, el de Serrano de Haro y el de la perspectiva merleau-pontyana, dan cuenta de dos nociones distintas de cuerpo o de corporeidad. Por esta razón, es conveniente preguntar ¿qué se entiende por *cuerpo* en cada caso?

El análisis de Serrano de Haro parte desde el punto de vista de que la conciencia tiene una importancia radical respecto al cuerpo, que es un objeto para ella. Esto es así ya que la conciencia guarda una relación constituyente con el cuerpo que acentúa un dualismo mesurado, o al menos privilegia el papel activo de la conciencia con relación al objeto pasivo *cuerpo*. En los análisis fenomenológicos de Serrano de Haro, el cuerpo conserva el lugar de compañero íntimo de la conciencia pero no se identifica con ella. Para el autor, siguiendo en esto a Husserl, el cuerpo (cuerpo propio) es un *aquí absoluto* o *aparecer cero* de la experiencia.<sup>27</sup> Y esta manera de entender al cuerpo como centro absoluto del *aquí* y *ahora* implica, para la fenomenología husserliana, comprenderlo como *reposo* o *quietud*, «de modo

27. Cfr. Serrano de Haro, A. “Fundamentación para una fenomenología del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, p. 210.

parecido como el árbol reposa aunque sus ramas se muevan».<sup>28</sup> El cuerpo que por su estructura es un “más acá” de las direcciones orientadas, sin perspectiva sobre sí mismo, «mantiene con el yo una relación que no es ni de identidad objetiva (unidad) ni de disparidad objetiva (separabilidad, dualidad de cosas), sino de referencia mutua e irreductible en el seno de la única vida intencional a que ambos pertenecen y en que ambos han surgido»<sup>29</sup>.

A pesar del reconocimiento del lugar fundamental de la corporeidad para la vida de la conciencia, la distancia entre conciencia y cuerpo no es un problema para la perspectiva husserliana. Mientras que, para la perspectiva merleau-pontyana concebir al cuerpo solo como *centro de referencias* o *aquí y ahora absoluto*, no hace del cuerpo más que una masa pesada y oscura apenas identificable: «el cuerpo por sí mismo, el cuerpo en reposo no es más que una masa oscura, lo percibimos como un ser preciso e identificable cuando se mueve hacia las cosas, cuando se proyecta intencionalmente hacia el exterior, y entonces sólo está en el rabillo del ojo y al margen de la conciencia, cuyo centro está ocupado por las cosas y por el mundo».<sup>30</sup> De modo que el cuerpo no puede ser constituido como objeto por la conciencia, ya que, en el enfoque merleau-pontyano, él mismo es la estructura originaria, una intencionalidad motriz dirigida hacia el mundo, desde el mundo y por el mundo. Es más, en el análisis merleau-pontyano, el cuerpo no es nunca un mero mecanismo o un organismo funcional, pero tampoco es un objeto intencional. En este sentido, para dar cuenta de un *sujeto que es su cuerpo*, Merleau-Ponty adopta el término de *conciencia encarnada* –encarnada a un cuerpo que si bien es el *cuerpo vivido* del que también Husserl hablaba, no es un objeto constituido. Los supuestos husserlianos se modifican y se adoptan los de una conciencia corporal y una intencionalidad operante o motriz ligada a la carnalidad y asociada a la propia capacidad de cinestesis y cenestesis. La percepción del mundo se asocia a la capacidad motriz del cuerpo propio, modificando y organizando las relaciones intencionales que el cuerpo establece con su situacionalidad a partir del movimiento. En el caso del dolor, esta relación del “yo puedo” (o intencionalidad motriz) con el mundo guarda un vínculo especial, pues, ante la aparición repentina del dolor, el mundo cambia su tonalidad habitual, y es mi propia corporeidad la que debe reajustarse al requerimiento del mundo. Este horizonte congelado, abandonado un instante por la in-

28. Referencia a Husserl (H XV, 263-264) en Serrano de Haro, A. “Fundamentación para una fenomenología del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, p. 211.

29. Serrano de Haro, A. “La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería”, Ed. Trotta, Madrid, 2007, p. 61.

30. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, F.C.E., Mexico-Buenos Aires, 1957, p. 356-357.

minente presencia dolorosa, me solicita, el mundo requiere mi *volver a poner el cuerpo* en dirección a él, en palabras de Merleau-Ponty: «El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma un sistema con él»<sup>31</sup>

\*\*\*

Aún a pesar de la distancia teórica de estas dos perspectivas de análisis del dolor, el hecho de que en los dos casos el cuerpo sea el sujeto de la experiencia doliente justifica la necesidad de aceptar, por el momento, ambas descripciones. Si bien la fenomenología de la corporeidad cuenta con un espeso conjunto de investigaciones y desarrollos, la fenomenología del dolor físico se encuentra en plena juventud y no ha ganado, del todo, independencia de los estudios generales sobre el cuerpo. Incluso, en muchos casos, el dolor es solo un ejemplo en la literatura sobre el cuerpo. Pero a diferencia de muchos otros fenómenos analizados, el caso del análisis del dolor físico constituye no solo un elemento fundamental para comprender y describir la encarnación de la conciencia, sino un punto nodal para el intercambio con otras disciplinas que se ven interpeladas por la naturaleza compleja del dolor.

## Referencias bibliográficas

Arregui J. V. “Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?” *Daimon. Revista de Filosofía*, n.32, 2004, 145-158.

Choza J. “Dimensiones antropológicas del dolor”, *Anuario Filosófico*, vol. 10, nº 2, 1997, p. 39-57. ISSN 0066-5215.

Depraz, N. “When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project”. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*, Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B. & Roy, J. M. (eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. 464-489.

Gallagher, S. “Body image and body schema: A conceptual clarification” en *Journal of Mind & Behavior, Autumn*, 1986, Volumen 7, Number 4, pp 451-554.

Geniusas, S. “On naturalism in pain research: a phenomenological critique”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2013, Vol. vol. 1, n. 1.

31. *Ibidem*, p. 223.

Geniusas, S. "The origins of the phenomenology of pain: Brentano, Stumpf and Husserl", *Continental Philosophy Review*, Vol. 47, Issue 1, pp. 1-17, 2014.

Husserl, E.: *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, Trad. M. García Morente y J. Gaos, 1967.

Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Traducción: José Gaos.

Landgrebe, L., "Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la Fenomenología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1963, p. 172-191.

Leder, D. *The absent body*, The University of Chicago Press, Chicago, United States of America, 1990.

López Sáenz, C. "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir" en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. monográfico 2: "Cuerpo y alteridad", 2010.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, F.C.E., Mexico-Buenos Aires, 1957, Traducción: Emilio Uranga.

Ramachandran, V. S. - Blackeslee, S. *Phantoms in the Brain*, William Morrow and Co., New York, 1998.

Sartre, J.P.: (1943) *El Ser y la Nada*; Ed. Altaya; Barcelona, 1996. Traducción: Juan Valmar.

Serrano de Haro, A. *A propósito de la fenomenología del dolor*, Crítica, Año 62, n°. 981, 2012.

Serrano de Haro, A. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

Serrano de Haro, A. "Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor" en *Pensar la compasión*, Ed. Universidad Pontificia Comillas, Reflexiones Comillas, Filosofía, 1, Año 59, n° 959, 2009. P 161-172.

Serrano de Haro, A. "Atención y dolor. Análisis Fenomenológico" en José Ortega y Gasset/José Gaos/Joaquín Xirau/ Leopoldo-Eulogio Palacios/Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*. Madrid, Encuentro, 2010.

Serrano de Haro, A. "Fundamentación para una fenomenología del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, pp 185-216.

# LA POSIBILIDAD DE UNA “NEUROCIENCIA CUÁNTICA” SEGÚN ROGER PENROSE

## THE POSSIBILITY OF A “QUANTUM NEUROSCIENCE” IN ACCORDING TO ROGER PENROSE

Desiderio Parrilla Martínez<sup>1</sup>  
Universidad Católica de Murcia (UCAM)

Recibido: 3-11-2015

Aceptado: 11-4-2016

---

**Resumen:** El artículo expone los elementos fundamentales de la “interpretación Penrose-Hameroff” sobre el colapso de función de onda, un hecho de la física cuántica estándar, que los autores introducen en neurofisiología a través de la llamada “teoría de la reducción objetiva orquestada”. La consecuencia de este postulado es un planteamiento novedoso que abre nuevas vías de investigación en la disciplina incipiente de la “nano-fisiología”, con importantes aportaciones a la cuestión mente-cerebro y las neurociencias en general.

**Palabras clave:** física cuántica, conciencia, cerebro, neurociencia.

**Abstract:** *This article presents the elements of the “interpretation of Penrose-Hameroff” about the collapse of wave function. Which it’s a fact of standard quantum physics, that was introduced into neurophysiology through the hypothesis of “orchestrated objective reduction” (Orch-OR). The consequence of this postulate is a new approach that opens up new lines of research in the emerging discipline of “nano-physiology”, with important contributions to the mind-brain question and neuroscience in general.*

**Key words:** *quantum physics, consciousness, brain, neuroscience.*

1. (dparrilla@ucam.edu) Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis: “La paradoja del deseo en René Girard”. Ha sido profesor del Instituto de Humanidades Ángel Ayala de la Universidad San Pablo-CEU (2003-2004). Ejerció como profesor en la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid (2007- 2010). Desde el curso 2010, trabaja como profesor adjunto del Departamento de Humanidades en la Universidad Católica de Murcia (UCAM). Vicepresidente de la asociación de estudios girardianos Xiphias Gladius (<http://www.xiphiasgladius.es/inicio.html>), asociada al Grupo internacional de investigación Imitatio (<http://www.imitatio.org/>). Orienta su labor investigadora hacia la escolástica y la filosofía en español.

Desde el establecimiento de la “doctrina de la neurona”, formulada por Santiago Ramón y Cajal, dos han sido los principales planteamientos adoptados en neurociencia para acometer el estudio de las funciones cerebrales de la percepción sensible.

En efecto, los intentos llevados a cabo por la psicobiología para acotar el concepto de “función consciente”, desde la formulación de esta piedra angular de la neurofisiología clínica, han sido los únicos posibles: uno es el que va del todo (neurona) a sus partes constitutivas (sistema citoesquelético); el otro es el que emprende el camino inverso: va de las partes constitutivas (neuronas) al todo (Sistema Nervioso Central).

El primer camino desciende desde el nivel citoesquelético hasta el nivel microtubular, pudiendo alcanzar niveles moleculares e incluso infra-cuánticos; lo emprenden autores tan dispares como sir John Carew Eccles<sup>2</sup>, Henry Stapp<sup>3</sup> o el propio Roger Penrose. A este elenco de autores debemos añadir todos los científicos cuya investigación se desarrolla en torno a escuelas tan dispares como la “quantum mind” (Giuseppe Vitiello<sup>4</sup>, Hiroomi Umezawa<sup>5</sup>, Mari Jibu o Kunio Yasue<sup>6</sup>), la corriente de la “computación cuántica” (Jeffrey Goldstone o David Deutsch<sup>7</sup>), la “teoría del cerebro

2. Eccles, John C.: *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. NY: Taylor & Francis, 1991. Ibidem: *How the Self Controls its Brain*. Berlin: Springer-Verlag, 1994. Beck, F., Eccles John C.: “Quantum processes in the brain: A scientific basis of consciousness” en *Cognitive Studies: Bulletin of the Japanese Cognitive Science Society* 5, 2, 1998, pp. 95-109. Beck, F., Eccles John C.: “Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness”, en *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 89, 23, 1992, pp. 11357-11361. Beck, F.: “Synaptic Quantum Tunnelling”, en *Brain Activity*, 6, 2, 2008, pp. 140-151.

3. Stapp, H.: *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. NY: Springer, 2011. Stapp, H; Schwartz, J. M; Beauregard, M.: “Quantum theory in neuroscience and psychology: A neurophysical model of mind-brain interaction”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, 360, 1458, pp. 1309-1327.

4. Del Giudice E., Doglia S., Milani M., Vitiello G.: “Electromagnetic field and spontaneous symmetry breaking in biological matter”, en *Nucl. Phys. B* 275, 1986, pp. 185-199. Del Giudice E, Preparata G, Vitiello G.: “Water as a free electric dipole laser”, en *Physical Review Letters* 61, 1988, pp. 1085-1088.

5. Ricciardi LM., Umezawa H.: “Brain and physics of many-body problems”, en *Kybernetik* 4, 1967, pp. 44-48.

6. Jibu M., Yasue K.: *Quantum Brain Dynamics and Consciousness: An Introduction*. Amsterdam: John Benjamins, 1995. Jibu M., Yasue K.: “What is mind? Quantum field theory of evanescent photons in brain as quantum theory of consciousness”, en *Informatika* 21, 1997, pp. 471-490.

7. Deutsch, D.: “Quantum theory, the Church-Turing principle and the universal quantum computer”, en *Proceedings of the Royal Society of London*, Series A, Mathematical and Physical Sciences 400, 1818, 1985, pp. 97-117.

holonómico” (Subhash Kak, Karl Pribram<sup>8</sup>) o las “teorías electromagnéticas de la conciencia” (Susan Pockett, Johnjoe McFadden<sup>9</sup>), los cuales sostienen en conjunto la primacía de la unidad intracelular e involucran fenómenos nano-fisiológicos en el funcionamiento del sistema nervioso.

Sin embargo, la segunda opción resulta el camino más practicado, por su perspectiva integral y holista de la actividad cerebral basada en el consolidado “canon modular” de Vernon B. Mountcastle, quien descubrió y sistematizó la organización columnar del córtex cerebral en la década de 1950. Este hallazgo supuso un punto de inflexión en el análisis del córtex; de hecho todos los estudios corticales del sistema sensorial se basaron en la organización columnar de Mountcastle a partir de la publicación de sus descubrimientos en 1957. Desde entonces el modelo se erigió en el paradigma central que domina la totalidad de rutinas y protocolos de la “ciencia normal” desarrollada en los laboratorios de neurofisiología, por expresarlo en términos de Thomas Kuhn, y que determina el campo genérico de la neurociencia a todos los niveles, tanto especializados como divulgativos, de intervención clínica y de estudio experimental, didáctico pero sobre todo de investigación y desarrollo. Es tal la acumulación de evidencias positivas arrojadas por el paradigma, y tal la fecundidad heurística que ha demostrado el modelo, que prácticamente no se concibe el desarrollo de la neurociencia al margen de sus presupuestos, situándose al mismo rango que la “teoría de la neurona” de Cajal. El modelo sirvió además de matriz para las principales sub-disciplinas neurocientíficas (conectografía, computación neurocientífica, neurociencia evolutiva, etc).

Según este modelo hegemónico de la comunidad neurocientífica, las funciones psíquicas superiores dependen de la interacción de estructuras neurales diferenciadas, organizadas en módulos que a su vez se localizan en regiones especializadas, y que son responsables de operaciones funcionales específicas. Este último modelo implica a su vez el estudio de la actividad cerebral paralela, o funcionamiento multifásico integrado, consistente en la actividad sintética del “córtex de asociación” que conecta las diversas regiones neuronales. En consecuencia, el neocórtex ha sido dividido en su extensión en diversas áreas por motivos anatómico-funcionales.

8. Pribram, K.: *Brain and perception: holonomy and structure in figural processing*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

9. McFadden, J.: “The CEMI Field Theory: Gestalt information and the meaning of meaning”, en *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 20, n. 3-4, 2013, pp. 152-182. McFadden J.: “The Conscious Electromagnetic Information (Cemi) Field Theory: The Hard Problem Made Easy?”, en *Journal of Consciousness Studies* 9, 8, 2002, pp. 45-60. McFadden, J.: “Synchronous Firing and Its Influence on the Brain’s Electromagnetic Field: Evidence for an Electromagnetic Field Theory of Consciousness”, en *Journal of Consciousness Studies* 9, 4, 2002, pp. 23-50. McFadden, J.: “The CEMI Field Theory: Seven Clues to the Nature of Consciousness”, en Jack A. Tuszynski (ed.): *The Emerging Physics of Consciousness*. Berlin: Springer, 2012, pp. 385-404.

Nada permite dudar hoy que la larga franja del córtex sensorial somático tenga una estructura en forma de mosaico, ni tampoco que la actividad desarrollada en estas zonas disfrute de una gran plasticidad en cuanto a su soporte neural. Se pone de manifiesto que la estructura columnar o modular depende de la distribución discreta de los aferentes tálamo-corticales (fibras AFF) que transmiten las entradas sensoriales. Exponer detalladamente cada una de las aportaciones del modelo nos obligaría a exponer virtualmente la investigación neurocientífica completa, dado que lo abarca todo sin que nada caiga fuera de su área de influencia<sup>10</sup>.

Sin embargo, ninguno de estos presupuestos o conclusiones del “locacionismo cerebral” es puesto en duda por los partidarios de la “neurofisiología cuántica” alternativa. Cuestión muy diferente es tratar de evaluar el resto de afirmaciones que acompañan a las neurociencias convencionales, y de mantener como datos científicos antitéticos que las operaciones conscientes asociadas a la sensibilidad surjan de las funciones específicas de estas zonas, sin estar implicada en modo alguno la actividad cuántica.

En todo caso, alrededor de estos dos centros de gravedad orbitará el criterio de asentimiento e interpretación de los eventos en las distintas áreas del córtex desde una u otra perspectiva, según el estudio se centre principalmente en la involucración de los aspectos microfísicos o bien se tienda a privilegiar el estudio de los sistemas macroscópicos asociados a la percepción. El primer planteamiento pone el acento en el estudio de las estructuras citoesqueléticas y su fisiología cuántica (microtúbulos y puentes MAP, agua “vicinal”, clatrininas en el botón sináptico del axón, pozos cuánticos, etc.)<sup>11</sup>, mientras la segunda tendencia pone su énfasis en la movilización interna de un conjunto topológicamente definido de células nerviosas.

Sin embargo no deben establecerse falsas dicotomías, pues ambas perspectivas resultan complementarias y suelen colaborar como dos aspectos distinguibles, aunque inseparables, de los mismos programas de investigación habituales. La diferencia entre ambos reside en una cuestión de perspectiva, no en una querrela metodológica de planteamientos mutuamente excluyentes. Así, programáticamente, la hipótesis de que la conciencia en el cerebro se relaciona más bien “con procesos dentro de las neuronas, más que con conexiones entre las neuronas”, no obsta para reconocer –por ejemplo– que la actividad intracelular de los microtúbulos

10. Un magistral resumen historiográfico del modelo puede encontrarse en: Zeki, S.: *Una visión del cerebro*. Barcelona: Ariel, 1995, pp. 25-297.

11. Hameroff, S.: «Consciousness, neurobiology and quantum mechanics», en: J. Tuszynski (ed.), *The Emerging Physics of Consciousness*. NY: Springer, 2006. Hameroff, S. y Kaszniak, S. (eds.): *Toward a Science of Consciousness*. MIT Press, 1996.

contribuye al transporte axoplasmático y al desarrollo neuro-biológico del SNC a través de la transcripción genética.

En el presente artículo nos disponemos a exponer las teorías desarrolladas según la primera línea de investigación por el físico Roger Penrose en torno a la nano-neurología. Un punto de vista sin duda minoritario en los círculos científicos pero que, sin embargo, pretende enriquecer el proyecto estándar abriendo nuevas vías en la disciplina neurocientífica. Para sus partidarios, y también para sus detractores, la viabilidad de dicho proyecto neuro-cuántico dependerá en gran medida de la fecundidad de sus postulados para dar cuenta o no del fenómeno de la consciencia.

## **1. El modelo cuántico: colapso objetivo de la función de onda**

Roger Penrose ha invertido los últimos veinte años en divulgar su modelo neuro-físico de la conciencia. Su publicación más ambiciosa, *El camino hacia la realidad* (2005), establece las coordenadas principales de la física moderna y los principales problemas a los que se enfrenta la disciplina en la actualidad. Se trata sin lugar a dudas de la obra científica con que culmina esta labor expositiva de los presupuestos físicos y matemáticos de su tesis fundamental. Sólo en el último capítulo, tras más de mil páginas de explicación físico-matemática, expone una estructura tripartita de la realidad dividida en tres mundos (matemático, físico y psíquico), como ya hiciera en obras anteriores, o en obras más recientes como *Los ciclos del tiempo* (2010)<sup>12</sup>. Esta guía completa de las leyes del universo le permite dejar establecida la coyuntura físico-matemática que origina y fundamenta su modelo biofísico de la conciencia.

Sin embargo fue en *La nueva mente del emperador* (1989), donde Penrose dejó apuntada las líneas generales de su teoría<sup>13</sup>. En esta obra sostiene que la conciencia es el producto psíquico resultante de unos procesos físicos que no son computables; imposibles de ser simulados –por tanto- por un ordenador. La mente consciente surge en cierto parámetro mecano-cuántico, pero opera según procesos esencialmente distintos a la ejecución algorítmica de un computador. Para explicar la conciencia Penrose revisa los fundamentos de la física para encontrar elementos que no sean computables y que, por tanto, sirvan como discriminante entre la mente computacional y la conciencia humana. El modelo de conciencia que defiende Penrose, junto con Stuart Hameroff, depende de un suceso físico que parece

12. Penrose, R.: *Ciclos del tiempo*. Barcelona: Debate, 2010.

13. Penrose, R.: *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Mondadori, 1991, cap. IX y X.

darse en el interior de las neuronas cuando la función de onda cuántica se colapsa por sí misma en una reducción objetiva orquestada<sup>14</sup>.

En este sentido, la mecánica clásica no resulta el marco epistemológico idóneo para describir el fenómeno de la conciencia. La segunda parte de *La nueva mente del emperador* revisa aquellos aspectos de la física con rasgos no computables. Su estudio de la mecánica clásica hamiltoniana, heredera de Newton, y las aportaciones relativistas de Einstein, arrojan un balance negativo respecto a la posibilidad de esclarecer el fenómeno de la percepción desde el punto de vista de la física clásica. Sin embargo, la física cuántica abre nuevos horizontes para establecer esa base física de la conciencia.

Mediante una exposición de los fundamentos cuánticos del mundo físico, Roger Penrose analiza el proceso de transición del sistema cuántico a los parámetros macroscópicos, a través de la medida cuántica. Aunque no encontremos formulada una teoría física definitiva de esta medida, se interpreta como una reducción de la superposición de estados cuánticos de un sistema físico en un estado clásico concreto. Esta reducción es denominada “colapso de la función de onda” en un estado clásico. Con la toma de medida cuántica se origina la transición desde el indeterminismo cuántico a la concreción clásica. El mecanismo físico que cubre esta discontinuidad no se conoce; ocurre aunque se ignoren las causas que lo propician.

La tesis maestra que Penrose establece en *La nueva mente del emperador* hay que situarla precisamente en esta relación entre el problema físico de la medida cuántica y el fenómeno de la conciencia como ámbito de determinación de toda medida y constatación perceptiva. Establece una conexión entre la transición cuántico-clásica y el fundamento físico de la conciencia, a través de un proceso denominado “reducción objetiva”. No obstante, Penrose no ha sido el primero en establecer el vínculo entre los procesos físico-cuánticos y la conciencia. Son numerosos los precursores que se anticiparon a su propuesta. Sin pretender ser exhaustivos podemos enumerar algunos de los precedentes de esta larga tradición: “el orden implicado” de David Bohm o “la mente cuántica” de Paul Dirac, Everett-Witt y la mente como aglutinadora de multiversos, el dualismo entre la dimensión cuántica inerte y el mundo clásico consciente de von Neumann

14. Hameroff, SR. y Watt, RC.: “Information processing in microtubules”, en *Journal of Theoretical Biology* 98, 1982, pp. 549-561. Hameroff SR, Craddock TJ, Tuszynski JA.: “Quantum effects in the understanding of consciousness”, en *J Integr Neurosci.*, 13, 2, 2014, pp. 229-52. Ibídem: “Quantum mathematical cognition requires quantum brain biology: the “Orch OR” theory”, en *Behav Brain Sci.*, 36, 3, 2013, pp. 287-90. Ibídem: “Quantum walks in brain microtubules-a biomolecular basis for quantum cognition?”, en *Top Cogn Sci.*, 6, 1, 2014, pp. 91-97.

o el observador consciente de Wigner como *conditio sine qua non* de la reducción cuántico-clásica<sup>15</sup>.

Roger Penrose, a diferencia de estos pioneros, posee la ventaja de proponer un criterio científico para determinar el colapso de la función de onda: la gravedad cuántica, la única fuerza de interacción física ajena al modelo estándar clásico<sup>16</sup>. Penrose respondió a las críticas de *La nueva mente del emperador* con el libro *Las sombras de la mente* (1994)<sup>17</sup>, y en 1996 con *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*<sup>18</sup>. En esas obras, también combinó sus observaciones con la del anesthesiólogo Stuart Hameroff, quien le permitió dar el paso definitivo desde la física cuántica a la nano-fisiología<sup>19</sup>.

La tesis que Penrose avanza en estas obras para dar cuenta de la mente consciente es la siguiente: ante un estado de superposición cuántica, el mismo espacio-tiempo permanece en un estado de indefinición cuántica hasta que se establece una diferencia de energía superior al *quantum* de gravedad (el gravitón)<sup>20</sup>. Entonces, se produce el colapso del espacio-tiempo cuántico en un espacio-tiempo clásico donde se obtiene el valor determinado tras la medida. Es entonces cuando el observador toma conciencia de este estado, precisamente porque este estado es la conciencia misma.

Las tesis de Penrose suponen una reacción contra la denominada “interpretación de Copenhague”. En su *Tratado de los fundamentos matemáticos de la Mecánica Cuántica*, John Von Neumann analizó profundamente el llamado problema de la medición. Llegó a la conclusión de que todo el universo físico podría estar sujeto a la ecuación de Schrödinger (la función de onda universal). También describió cómo la medida podría causar un colapso de la función de onda. Sin embargo, la “interpretación de Copenhague” concedía al acto de medición la responsabilidad de esta determinación responsable del colapso. Penrose rechaza este subjetivismo idealista que lastra la mencionada escuela, y opta por un modelo explicativo objetivo basado en procesos enteramente físicos ajenos a la conciencia o el acto de medida. No obstante, su alternativa pretende explicar el colapso en continuidad con las leyes de la física clásica sin introducir ninguna in-

15. Cfr. Lockwood, M.: *Mind, Brain, and the Quantum: The Compound “T”*. Oxford: Blackwell, 1989.

16. Penrose, R.: “On Gravity’s role in Quantum State Reduction”, en *General Relativity and Gravitation* 28, 1996, 581-600.

17. Penrose, R.: *Las sombras...*, *op. cit.*, pp. 368-398.

18. Penrose, R.; Shimony, A.; Cartwright, N., Hawking, S.; Longair, M.: *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Madrid: Akal, 2006, pp. 10-85.

19. Hameroff, S., “Consciousness, Microtubules, & ‘Orch OR’”. A ‘Space-time Odyssey”, en *Journal of Consciousness Studies*, 21, No. 3-4, 2014, pp. 126-53.

20. Penrose, R.: “On the Gravitization of Quantum Mechanics 1: Quantum State Reduction”, en *Foundations of Physics* 44, 2014, pp. 557-575. Penrose, R.: “Quantum computation, entanglement and state reduction”, en *Phil. Trans. R. Soc. Lond.*, A 356, 1743, 1998, pp. 1927-1939.

novación *ad hoc* en el marco de la ciencia tradicional, tal como la existencia de “variables ocultas” (Louis de Broglie, David Bohm, John S. Bell) o la posibilidad de “universos paralelos” (Hugh Everett).

La idea de Penrose es un tipo de teoría de colapso objetivo, contrario a toda interferencia idealista o subjetivista. En estas teorías la función de onda es una onda física, cuya función de probabilidad sufre un colapso en razón de un proceso enteramente físico, donde los observadores no juegan ningún papel determinante. Penrose teoriza que la función de onda no se puede sostener en superposición más allá de cierta diferencia de energía entre los estados cuánticos; incluso concede un valor objetivo a esta diferencia: la “escala de Planck”, lo que supone alcanzar el “nivel energético” de un gravitón, donde opera el “principio de exclusión de Pauli” y la consiguiente distinción entre “bosones” y “fermiones”.

Como advertimos, la reducción cuántico-clásica es un proceso físico objetivo pautado por el criterio del gravitón, ajeno a cualquier subjetivismo idealista que reduzca la realidad física a un contenido de conciencia. Por el contrario, el estado consciente es una instancia concomitante a este mecanismo físico de la materia desarrollado rigurosamente bajo los parámetros cuánticos: «(...) el nivel neuronal de descripción que proporciona la imagen actualmente vigente del cerebro y la mente es una mera sombra del nivel más profundo de acción citoesquelética. ¡Y es en ese nivel más profundo donde debemos buscar las bases físicas de la mente!»<sup>21</sup>. La mente surge de estos mecanismos físicos manifestándose como estado de conciencia junto al determinismo corpóreo macroscópico. Penrose propone que un estado cuántico permanece en superposición hasta que la diferencia de curvatura del espacio-tiempo alcanza un nivel significativo. Como tal es una alternativa a la “interpretación de Copenhague”, que postula que la superposición se concretiza cuando se hace una observación, de modo que la decoherencia no obedece a un proceso físico objetivo de la naturaleza.

Cuando en 1989 escribió su primer libro *La nueva mente del emperador*, Penrose carecía de una propuesta detallada de cómo tales procesos cuánticos podrían implementarse en el cerebro. Posteriormente, Stuart Hameroff contactó con él tras leer el libro y sugirió a Penrose que ciertas estructuras citoesqueléticas dentro de las células cerebrales (los microtúbulos) serían candidatos adecuados para el procesamiento cuántico y en última instancia para la conciencia. De la síntesis de ambos planteamientos surgió la teoría de la “reducción objetiva orquestada” que se desarrolló en el segundo gran libro de Penrose sobre la conciencia, *Sombras de la mente* (1994), fruto de la cooperación entre ambos científicos.

21. Penrose, R.: *Sombras de la mente*. Barcelona: Crítica, 1996, p. 398.

## **2. El modelo neuro-fisiológico: la reducción orquestada objetiva**

*Sombras de la Mente* (1994) supone la obra que concreta estas tesis mecano-cuánticas sobre la conciencia. Influida por algunas hipótesis fisiológicas del anestesiólogo Hameroff, Penrose traslada su propuesta de la “reducción objetiva” a la biofísica del cerebro. La pieza clave de su explicación es una estructura tubular de 25 nanómetros de diámetro y una longitud que alcanza el milímetro denominada “microtúbulos” formados por un tipo de proteínas denominadas tubulinas, que en apariencia presentan un doble estado conformacional según la disposición de sus electrones.

Cada conformación de la tubulina se corresponde con un estado cuántico. Por lo general, una tubulina permanece en una superposición cuántica de dos estados. En conjunto cada microtúbulo es una estructura conexa de múltiples *qubits* (o *bits* cuánticos, emisiones cuánticas discretas), que percibimos exclusivamente cuando acontece la reducción a un solo *qubit*<sup>22</sup>. Los microtúbulos se asocian en estructuras más complejas denominadas centriolos, formadas por un conjunto de nueve tripletes microtubulares con forma cilíndrica; a su vez, los centriolos se agrupan por pares en estructuras de cruz.

El modelo Penrose-Hameroff establece que los estímulos distales generan esta actividad cuántica en las tubulinas. Dentro del microtúbulo existe un estado especialmente ordenado del agua, llamado agua “vicinal”, que podría ayudar a mantener o desencadenar el estado de decoherencia cuántica. Hameroff propuso que esta agua ordenada podría detectar cualquier coherencia cuántica dentro de la tubulina de los microtúbulos desde el entorno del resto del cerebro. De hecho, cada tubulina tiene una elongación que se extiende hacia fuera de los microtúbulos, que está cargada negativamente, y por lo tanto atrae iones cargados positivamente. Se sugiere que este andamiaje enzimático podría proporcionar el puente entre los procesos electroquímicos de las neuronas y los procesos mecano-cuánticos responsables de la decoherencia cuántica, de cara a la interacción del medio ambiente. Los estados macroscópicos de coherencia cuántica acontecen, pues, en las tubulinas del microtúbulo. A partir de la excitación cito-esquelética sobrevenida por la actividad nerviosa aferente cada microtúbulo incrementa su nivel de coherencia, suficientemente aislado de las perturbaciones del entorno, hasta que media la transición cuántico-clásica postulada por el proceso de reducción objetiva.

Sin embargo, existe una diferencia con otros sistemas cuánticos, ya que la determinación del estado clásico se establece a partir de un agente

22. Hameroff, S. y Penrose, R.: “Reply to criticism of the ‘Orch OR qubit’-‘Orchestrated objective reduction’ is scientifically justified”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 104-112.

proteico asociado a los microtúbulos llamado MAP. Según se alcanza cierto nivel de coherencia en el microtúbulo, el desplazamiento de las MAP provoca un incremento de energía superior al gravitón estándar (o *quantum* de gravedad), que causa la reducción objetiva. Entonces surge simultáneamente el cuerpo físico macroscópico sometido a la gravedad clásica y la percepción sensible que lo presencia mentalmente. Al tratarse de una reducción mediada por agentes internos, Penrose y Hameroff lo denominan proceso de “reducción objetivo y orquestado” por las MAP.

Tras el proceso de reducción objetiva y orquestada, los microtúbulos alcanzan un estado de concreción clásica. En esta fase clásica intermedia, entre la reducción cuántico-clásica y el nuevo incremento de coherencia cuántica, se forma un estado consciente. A intervalos de medio segundo se culmina un nuevo ciclo: formación del estado macroscópico de coherencia cuántica, reducción objetiva-orquestada y concreción de un estado clásico de conciencia. De esta manera, Penrose y Hameroff han argumentado que la conciencia es el resultado de los efectos de la gravedad cuántica en los microtúbulos, que denominaron “reducción orquestada objetiva”<sup>23</sup>.

El estatuto de esta “reducción orquestada objetiva” ha sido, sin embargo, duramente criticado desde sus inicios por la comunidad científica y es objeto de un gran debate en la comunidad científica<sup>24</sup>.

Una objeción fundamental a la hipótesis de la “reducción objetiva orquestada” fue propuesta en el año 2000 por el físico Max Tegmark que afirmaba que cualquier sistema coherente cuántico en el cerebro sufriría colapso de la función de onda debido a la interacción del medio ambiente mucho antes de que pudiera influir en los procesos neuronales<sup>25</sup>. Tegmark señala que en los centriolos no se dan las condiciones adecuadas de aislamiento para que suceda el requerido colapso de la función de onda. Además, las mediciones obtenidas por él en la escala temporal de decoherencia en los microtúbulos, dada la elevada temperatura cerebral, se movía en

23. Hagan, S., Hameroff, S. y Tuszyński, J.: “Quantum Computation in Brain Microtubules? Decoherence and Biological Feasibility”, en *Physical Review*, E 65, 2002, pp. 1-10. Hameroff, S.: “Consciousness, Neurobiology and Quantum Mechanics”, en Tuszyński, J. (ed.) *The Emerging Physics of Consciousness*. NY: Springer, 2007, pp. 193-253. Hameroff, S. y Roger Penrose, R.: “Reply to seven commentaries on “Consciousness in the universe: Review of the ‘Orch OR’ theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 94-100.

24. McKemmish, L.K., Reimers, J.R., McKenzie, R.H., Mark, A.E., and Hush, N.S.: “Penrose–Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not biologically feasible”, en *Physical Review E* 80, 2, 2009, 021912-021916. Georgiev, D.D.: “Falsifications of Hameroff–Penrose Orch OR model of consciousness and novel avenues for development of quantum mind theory”, en *NeuroQuantology* 5, 1, 2009, pp. 145-174. Christof, K., Hepp, K.: “Quantum mechanics in the brain”, en *Nature* 440, 7084, 2006, pp. 611ss.

25. Tegmark, M.: “The importance of quantum decoherence in brain processes”, en *Quantum Physics*, Vol. 61, n° 4, 2000, pp. 4194-4206.

un registro de femtosegundos (diez elevado a menos trece), un tiempo demasiado breve para resultar relevante en cualquier fenómeno consciente. Numerosos científicos se alinearon con el análisis de Tegmark, insistiendo en que la coherencia cuántica no juega, o no tiene que jugar, un papel importante en la neurofisiología<sup>26</sup>.

La teoría de Penrose-Hameroff estableció algunas predicciones biológicas que han sido falsadas, y es considerado por algunos como un modelo de fisiología cerebral extremadamente deficiente. En este sentido, el doctor Kikkawa y su equipo refutó la tesis propuesta por Hameroff sobre la predominancia de microtúbulos A en celosía, más adecuados para el procesamiento de la información, demostrando que los microtúbulos en vivo tienen una celosía B y una costura<sup>27</sup>. También se desechó su propuesta sobre la existencia de nexos intercelulares entre neuronas y células gliales<sup>28</sup>. La tesis del colapso orquestado predecía que la coherencia de los microtúbulos alcanzaría las sinapsis a través de los cuerpos lamelares dendríticos (DLBS); sin embargo, De Zeeuw mostró que los DLBS se hallan varios micrómetros lejos de las uniones comunicantes de los botones sinápticos<sup>29</sup>.

En enero de 2014, Hameroff y Penrose anunciaron el descubrimiento de las vibraciones cuánticas en los microtúbulos por Anirban Bandyopadhyay del Instituto Nacional para la Ciencia de los Materiales en Japón que supuestamente confirma la hipótesis de la teoría del colapso orquestado objetivo<sup>30</sup>. A principios de 2015 se reveló que la aplicación transcranial de ciertos ultrasonidos mejora la memoria en ratones afectados por Alzheimer. Este experimento de un transmisor de ultrasonidos de alta frecuencia sintonizando con las vibraciones específicas de los microtúbulos ha sido interpretado como favorable a la teoría del colapso objetivo por nuestros autores, según su interpretación del “campo cemi” como resultado de un condensado de Bose-Einstein. No obstante, esta interpretación de la acti-

26. Christof, K., Hepp, K.: “Quantum mechanics in the brain”, en *Nature*, 440, 7084, pp. 611ss. Hepp, K., Coherence and decoherence in the brain”, en *Journal of Mathematical Physics*, Vol. 53, 9, 2012, pp. 095222-5.

27. Kikkawa, M., Ishikawa, T., Nakata, T., Wakabayashi, T., Hirokawa, N. “Direct visualization of the microtubule lattice seam both in vitro and in vivo”, en *Journal of Cell Biology* 127, 6, 1994, pp. 1965-1971. Kikkawa, M., Metlagel, Z., “A molecular “zipper” for microtubules”, en *Cell* 127, 7, 2006, pp. 1302-1304.

28. Binmöller, F. J. y Müller, C. M., “Postnatal development of dye-coupling among astrocytes in rat visual cortex”, en *Glia* 6, 2, 1992, pp. 127-137.

29. De Zeeuw, C.I., Hertzberg, E.L., Mugnaini, E., “The dendritic lamellar body: A new neuronal organelle putatively associated with dendrodendritic gap junctions”, en *Journal of Neuroscience* 15, 2, 1995, pp. 1587-1604.

30. Ghosh, S.; Sahu, S. y Bandyopadhyay, A.: “Evidence of massive global synchronization and the consciousness: Comment on *Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory*”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 83-84.

vidad electromagnética resulta problemática incluso para los propios autores. Hameroff sugirió originalmente que los electrones de la subunidad de tubulina formarían un condensado de Bose-Einstein, pero esto fue desacreditado<sup>31</sup>. A continuación, propusieron un condensado Fröhlich como una hipotética oscilación coherente de moléculas dipolares. Sin embargo, esto también ha sido experimentalmente cuestionado<sup>32</sup>.

A este respecto Roger Penrose suele reivindicar al físico Herbert Fröhlich como iniciador de la “nano-fisiología”<sup>33</sup>, por su propuesta de una teoría sobre excitaciones cuánticas coherentes en los sistemas biológicos; un sistema que alcanza este estado de coherencia se conoce como un condensado de Fröhlich<sup>34</sup>. Con esta aplicación de la física cuántica a la fisiología, Fröhlich es el origen de esta idea de que las ondas coherentes cuánticas podrían ser generadas en el circuito neuronal. Sus estudios pretendían demostrar que con una carga oscilante en un baño termal, un gran número de cuantos pueden condensarse en un solo estado conocido como un condensado de Bose, y que estas condiciones podían darse en el ámbito microfísico intracelular<sup>35</sup>. Ya en 1970 Pascual-Leone había demostrado que los experimentos de memoria pueden ser modelados por el modelo de Bose-Einstein de ocupación<sup>36</sup>. A partir de esta investigación y una gran cantidad de otros hallazgos empíricos (basados en estudios de EEG y psicometría) Weiss y Weiss llegaron a la conclusión generalizada de que la capacidad de memoria puede ser entendida como el número cuántico de un oscilador armónico, donde la memoria va a corresponder con un gas de Bose en equilibrio<sup>37</sup>. Todas estas aportaciones constituyen el fuste sobre el que se levanta la “interpretación Penrose-Hameroff” y sobre la que incide

31. Penrose, R. y Hameroff, S., “Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch OR Theory”, en *Journal of Cosmology* 14, 2011.

32. Reimers, Jeffrey R.; McKemmish, Laura K.; McKenzie, Ross H.; Mark, Alan E.; Hush, Noel S.: “Weak, strong, and coherent regimes of Fröhlich condensation and their applications to terahertz medicine and quantum consciousness”, en *PNAS* 106, 11, 2009, pp. 4219-4224.

33. Penrose, R.: *Sombras de la mente*, op. cit., pp. 372, 388-390.

34. Fröhlich, H. y Kremer, F.: *Coherent Excitations in Biological Systems*. Springer-Verlag, 1983. Fröhlich, H. (ed.): *Biological Coherence and Response to External Stimuli*. Springer-Verlag, 1988.

35. Fröhlich, H.: “Long Range Coherence and Energy Storage in Biological Systems”, en *International Journal of Quantum Chemistry*, 2, 1968, pp. 641-649.

36. Pascual-Leone, J.: “A mathematical model for the transition rule in Piaget’s developmental stages”, en *Acta Psychologica*, 32, 1970, pp. 301-345.

37. Weiss V., Weiss H.: “The golden mean as clock cycle of brain waves”, en *Chaos, Solitons and Fractals*, 18, 2003, pp. 643-652.

el debate experimental más reciente de una disciplina como la “nano-fisiología” todavía incipiente.

### **3. Valoración filosófica de la propuesta de Roger Penrose**

Frente a la mayoría de los físicos que tratan de extraer una teoría de la gravedad a partir de la cuantización, más o menos canónica, de la Relatividad General de Einstein, Penrose pretende seguir el camino inverso y edificar la Relatividad sobre la Física Cuántica. Su proyecto pasa, por tanto, por modificar la estructura básica del espacio-tiempo. En vez de interpretarla como el conjunto del espacio cuadridimensional de Minkowski, Penrose la define a partir de haces de luz asociados a un espacio de Penrose o de *twistores*. La teoría de *twistores*, desarrollada junto a Rindler en los dos volúmenes de *Spinors and Space-Time*, habilita un espacio-tiempo no-local que explicaría mejor los fenómenos cuánticos de no-localidad tipo Aspect<sup>38</sup>. Dichos fenómenos pueden desempeñar una función holística, de coherencia cuántica generalizada, entre los microtúbulos del cerebro.

La postura de Penrose respecto del problema mente-cerebro no puede, por tanto, ser catalogada simplemente como un idealismo espiritualista ya que la mente surge en unas ciertas condiciones físicas objetivas, y sólo en ellas. En consecuencia, tampoco puede ser caracterizado como un idealismo absoluto, o irrestricto, porque dichas condiciones materiales están definidas por unas leyes física rigurosamente determinadas<sup>39</sup>. Sin embargo, tampoco postula un materialismo o fisicalismo al uso, dado que la mente surge en este proceso mecano-cuántico sin que sea posible identificar o reducir el estatuto ontológico de la conciencia a un producto macroscópico de un sistema macroscópico anterior.

Por supuesto, la coherencia cuántica a gran escala no implica, por sí misma, conciencia. ¡De otro modo, los superconductores serían conscientes! Pese a todo es bastante posible que tal coherencia pudiera ser *parte* [las cursivas son del autor] de lo que se necesita para la conciencia. (...) Así, pues, sobre la base de las consideraciones que he estado presentando en este libro, uno podría conjeturar un nivel en el que pudiera empezar a estar presente el conocimiento consciente. (...) Por otra parte, incluso la intervención esencial de una acción de reducción objetiva precisa no computable,

38. Penrose, R.: *Los ciclos del tiempo*. Barcelona: debate, 2010. Penrose, R, y Rindler, W.: *Spinors and Space-Time: Volume 1 y 2, Two-Spinor Calculus and Relativistic Fields*. Cambridge University Press, 1987. Penrose, R. y Hawking, S.: *Cuestiones cuánticas y cosmológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. Hawking, S. y Penrose, R.: *La naturaleza del espacio y el tiempo*. Barcelona: Debate, 1996.

39. Chopra, D.: “Reality and consciousness: A view from the East: Comment on *Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory*”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 81-82.

no implicaría necesariamente por sí misma la presencia de consciencia, aunque en mi opinión sería un prerrequisito para la consciencia. Ciertamente, éste no es un criterio muy definido, pero es lo mejor que puedo ofrecer<sup>40</sup>.

La mente y el sistema macroscópico se actualizan simultáneamente en el mismo proceso de decoherencia cuántica sin que exista una estructura física clásica previa, de la que ninguno de los dos pudiera derivar. El fenómeno de la mente –por tanto– no puede reducirse o identificarse con ningún sistema natural macroscópico sometido a la física clásica; en este sentido la propuesta de Roger Penrose tampoco supone un naturalismo reduccionista.

Como he afirmado en muchos apartados de este libro, me adhiero a este punto de vista, según el cual es en los fenómenos gravitatorios donde una reducción objetiva domina sobre la evolución de la función de onda. Esta reducción objetiva gravitatoria tendría lugar espontáneamente, y no requiere que un observador consciente forme parte del proceso. En circunstancias normales, habría frecuentes manifestaciones de reducción objetiva que ocurren continuamente, y estas conducirían a que a gran escala emerja un mundo clásico como excelente aproximación. Por consiguiente, no hay necesidad de invocar ningún observador consciente para conseguir la reducción del estado cuántico cuando tiene lugar la medida.

Por otra parte, imagino que el fenómeno de la consciencia –que considero que es un proceso físico *real*, que aparece «ahí fuera» en el mundo físico– hace uso fundamentalmente del proceso de reducción objetiva real. Así, pues, mi posición es básicamente la inversa de las antes mencionadas, en las que de un modo u otro se imagina que la consciencia es responsable del proceso de reducción. *En mi opinión, es un proceso de reducción físicamente real el que es (solo parcialmente) responsable de la propia consciencia* [las cursivas son nuestras]<sup>41</sup>.

Esta explicación de la consciencia parte de una anomalía de la física moderna: la incompatibilidad entre la teoría gravitatoria de Einstein y la física cuántica. En este sentido, Penrose augura una teoría completa de la gravedad que integre la hipotética gravedad cuántica en el conjunto de las demás interacciones físicas. Según Penrose, los avances en esta teoría supondrán valiosísimas aportaciones para la construcción de una teoría general de la consciencia. Porque, según nuestro autor, no hay gravedad cuántica sin consciencia cuántica y viceversa; ello apuntaría a una nueva teoría psico-física, que supere los mencionados materialismos clásicos, desbordando las categorías mente-cerebro tradicionales (interaccionismo,

40. Penrose, R.: *Sombras de la mente*, op. cit., pp. 430-431.

41. Penrose, R.: *El camino a la realidad: Una guía completa a las leyes del universo*. Barcelona: Debate, 2006, p. 1381.

reduccionismo naturalista, fisicalismo, paralelismo psico-físico, epifenomenismo, etc)<sup>42</sup>.

Para nuestro autor una teoría completa de la gravedad requiere explicar científicamente el proceso de reducción objetiva en coherencia con la Segunda Ley de la Termodinámica. De igual manera, dicha teoría no será completa si no ofrece una explicación física del psiquismo consciente. Necesariamente ha de explicar el funcionamiento físico de la conciencia, sin que esto suponga una reducción, un paralelismo o una identificación fisicalista clásica. Según sus autores, el modelo Penrose-Hameroff es una propuesta especulativa sobre el funcionamiento básico de la conciencia<sup>43</sup>. Se trata de un modelo que permitiría explicar mejor el conjunto de rasgos fenomenológicos de la conciencia, sin incurrir en ninguna de las incongruencias de los modelos clásicos sobre la relación mente-cerebro.

En lo que se refiere estrictamente a las implicaciones filosóficas del modelo, es cierto que resulta complejo clasificar su doctrina de la conciencia, según los modelos anteriores de filosofía de la mente. Por un lado, se admite la conciencia como asociada a los cuerpos macroscópicos, pero sin identificarlos, aunque tampoco sin ser dos ámbitos completamente separados. Por otro lado, cabría referirnos a su modelo como un naturalismo opuesto al mecanicismo en su versión computacional, dado que no concibe la conciencia como un programa algorítmico.

Como queda explicado, para Roger Penrose el colapso de la función de onda no es un epifenómeno subjetivo originado por el observador en la toma de medida, en contra de la tradicional “interpretación de Copenhague”<sup>44</sup>. De manera que los cuerpos tridimensionales, macroscópicos y con masa, no son epifenómenos surgidos de la conciencia de un observador<sup>45</sup>. El “colapso de la función de onda” es un hecho físico genuino que surge en unas condiciones objetivas exclusivamente físicas. Pero dadas estas condiciones, junto al ámbito de la gravitación clásica, surge el ámbito fenoménico de la conciencia que registra estos hechos. La conciencia y el colapso resultan si-

42. Cfr. González Quirós, J. L.: *Mente y cerebro*. Madrid: Iberediciones, 1994.

43. Reimers, Jeffrey R.; McKemish, Laura K.; McKenzie, Ross H.; Mark, Alan E.; Hush, Noel S.: “The revised Penrose–Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not scientifically justified: Comment on *Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory*”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp.101-103.

44. Penrose, R.: *El camino a la realidad*, op. cit., pp. 1378-1382.

45. En la tradición neurológica el término “epifenómeno” se aplica para designar la conciencia como reflejo pasivo del contenido material (o ideal) del mundo. Lo emplean los representantes del materialismo científico-natural (Oskar Vogt, Thomas Huxley, Félix Le Dantec) y algunos filósofos idealistas (Eduard Hartmann, Friedrich Nietzsche, Santayana).

multáneos aunque no quepa la posibilidad de identificarlos, de manera que aquella no puede ser reducida a un epifenómeno de esta, ni a la inversa.

Tampoco puede calificarse de epifenomenista el modelo propuesto por Penrose añadiendo la salvedad de que nos encontramos ante un ejemplo de “epifenomenismo anómalo”, un epifenomenismo que no se desenvuelve por la escala de los procesos electro-químicos de la neurofisiología experimental clásica, sino en el nivel mecano-cuántico de la nano-fisiología más reciente, donde primaría más la intervención de la termodinámica que lo endocrino y glandular. Según esta matización, la teoría de la “reducción orquestada objetiva” sería considerada una especie de epifenomenismo, o emergencia, que no se sitúa en las coordenadas tradicionales de los “parámetros macroscópicos” de corte decimonónico al modo de Oskar Vogt (“del mismo modo que el páncreas segrega bilis, el cerebro excreta conciencia”), pero que sin embargo mantiene sus características esenciales. En este sentido, la postura fundamental de Roger Penrose identificaría la mente con un epifenómeno no mecanicista dependiente de la actividad cuántica. Sin embargo, el rechazo explícito por parte del autor de esta posibilidad impide calificar de “epifenomenista” su postura:

Cualquiera que sea el estatus de estas ideas, creo que una teoría física «fundamental» que proclame cualquier tipo de compleción en los niveles más profundos de los fenómenos físicos debe tener también la capacidad de acomodar la mentalidad consciente. Algunas personas tratarían de evitar (o empequeñecer) este problema, argumentando que la consciencia «emerge» simplemente como una especie de «epifenómeno». Por consiguiente, se afirmarían para la emergencia de la consciencia no importa el tipo exacto de física que pueda subyacer en los procesos físicos (no necesariamente biológicos) relevantes. Una postura estándar es la del funcionalismo computacional, según el cual es meramente la actividad computacional (de cierta naturaleza apropiada pero aún no especificada) la que da lugar a la mentalidad consciente. He argumentado con vehemencia contra esta idea, y he sugerido de hecho que la consciencia depende realmente de la teoría de la reducción objetiva (gravitatoria) de la que carecemos. Mis argumentos exigen que esta teoría debe ser una teoría no computacional (i. e. sus acciones caen fuera del ámbito de la simulación por una máquina de Turing). Las ideas teóricas para producir un modelo de reducción objetiva de este tipo están hoy en día en una fase muy preliminar, pero quizá haya aquí algunas claves<sup>46</sup>.

Sin ánimo de desarrollar una tesis opuesta o paralela a la de Penrose y Hameroff, creemos necesario dilucidar los presupuestos de ésta -más allá de las valoraciones de sus propios autores- de una manera filosóficamente significativa. A tenor de las propuestas filosóficas, por lo demás escasas y dispersas, parece que nos encontramos más bien ante una “armonía pre-establecida” entre ambas dimensiones (el “sistema macroscópico” cerebral y la experiencia consciente) donde el agente sincronizador no

46. *Ibidem*, pp. 1382-1383.

sería ya el Dios de la “ontoteología clásica”, como postuló Leibniz, sino el complejo mecanismo cuántico que cabe establecer: la “reducción orquestada objetiva” que acontece en el interior de los microtúbulos.

Como queda dicho, esta teoría de la “reducción orquestada objetiva” (Orch-OR) combina el argumento anti-mecanicista de Penrose-Lucas con la hipótesis de Hameroff sobre el procesamiento cuántico en los microtúbulos. Se propone que cuando los condensados de Fröhlich en el citoesqueleto de los microtúbulos se someten a una reducción objetiva de la función de onda cuántica, su colapso origina la experiencia consciente no computacional conectada con la geometría fundamental del espacio-tiempo, sometida al mismo mecanismo. De este colapso de la función de onda surgirían no sólo los cuerpos masivos tetra-dimensionales, sino la propia decoherencia de las sub-unidades de tubulina y la experiencia consciente de los sistemas macroscópicos de la física clásica. La teoría propone que los microtúbulos influyen tanto como son influidos en la actividad electroquímica de las neuronas y que la mente consciente surge bajo las mismas condiciones que los cuerpos tetra-dimensionales sometidos al espacio-tiempo clásico. Penrose propone que un estado cuántico permanece en superposición hasta que la diferencia en la curvatura del espacio-tiempo alcanza un nivel significativo. Las funciones de onda son físicamente reales, de manera que a nivel bosónico los sistemas micro-físicos pueden existir en más de un estado y lugar al mismo tiempo. Pero una vez se supera el umbral del colapso de la función de onda, sobreviene la decoherencia y el consiguiente origen de los sistemas macroscópicos dotados de masa, como las neuronas, el cerebro o los demás sistemas macroscópicos, que no pueden existir en más de un lugar al mismo tiempo, porque la correspondiente diferencia de energía es muy grande, superior al nivel energético de un gravitón. Pero todos los sistemas macroscópicos, cualquiera que sea su índole, están posibilitados y unificados por el mismo mecanismo del colapso objetivo de la función de onda, que los mantiene en cierta coordinación subyacente.

El modelo Penrose-Hameroff presupone de esta manera cierta “armonía, u orquestación” entre los sistemas macroscópicos, la conformación microtubular y la conciencia, pero estos presupuestos no derivan de una previa doctrina metafísica de tipo dualista sino de la teoría científica que trata de construir puentes de unificación entre la física cuántica y la relatividad general de Einstein. En esta propuesta neuro-cuántica los ámbitos físico y psíquico quedan exentos, incomunicados a nivel macroscópico, pero posibilitados por el mismo mecanismo micro-físico: la reducción orquestada que pre-establece la armonía, u orquestación, entre el mundo macro-físico (cerebral y cósmico) y la conciencia. Esta reducción sería la que hace

posible no sólo la existencia factual de ambas dimensiones sino también el mecanismo que las coordina.

Esta coordinación sería una armonía pre-establecida que, según Penrose, permitiría además dar cuenta de una de las grandes lagunas explicativas del modelo neuro-científico convencional, referido a los factores paratéticos de la neurobiología (conexiones de interacción contigua, tales como ondas electromagnéticas, impulsos nerviosos, reacciones enzimáticas en las neuronas, etc.) y su incapacidad para dar cuenta de la actividad global coherente del SNC. El “modelo holístico” se funda en la física macroscópica y se sostiene en la actividad electroquímica del sistema nervioso, tanto de los estímulos “distales” (respecto a la corteza cerebral) como “proximales” (en relación a la fisiología, macroscópica, de esa corteza), todo lo cual posibilitó el hallazgo de la actividad cerebral en paralelo, uno de sus principales descubrimientos. Aunque el modelo estándar se ha mostrado incapaz de explicar desde sus coordenadas el mecanismo descubierto, el proceso ha quedado al menos apuntado de modo descriptivo en las disyuntivas entre el “procesamiento secuencial y simultáneo” o “serial/paralelo”, así como el resto de cuestiones aglutinadas bajo el rótulo genérico del “binding problem”.

La propuesta neuro-cuántica de Roger Penrose tiene muy presente en su formulación esta limitación explicativa del “modelo holístico”. De hecho la propone como demostración heurística de lo que el modelo macroscópico deja sin resolver, a saber: cómo a partir de la “neurona individual” (Eccles) o la “estructura modular” (Mountcastle) se puede explicar el hecho del procesamiento paralelo de las zonas cerebrales entre las que no hay contigüidad ni interacción electroquímica. Desde un punto neuro-anatómico, las regiones especializadas del SNC se determinan por contacto, es decir, el “locacionismo” implica siempre cierto “conexionismo”, pero esto deja en suspenso el enigma fisiológico de la perfecta coordinación del procesamiento en paralelo, donde los bloques del neo-córtex actúan al unísono sin contacto local, como evidencia la conectómica del mapeo cerebral. Efectivamente, ciertas zonas o regiones cerebrales espacialmente desconectadas entre sí, *partes extra partes*, actúan perfectamente sincronizadas, dándose a su vez una experiencia consciente, sin embargo, unitaria. «Es posible que pudiera existir alguna relación entre esta “unicidad” de la consciencia y el paralelismo cuántico. Recuérdese que, según la teoría cuántica, está permitido que coexistan en una superposición opciones diferentes en el nivel cuántico. Por lo tanto, un estado cuántico simple podría consistir en principio en un gran número de actividades diferentes, todas ellas ocurriendo simultáneamente»<sup>47</sup>.

Para Penrose una vía heurística de explicación sería el “entrelazamiento cuántico” y la paradoja EPR, implicada en los experimentos de

47. Penrose, R.: *La nueva mente...*, op. cit., p. 356.

Aspect, de manera que el modelo microfísico completaría el modelo macroscópico estándar en este punto: “En nuestros propios cerebros existe una enorme organización, y puesto que la conciencia parece ser una característica muy global de nuestro pensamiento, parece que debemos buscar algún tipo de coherencia en una escala mucho mayor que el nivel de los simples microtúbulos o incluso los simples citoesqueletos. Debe haber enmarañamientos cuánticos significativos entre los estados en los citoesqueletos separados de gran número de neuronas diferentes, de modo que grandes áreas del cerebro estarían implicadas en algún tipo de estado cuántico colectivo”<sup>48</sup>. Cada parte especializada estaría conectada con otras a través del mecanismo del entrelazamiento cuántico implicado en el ámbito de la “reducción objetiva orquestada”. Sería una acción recíproca o de comunidad sin contacto local, precisamente porque primarían las leyes EPR fundadas de modo objetivo tras las experiencias de Alain Aspect.

Con su experimento, Aspect confirmó la no localidad del universo en el ámbito de las partículas subatómicas, las cuales parecen interactuar a través de conexiones no locales. En su experimento dos fotones emitidos al mismo tiempo deben considerarse como un único estado cuántico, como una realidad enunciada por una única función de onda. Einstein y sus colegas Podolski y Rosen se negaban a aceptar la correlación a distancia no local entre partículas. Pensaban que debían existir variables ocultas (todavía no observadas) que distinguirían estos sistemas aparentemente idénticos (paradoja EPR). El experimento de Aspect bloqueó la mencionada paradoja a favor de la mecánica cuántica. El entrelazamiento se manifiesta entonces como un fenómeno cuántico, sin equivalente clásico, en el cual los estados cuánticos de dos o más objetos se deben describir mediante un estado único que involucra a todos los objetos del sistema, aún cuando los objetos estén separados espacialmente. Esas fuertes correlaciones hacen que las medidas realizadas sobre un sistema parezcan estar influyendo simultáneamente a otros sistemas que están enlazados con él, y sugieren que alguna influencia se tendría que estar propagando instantáneamente entre los sistemas, a pesar de la separación entre ellos.

La psicofísica decimonónica formuló la tesis del “paralelismo psico-físico” para escapar de las implicaciones onto-teológicas de la “armonía preestablecida”, pero asumió la tesis de Leibniz como punto de partida porque evitaba los nexos causales mejor que las doctrinas dualistas

48. Vid. Penrose, R.: *Las sombras de la mente: hacia una comprensión científica de la conciencia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1996, p. 430. *Ibidem*, *El camino a la realidad: Una guía completa a las leyes del universo*. Barcelona: Debate, 2006, pp. 1382. Marshall I.N.: “Consciousness and Bose-Einstein Condensates”, en *New Ideas in Psychology*, 7, 1989, pp. 73-83. Zohar, D.: *The Quantum Self: Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics*. New York: William Morrow and Company, 1990, pp. 215-230.

alternativas, tales como el interaccionismo cartesiano o el ocasionalismo de Malebranche. Conseguida de esta manera mantener la separación neta de lo mental respecto de lo físico, evitando cualquier vínculo causal metafísico, sin introducir por ello factores ajenos al campo estrictamente científico-positivo. La teoría de la “reducción objetiva orquestada” permite recuperar una “armonía preestablecida” formulada a un nivel estrictamente físico, a través de la teoría de la gravedad cuántica. Según la interpretación de Penrose y Hameroff esta “reducción objetiva orquestada” (Orch-OR) sería responsable de la existencia de la mente y los sistemas macro-físicos, incluido el cerebro, pero también de su conexión pues los elementos del complejo permanecerían vinculados por mecanismos de causalidad no local, implícitos en los procesos de entrelazamiento y superposición de la onda cuántica.

## Referencias bibliográficas

Beck, F., Eccles John C.: “Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness”, en *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 89, 23, 1992, pp. 11357-11361.

Beck, F., Eccles John C.: “Quantum processes in the brain: A scientific basis of consciousness” en *Cognitive Studies: Bulletin of the Japanese Cognitive Science Society* 5, 2, 1998, pp. 95-109.

Beck, F.: “Synaptic Quantum Tunnelling”, en *Brain Activity*, 6, 2, 2008, pp. 140-151.

Binmöller, F. J. y Müller, C. M.: “Postnatal development of dye-coupling among astrocytes in rat visual cortex”, en *Glia* 6, 2, 1992, pp. 127-137.

Chopra, D.: “Reality and consciousness: A view from the East: Comment on Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 81-82.

Christof, K., Hepp, K.: “Quantum mechanics in the brain”, en *Nature* 440, 7084, 2006, pp. 611-12.

De Zeeuw, C.I., Hertzberg, E.L., Mugnaini, E., “The dendritic lamellar body: A new neuronal organelle putatively associated with dendrodendritic gap junctions”, en *Journal of Neuroscience* 15, 2, 1995, pp. 1587-1604.

Del Giudice E., Doglia S., Milani M., Vitiello G.: “Electromagnetic field and spontaneous symmetry breaking in biological matter”, en *Nucl. Phys. B* 275, 1986, pp. 185-199.

Del Giudice E, Preparata G, Vitiello G.: “Water as a free electric dipole laser”, en *Physical Review Letters* 61, 1988, pp. 1085-1088.

Deutsch, D.: “Quantum theory, the Church-Turing principle and

the universal quantum computer”, en *Proceedings of the Royal Society of London, Series A, Mathematical and Physical Sciences* 400, 1818, 1985, pp. 97-117.

Eccles, John C.: *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. NY: Taylor & Francis, 1991.

Eccles, John C.: *How the Self Controls its Brain*. Berlin: Springer-Verlag, 1994.

Fröhlich, H.: “Long Range Coherence and Energy Storage in Biological Systems”, en *International Journal of Quantum Chemistry*, 2, 1968, pp. 641-649.

Fröhlich, H. y Kremer, F.: *Coherent Excitations in Biological Systems*. Springer-Verlag, 1983.

Fröhlich, H. (ed.): *Biological Coherence and Response to External Stimuli*. Springer-Verlag, 1988.

Georgiev, D.D.: “Falsifications of Hameroff–Penrose Orch OR model of consciousness and novel avenues for development of quantum mind theory”, en *NeuroQuantology* 5, 1, 2009, pp. 145-174.

Ghosh, S.; Sahu, S. y Bandyopadhyay, A.: “Evidence of massive global synchronization and the consciousness: Comment on Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 83-84.

González Quirós, J. L.: *Mente y cerebro*. Madrid: Iberediciones, 1994.

Hagan, S., Hameroff, S. y Tuszyński, J.: “Quantum Computation in Brain Microtubules? Decoherence and Biological Feasibility”, en *Physical Review*, E 65, 2002, pp. 1-10.

Hameroff, S. y Kaszniak, S. y Scott, A. (eds.): *Toward a Science of Consciousness*. MIT Press, 1996.

Hameroff, S. y Penrose, R.: “Reply to criticism of the ‘Orch OR qubit’-‘Orchestrated objective reduction’ is scientifically justified”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 104-112.

Hameroff, S. y Roger Penrose, R.: “Reply to seven commentaries on ‘Consciousness in the universe: Review of the ‘Orch OR’ theory’”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp. 94-100.

Hameroff, S., “Consciousness, Microtubules, & ‘Orch OR’. A ‘Space-time Odyssey’”, en *Journal of Consciousness Studies*, 21, No. 3–4, 2014.

Hameroff, S.: “Consciousness, Neurobiology and Quantum Mechanics”, en Tuszyński, J. (ed.) *The Emerging Physics of Consciousness*. NY: Springer, 2006. pp. 193-253.

Hameroff, S. y Watt, RC.: “Information processing in microtubules”, en *Journal of Theoretical Biology* 98, 1982, pp. 549-561.

Hameroff, S.: “Quantum mathematical cognition requires quantum brain biology: the ‘Orch OR’ theory”, en *Behav Brain Sci.*, 36, 3, 2013, pp. 287-90.

Hameroff, S.: “Quantum walks in brain microtubules-a biomolecular basis for quantum cognition?”, en *Top Cogn Sci.*, 6, 1, 2014, pp. 91-97.

Hameroff, S.; Craddock TJ, Tuszyński JA.: “Quantum effects in the understanding of consciousness”, en *J Integr Neurosci.*, 13, 2, 2014, pp. 229-52.

Hawking, S. y Penrose, R.: *La naturaleza del espacio y el tiempo*. Barcelona: Debate, 1996.

Hepp, K., Coherence and decoherence in the brain”, en *Journal of Mathematical Physics*, Vol. 53, 9, 2012, pp. 095222-5.

Jibu M., Yasue K.: *Quantum Brain Dynamics and Consciousness: An Introduction*. Amsterdam: John Benjamins, 1995.

Jibu M., Yasue K.: “What is mind? Quantum field theory of evanescent photons in brain as quantum theory of consciousness”, en *Informatica* 21, 1997, pp. 471-490.

Kikkawa, M., Ishikawa, T., Nakata, T., Wakabayashi, T., Hirokawa, N. “Direct visualization of the microtubule lattice seam both in vitro and in vivo”, en *Journal of Cell Biology* 127, 6, 1994, pp. 1965-1971.

Kikkawa, M., Metlagel, Z., “A molecular “zipper” for microtubules”, en *Cell* 127, 7, 2006, pp. 1302-1304.

Lockwood, M.: *Mind, Brain, and the Quantum: The Compound “I”*. Oxford: Blackwell, 1989.

Marshall I.N.: “Consciousness and Bose-Einstein Condensates”, en *New Ideas in Psychology*, 7, 1989, pp. 73-83.

McFadden J.: “The Conscious Electromagnetic Information (Cemi) Field Theory: The Hard Problem Made Easy?”, en *Journal of Consciousness Studies* 9, 8, 2002, pp. 45-60.

McFadden, J.: “Synchronous Firing and Its Influence on the Brain’s Electromagnetic Field: Evidence for an Electromagnetic Field Theory of Consciousness”, en *Journal of Consciousness Studies* 9, 4, 2002, pp. 23-50.

McFadden, J.: “The CEMI Field Theory: Gestalt information and the meaning of meaning”, en *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 20, n. 3-4, 2013, pp. 152-182.

McFadden, J.: “The CEMI Field Theory: Seven Clues to the Nature of Consciousness”, en Jack A. Tuszyński (ed.): *The Emerging Physics of Consciousness*. Berlin: Springer, 2012, pp. 385-404.

McKemmish, L.K., Reimers, J.R., McKenzie, R.H., Mark, A.E., and Hush, N.S.: “Penrose–Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not biologically feasible”, en *Physical Review E* 80, 2, 2009, 021912-021916.

Pascual-Leone, J.: “A mathematical model for the transition rule in Piaget’s developmental stages”, en *Acta Psychologica*, 32, 1970, pp. 301-345.

Penrose, R. y Hawking, S.: *Cuestiones cuánticas y cosmológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Penrose, R.: “On Gravity’s role in Quantum State Reduction”, en *General Relativity and Gravitation* 28, 1996, 581-600.

Penrose, R.: “Quantum computation, entanglement and state reduction”, en *Phil. Trans. R. Soc. Lond.*, A 356, 1743, 1998, pp. 1927-1939.

Penrose, R.: “On the Gravitization of Quantum Mechanics 1: Quantum State Reduction”, en *Foundations of Physics* 44, 2014, pp. 557-575.

Penrose, R. y Rindler, W.: *Spinors and Space-Time: Volume 1 y 2, Two-Spinor Calculus and Relativistic Fields*. Cambridge University Press, 1987.

Penrose, R.: *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Mondadori, 1991.

Penrose, R.: *Las sombras de la mente: hacia una comprensión científica de la consciencia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1996.

Penrose, R.; Shimony, A.; Cartwright, N., Hawking, S.; Longair, M.: *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Madrid: Akal, 2006.

Penrose, R.: *El camino a la realidad: Una guía completa a las leyes del universo*. Barcelona: Debate, 2006.

Penrose, R.: *Los ciclos del tiempo*. Barcelona: Debate, 2010.

Pribram, K.: *Brain and perception: holonomy and structure in figural processing*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

Reimers, Jeffrey R.; McKemmish, Laura K.; McKenzie, Ross H.;

Mark, Alan E.; Hush, Noel S.: “Weak, strong, and coherent regimes of Fröhlich condensation and their applications to terahertz medicine and quantum consciousness”, en *PNAS* 106, 11, 2009, pp. 4219-4224.

Reimers, Jeffrey R.; McKemmish, Laura K.; McKenzie, Ross H.; Mark, Alan E.; Hush, Noel S.: “The revised Penrose–Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not scientifically justified: Comment on Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 1, 2014, pp.101-103.

Ricciardi LM., Umezawa H.: “Brain and physics of many-body problems”, en *Kybernetik* 4, 1967, pp. 44–48.

Stapp, H.: *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. NY: Springer, 2011.

Tegmark, M.: “The importance of quantum decoherence in brain processes”, en *Quantum Physics*, Vol. 61, n° 4, 2000, pp. 4194-4206.

Weiss V., Weiss H.: “The golden mean as clock cycle of brain waves”, en *Chaos, Solitons and Fractals*, 18, 2003, pp. 643-652.

Zeki, S.: *Una visión del cerebro*. Barcelona: Ariel, 1995, pp. 25-297.

Zohar, D.: *The Quantum Self: Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics*. New York: William Morrow and Company, 1990.



## WILLIAM OF OCKHAM Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO INTROSPECTIVO DEL CONTENIDO DE NUESTRAS INTUICIONES EN SUS PRIMEROS ESCRITOS

WILLIAM OF OCKHAM ON THE PROBLEM REGARDING THE INTROSPECTIVE COGNITION OF OUR INTUITION'S CONTENT IN HIS FIRST WRITINGS

Lydia Deni Gamboa<sup>1</sup>

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 11-11-2015

Aceptado: 9-2-2016

---

**Resumen:** En la filosofía de la mente contemporánea, la idea de que tenemos un acceso epistémico privilegiado a nuestros propios estados mentales ha sido considerada incompatible con el externalismo de los contenidos mentales. William of Ockham, en el siglo XIV, también parece haber observado que no podemos tener un acceso epistémico privilegiado al contenido de nuestros estados mentales – particularmente, de nuestras intuiciones, si tal contenido depende de algún factor externo y no sólo de nuestros estados internos. En este artículo me propongo mostrar que, en sus primeros escritos, la solución de Ockham al problema del conocimiento introspectivo de los contenidos de nuestras intuiciones consistió en la distinción entre la introspección directa de nuestros estados mentales y la introspección indirecta de su contenido.

**Palabras clave:** William of Ockham, conocimiento introspectivo, actos reflexivos, externalismo de los contenidos mentales.

**Abstract:** In contemporary philosophy of mind, the idea that we have privileged epistemic access to our mental states has been considered incompatible with mental content externalism. William of Ockham, in the XIV Century, also seemed to observe that we cannot have privileged epistemic access to the content of some of our mental states – particularly, of our intuitions, if that content depends on some external factors and not just on our internal states. In this article, I argue that, in his first writings, Ockham's solution to the problem of

1. Posdoctorante en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado recientemente “¿Cómo podemos tener percepciones más o menos claras de un objeto? William of Ockham y Walter Chatton sobre la mayor o menor perfección de los actos mentales,” *Tópicos*, nº. 49 (2015): 9-26. Correo electrónico: denigalo@gmail.com.

the introspective cognition of the content of our intuitions consists of the distinction between the direct introspection of a mental state and the indirect introspection of its content.

**Kew words:** William of Ockham, introspection, reflexive acts, self-knowledge, externalism of content.

## Introducción

En al ámbito de la filosofía de la mente contemporánea el tema del conocimiento del contenido de nuestros estados mentales ha sido debatido desde una perspectiva que involucra al menos dos tesis filosóficas: aquella según la cual tenemos un acceso epistémico privilegiado a nuestra propia mente,<sup>2</sup> y aquella otra según la cual el contenido de muchos de nuestros eventos mentales no depende de los estados internos del agente, sino de factores externos tales como el contexto físico, las prácticas de una cierta comunidad lingüística o un cierto contexto histórico.<sup>3</sup> La tesis externalista de los contenidos mentales se inspira en al menos uno de los experimentos mentales propuestos por Hilary Putnam en *El significado de 'significado'*.<sup>4</sup> Este famoso experimento conocido como “La tierra gemela” (Twin Earth) propone imaginar que en 1750 había un planeta muy parecido a nuestra tierra excepto porque en lugar de agua (H<sub>2</sub>O) en él se encontraba otro líquido parecido al agua pero compuesto de otros elementos (XYZ). Las propiedades del agua XYZ son iguales a las propiedades del agua H<sub>2</sub>O: es líquida, incolora y se encuentra en ríos y mares. En 1750 –continúa el experimento– para cualquier persona en la tierra o en la tierra gemela era imposible distinguir entre el agua H<sub>2</sub>O y el agua XYZ. No obstante, una persona al usar el término “agua” en la tierra estaría haciendo referencia al agua H<sub>2</sub>O y no al agua XYZ. Por lo tanto, si acaso esta persona apuntara a una muestra de agua XYZ y dijera “esto es agua”, diría algo falso.

2. Sobre el problema de la introspección vea por ejemplo, Anthony Hatzimoysis, *Self-Knowledge*; Brie Gertler, «Self-Knowledge».

3. Este externalismo debe distinguirse del externalismo epistemológico y del externalismo semántico o lingüístico. El segundo trata de responder a la siguiente pregunta: ¿Qué determina el significado de un término? La solución a esta pregunta según esta perspectiva dice que el significado de un término no sólo depende de los estados internos del agente, sino de ciertos factores externos. El externalismo epistemológico trata de resolver, en cambio, la siguiente pregunta: ¿Qué determina aquello que un agente cree o conoce? La solución a esta pregunta según la perspectiva externalista epistemológica dice que aquello que un agente cree o conoce no depende solamente de los estados internos del agente, sino de ciertos factores externos. Una buena introducción a las teorías externalistas del contenido mental es ofrecida por Laurence Bonjour, «Externalism / Internalism», 364-368; Sanford Goldberg, *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*; Joe Lau y Max Deutsch, «Externalism About Mental Content».

4. Hilary Putnam, *El significado de "significado"*.

Lo mismo podría decirse de alguien que estuviera en la tierra gemela en 1750, pues al utilizar el concepto “agua” haría referencia al agua XYZ y, por lo tanto, al decir “esto es agua” señalando una muestra de agua H<sub>2</sub>O, diría algo falso. Podemos imaginar, pues, que aquello que determina el significado y la referencia de un término – “agua” por ejemplo – no es alguna idea asociada con este término o algún aspecto físico interno mental, sino el contexto físico e histórico, un factor externo.

Este argumento de la tierra gemela ha sido utilizado no sólo para exponer el externalismo semántico, sino también para presentar el externalismo de los contenidos mentales. En efecto, podemos imaginar que en 1750, una persona que viviera en la tierra podría creer sinceramente que (1) “El agua sacia la sed”, una proposición verdadera si y sólo si el agua H<sub>2</sub>O sacia la sed. Una persona que viviera en la tierra gemela y que nunca hubiera tenido contacto con el agua (H<sub>2</sub>O) y que nunca hubiera escuchado hablar de ella podría creer también que (2) “El agua sacia la sed” expresando con esto que el agua XYZ sacia la sed, es decir, podría tener una creencia idéntica a (1) pero bajo condiciones de verdad distintas. En suma, una persona en la tierra y otra persona en la tierra gemela en 1750 podrían tener diferentes creencias aunque éstas sean intrínsecamente idénticas.<sup>5</sup>

Ahora bien, en filosofía contemporánea se han propuesto varias teorías para explicar cómo podemos conocer nuestra mente, en particular, para esclarecer cómo podemos conocer nuestros estados mentales, por ejemplo, cómo podemos conocer nuestras percepciones o actitudes proposicionales y sus contenidos.<sup>6</sup> A partir de esta investigación han surgido múltiples ideas y discusiones sobre temas muy puntuales, por ejemplo, sobre la infalibilidad de nuestras creencias respecto de nuestros estados mentales y sus contenidos o sobre la peculiaridad del método de conocimiento de nuestros estados mentales y sus contenidos.<sup>7</sup> Este segundo tema es relevante para nosotros. En efecto, en la literatura contemporánea sobre filosofía de la mente podemos encontrar que muchos coinciden en que el conocimiento de nuestros estados mentales y sus contenidos resulta de un método diferente respecto del método que utilizamos para conocer el mundo externo, los objetos materiales o sensibles. Este peculiar método de conocimiento supone, según un gran consenso, que tenemos un acceso epistémico

5. Lau y Deutsch, «Externalism About Mental Content», 4-5.

6. Una actitud proposicional es aquella que un agente tiene en relación con una proposición. Atribuimos a un sujeto estas actitudes con ayuda de la expresión ‘que’: S cree que p; S sabe que P o S opina que p. Vea por ejemplo Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, cap. 1.

7. Vea por ejemplo, Robert J. Howell, “Self-Knowledge and Self-Reference”; Åsa Maria Wikforss, “Self-Knowledge and Knowledge of Content”; Jordi Fernández, “Self-Deception and Self-Knowledge”; Mathieu Doucet, “Can We Be Self-Deceived about What We Believe? Self-Knowledge, Self-Deception, and Rational Agency”; Hatzimoyssis, *Self-Knowledge*.

privilegiado a muchos de nuestros estados mentales y sus contenidos. Lo privilegiado de este acceso radica en que muchos de nuestros estados mentales y sus contenidos son sólo epistémicamente accesibles para cada uno de nosotros y no para alguien más. Otros eventos contingentes empíricamente accesibles de nuestro alrededor son, en contraste, epistémicamente accesibles para nosotros y pueden serlo también para alguien más.<sup>8</sup>

En un artículo publicado en 1997, Keith Butler presentó un resumen de los argumentos hasta entonces expuestos para establecer que existe un conflicto entre el externalismo con respecto a los contenidos y el conocimiento introspectivo de los contenidos de nuestros estados mentales. El principal argumento señala que «...si el contenido de nuestros pensamientos dependiera para su identidad en hechos acerca del contexto físico y social, tal como lo sostiene el externalismo, entonces, cualquier conocimiento de estos contenidos requeriría el conocimiento del contexto del cual depende.»<sup>9</sup> Si desde una cierta perspectiva externalista, los contenidos de por ejemplo, nuestras creencias, dependieran de nuestra interacción causal con el mundo, entonces, cada uno de nosotros no tendría un acceso epistémico privilegiado a tales contenidos mentales, pues cada uno de nosotros no podría saber, sin evidencia externa, cuáles son las condiciones de verdad de una creencia tal como, por ejemplo, (1) “El agua sacia la sed”, es decir, si no investigáramos nuestro contexto físico no podríamos saber si nuestra creencia expresa algo respecto del agua H<sub>2</sub>O o del agua XYZ, sea porque vivimos en una tierra gemela o hemos estado sólo interactuando con muestras de agua XYZ.<sup>10</sup> El externalismo de los contenidos mentales mina la idea según la cual el acceso epistémico a los contenidos de nuestros estados mentales es privilegiado.

Al menos dos soluciones generales se han propuesto para resolver el conflicto entre el externalismo de los contenidos mentales y el acceso epistémico privilegiado a nuestros estados mentales y sus contenidos. Por una parte, se ha propuesto una revisión profunda de este externalismo y, por otra, se ha negado un tal acceso epistémico privilegiado o bien la inmediatez de tal acceso.<sup>11</sup> En este artículo quisiera mostrar que William of Ockham optó, en sus primeros escritos, por esta segunda solución. Como veremos, Ockham defendió, por una parte, la idea según la cual el contenido mental de lo que un agente piensa no depende solamente de sus estados internos,

8. Ram Neta, «The Nature and Reach of Privileged Access».

9. Keith Butler, “Externalism, Internalism, and Knowledge of Content”, 773-774.

10. El contenido de una actitud proposicional es la proposición respecto de la cual un agente tiene una actitud. Kim, *Philosophy of Mind*, 13.

11. Anthony Hatzimoyisis, «Introduction», 4.

sino de ciertos factores externos,<sup>12</sup> por otra parte, Ockham defendió la idea según la cual tenemos un acceso epistémico privilegiado directo o inmediato de nuestros estados mentales pero indirecto o mediato respecto de sus contenidos.<sup>13</sup> De este modo, según nuestra hipótesis, la teoría de Ockham sobre el conocimiento introspectivo de algunos de nuestros estados mentales y sus contenidos coincide con una lectura externalista de su filosofía de la mente.

Para entender los argumentos con base en los cuales se ha atribuido a Ockham una teoría externalista de los contenidos, en la primera sección de este artículo primero explicaremos qué son las aprehensiones intuitivas. En la segunda sección veremos que Ockham propuso una teoría sobre la introspección según la cual podemos conocer nuestros estados mentales y sus contenidos. En esta sección explicaremos que un acto reflexivo es aquel conocimiento intuitivo o abstractivo dirigido a un acto recto, es decir, a un acto no-reflexivo. Después veremos que, según Ockham, el acceso epistémico al contenido proposicional de ciertos estados mentales es requerido para conocer el contenido de nuestras intuiciones. Finalmente, veremos que en los primeros escritos de Ockham una proposición es una entidad ficticia (*fictum*), lo cual hace difícil entender cómo podemos conocerla en virtud de un acto reflexivo. En la tercera sección explicaremos cómo, según Ockham, podemos conocer una proposición o entidad ficticia en virtud de un acto reflexivo. En esta última sección terminaremos por descubrir el mecanismo por el cual podemos conocer el contenido proposicional de ciertos estados mentales y el contenido de nuestras intuiciones, según Ockham en sus primeros escritos.

## 1

Ockham a veces llama a las “aprehensiones intuitivas” (*aprehensiones intuitivae*), “conocimientos intuitivos” (*notitiae intuitivae*) o “visiones” (*visiones*).<sup>14</sup> Ockham caracterizó las aprehensiones intuitivas o intuiciones –para abreviar– como aquellos actos cognitivos en virtud de los cuales una persona es capaz de conocer de manera genuina que alguna

12. Tomaremos la investigación reciente hecha por Claude Panaccio sobre externalismo en Ockham: Claude Panaccio, «Ockham's Externalism», 166.

13. Para Ockham, es posible que los ángeles observen nuestros pensamientos, así para él, el acceso epistémico privilegiado respecto de nuestros estados mentales no es absoluto. Aquí, cuando hablamos de acceso epistémico privilegiado lo hacemos entonces considerando solamente otros agentes humanos.

14. De acuerdo con la antropología filosófica de Ockham, todo humano tiene dos almas: una sensitiva y otra intelectual. Cada una de éstas es capaz de tener actos intuitivos, unos sensitivos y otros intelectivos. Aquí nos vamos a concentrar en el análisis del conocimiento introspectivo del contenido de las aprehensiones intuitivas intelectivas. Una breve introducción a este tema es ofrecida por Claude Panaccio, «Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism».

cosa existe o no.<sup>15</sup> En otras palabras, en virtud de una intuición un agente es capaz de asentir a una proposición contingente, verdadera y justificada. Por ejemplo, a través de la intuición de un árbol, un agente es capaz de formular una proposición contingente tal como “Este árbol existe” e inmediatamente saber de modo evidente que este árbol existe en el presente.

Podemos ampliar la descripción de las aprehensiones intuitivas comparándolas con un tipo de aprehensiones abstractivas –llamémoslas A1. Según Ockham, algunas aprehensiones abstractivas A1 son actos cognitivos en virtud de los cuales no podemos conocer de manera genuina si una cosa existe o no en el presente.<sup>16</sup> Según Ockham, en virtud de cualquier aprehensión intuitiva o abstractiva A1 podemos conocer las mismas cosas. La diferencia entre estos dos tipos específicos de actos radica en que a través de aprehensiones intuitivas podemos formular y asentir a proposiciones contingentes verdaderas sobre la existencia o ausencia de alguna cosa, mientras que a través de aprehensiones abstractivas A1 no podemos formular y asentir a tal tipo de proposiciones. A través de una aprehensión intuitiva, por ejemplo, podemos formular una proposición como “Este árbol existe” e inmediatamente asentir a esta proposición. A través de una aprehensión abstractiva A1 podemos formular una proposición como “Un árbol existía” e inmediatamente asentir a esta proposición. Ambos asentimientos podrían ser evidentes, es decir, ambos asentimientos podrían constituir conocimiento genuino, pues ambos estarían dirigidos a proposiciones mentales verdaderas y justificadas.<sup>17</sup> Sin embargo, una aprehensión intuitiva causa, de modo característico, asentimientos evidentes a proposiciones verdaderas contingentes.

Ahora bien, en la medida en que a través de una aprehensión intuitiva dirigida a un árbol podemos formular una proposición que expresa la existencia de este árbol podemos estimar que en virtud de tal aprehensión hacemos referencia, en un contexto proposicional, a tal árbol o que tal aprehensión es la representación que hace posible que una proposición tal como “Este árbol existe” exprese la existencia presente del árbol que

15. ‘...notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae.’ *Prologus Ordinatio* Q. 1; OTh 1: 31.9-13.

16. ‘Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente quod existit, nec de non existente quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam.’ *Prologus Ordinatio* Q. 1; OTh 1: 32.4-9.

17. Sobre este tema vea, por ejemplo, Ernesto Perini-Santos, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, cap. 2; Claude Panaccio y David Piché, «Ockham’s Reliabilism and the Intuition of Non-Existents», 97-118.

percibimos visualmente.<sup>18</sup> El objeto representado o el contenido de esta aprehensión intuitiva sería el árbol percibido, mientras que el contenido del acto por el cual formulamos una proposición es la proposición misma. Una proposición, como veremos más adelante, es formulada por una aprehensión compleja. Una aprehensión intuitiva no es un acto por el cual el intelecto formula una proposición –una aprehensión compleja– ni tampoco un acto de asentimiento.<sup>19</sup> Una intuición es, en breve, una representación o aprehensión no compleja en virtud de la cual asentimos a proposiciones contingentes verdaderas.

Ahora bien, con esta descripción de una intuición en mente, es preciso preguntar lo siguiente: ¿Es acaso una característica intrínseca de una intuición lo que determina su contenido? Ockham establece una respuesta negativa a esta pregunta desde sus primeros escritos.<sup>20</sup> Esta respuesta es presentada a través de un ejercicio mental en el cual Ockham propone suponer que un ángel podría ver lo que S tiene en mente en el momento en que S está aprehendiendo un árbol a través de un conocimiento intuitivo. En este caso ¿el ángel podría saber cuál es el objeto o el contenido de tal conocimiento intuitivo a partir del simple escrutinio de esta aprehensión? La respuesta es la siguiente: si dos árboles estuvieran igualmente cercanos a S, entonces el ángel no podría saber cuál de los dos árboles está siendo percibido por S al observar la aprehensión intuitiva que se encuentra presente en S, sobre todo cuando aquellos dos árboles son similares. Según Ockham, para saber cuál es el contenido de la percepción visual de

18. En sus primeros escritos, Ockham trata de las representaciones entendidas como huellas (*vestigia*) o imágenes (*imagines*). En tanto que representaciones, las huellas y las imágenes (1) se distinguen de aquello que representan, (2) conducen a un conocimiento de aquello que representan: a un conocimiento universal o a una rememoración de algo habitualmente conocido y (3) no representan a un individuo más que a otro similar. Además, una huella, a diferencia de una imagen, puede ser dejada por otra cosa diferente de aquello que representa y así puede conducir a un conocimiento rememorativo o a un conocimiento complejo de alguna verdad contingente respecto de lo conocido. De acuerdo con esta descripción una intuición es como una huella, una representación que es capaz de conducir al conocimiento de un universal o, a diferencia de una imagen, a un conocimiento complejo de una verdad contingente respecto de lo que representa. Vea *Ordinatio* Dist. 3, Q. 9, OTh 2: 544.1-549.2. Claude Panaccio y Philotheus Boehner explican esta descripción hecha por Ockham en sus primeros escritos en: Claude Panaccio, *Ockham on Concepts*, 45-47; Philotheus Boehner, «Ockham's Theory of Signification», 202-209.

19. Ockham defendió la idea según la cual nuestros pensamientos pueden ser expresados en un lenguaje mental, universal, previo a toda convención. La estructura de nuestros pensamientos es lingüística y, de este modo, podemos encontrar sujetos mentales, predicados mentales y, en consecuencia, proposiciones mentales. Sobre este tema vea, por ejemplo, Calvin Normore, «Ockham on Mental Language»; Claude Panaccio, «From Mental Word to Mental Language»; Russell L. Friedman, «Mental Propositions before Mental Language».

20. Panaccio, «Ockham's Externalism», 173-174. Las evidencias textuales que aquí exponemos para mostrar que Ockham parece sostener una teoría externalista de los contenidos, las hemos obtenido de la lectura que ha hecho al respecto Claude Panaccio en su artículo más reciente aquí citado.

S, el ángel debería saber cuál de aquellos dos árboles está *causando* tal percepción.<sup>21</sup> Entonces, el aspecto interno de la percepción de S no es en sí mismo y únicamente suficiente para determinar cuál es el contenido de tal percepción. Lo que es únicamente suficiente para esto es la causalidad.

En otra sección de la *Reportatio* II, Ockham también señala que una intelección –por ejemplo, una aprehensión intuitiva– dirigida o correspondiente a un objeto es similar a su objeto y a otras cosas parecidas a este objeto. Sin embargo, según Ockham, la similitud de tal intelección no es la razón precisa por la cual esta intelección corresponde a un objeto y no a otro.<sup>22</sup> La razón por la cual una intelección corresponde a un objeto y no a otro es que, tal como lo expresa Ockham, todo efecto que puede ser producido es tal que por su propia naturaleza es producido por una causa eficiente y no por otra.<sup>23</sup> En otras palabras, el que una cierta intelección sea causada por una cosa y no por otra es la razón única y suficiente de que tal intelección represente una cosa y no otra. Ockham, otorga claramente sólo a la causalidad la determinación del contenido de una intelección. En condiciones normales, una aprehensión intuitiva es eficientemente causada por una cosa presente –por ejemplo, por un árbol– de ahí que en virtud de una aprehensión de esta especie el intelecto sea capaz de formular una proposición contingente tal como “Este árbol existe” o “Este árbol es un arce”. Una aprehensión intuitiva representa el objeto que la causó en condiciones normales.

El conflicto entre, por una parte, el externalismo con respecto a los contenidos y, por otra, el conocimiento introspectivo de los contenidos de nuestros estados mentales lo hallamos, como veremos, en la filosofía de Ockham. Según él es imposible determinar el contenido de una aprehensión intuitiva a partir del simple escrutinio de esta aprehensión y, según él también, podemos conocer de manera introspectiva el contenido de nuestros estados mentales. ¿Cómo resuelve Ockham este conflicto? En sus primeros escritos, Ockham propone entender que podemos conocer un estado mental –en particular, una aprehensión intuitiva o percepción visual– de

21. ‘...etsi angelus videat cognitionem alicuius singularis intuitive, et illud etiam singulare intuitive – ponamus– non tamen videt quod ista est huius singularis. Quia si sint duo singularia aeque approximata intellectui quorum utrum que angelus videt, non plus scit quod haec cognitio est ab isto obiecto quam ab illo, maxime si sint similia. Et etiam si tantum esset unum singulare approximatum intellectui, adhuc non posset evidenter scire quod ista cognitio est huius singularis...’ *Reportatio* II, Q. 16; OTh 5: 378.17-379.4.

22. ‘...intellectio est similitudo obiecti... Et ideo similitudo non est causa praecisa quare intelligit unum et non aliud.’ *Reportatio* II, Q. 12-13; OTh 5: 287.17-19.

23. ‘...licet intellectus assimiletur omnibus individuis aequaliter per casum positum, tamen potest unum determinate cognoscere et non aliud. Sed hoc non est propter assimilationem, sed causa est quia omnis effectus naturaliter producibilis ex natura sua determinat sibi quod producatur ab una causa efficiente et non ab alia, sicut determinat sibi quod producatur in una materia et non in alia.’ *Reportatio* II, Q. 12-13; OTh 5: 288.5-11.

manera directa, aunque el contenido de una tal aprehensión sólo es accesible de manera indirecta, pues el conocimiento de tal contenido requiere del conocimiento de otro estado mental – i.e. del conocimiento de una aprehensión compleja y su contenido. Para explicar esto con detalle necesitamos dilucidar la teoría de Ockham sobre el conocimiento introspectivo.

## 2

A lo largo de todos sus escritos, Ockham sostuvo que podemos conocer de manera introspectiva nuestros estados mentales, no sólo aquellos que constituyen representaciones, sino también aquellos que constituyen actitudes proposicionales. Según Ockham, podemos conocer introspectivamente alguno de nuestros propios estados mentales por medio de una aprehensión intuitiva, un acto en virtud del cual podemos formular una proposición contingente tal como “Esta percepción existe” e inmediatamente asentir de modo evidente a esta proposición.<sup>24</sup> Una aprehensión intuitiva introspectiva es llamada por Ockham aprehensión intuitiva reflexiva (*actus reflexus*), mientras que una aprehensión intuitiva conocida introspectivamente es llamada aprehensión intuitiva recta (*actus rectus*).<sup>25</sup>

24. ‘Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt. Quod enim talia cognoscantur a nobis in particulari et intuitive, patet, quia haec est evidenter mihi nota ‘ego intelligo’. Igitur vel haec est prima et immediate accepta ex notitia incomplexa terminorum |§ vel rerum,§| vel scitur per aliquam priorem notiorem. Si primo modo, igitur cum sit contingens, oportet quod aliquis terminus |§ vel res importata per terminum §| intuitive videatur. Quia si praecise intelligeretur abstracte, cum talis cognitio secundum omnes abstrahat ab hic et nunc, per talem non posset sciri veritas contingens quae concernit certam differentiam temporis; igitur ad hoc quod evidenter cognoscatur requiritur aliqua notitia intuitiva. Sed manifestum est quod non sufficit notitia intuitiva mei; igitur requiritur notitia intuitiva intellectionis. Secundum non potest dari, quia nulla est contingens ex qua necessario sequitur ista ‘ego intelligo’. Vel saltem propter libertatem voluntatis nulla est contingens ex qua necessario sequatur ista ‘ego diligo Sortem’; quia si sequeretur ex aliqua, maxime sequeretur ex ista ‘ego intelligo Sortem sub ratione boni’ vel ‘scio Sortem diligendum a me’. Sed quia voluntas potest libere velle oppositum illius quod est dictatum per intellectum, ideo ex nulla tali sequitur necessario ista ‘ego diligo Sortem’; et ita ista inter contingentes est simpliciter prima, et ita non potest evidenter cognosci per aliam priorem.’ *Prologus Ordinatio* Q. 1; OTh 1: 39.18-41.3. Sobre este tema y para tener un análisis de este argumento vea: Susan Brower-Toland, “Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton”.

25. No todo acto reflexivo es una aprehensión intuitiva. Según Ockham un acto reflexivo puede ser también una aprehensión abstractiva A1. Además, un acto recto no necesariamente es una aprehensión intuitiva, sino que éste puede ser cualquier estado mental inherente en el intelecto: una aprehensión abstractiva, un acto por el cual formulamos una aprehensión – i.e. una aprehensión compleja – un asentimiento, un acto volitivo, etc. ‘Sed intellectiones, affectiones, delectationes, tristitiae et huiusmodi sunt intelligibiles et nullo modo sensibiles, et aliqua notitia incomplexa earum sufficit ad notitiam evidentem utrum sint vel non sint, et utrum sint in tali subiecto vel non, et aliqua notitia earundem non sufficit; igitur etc.’ *Prologus Ordinatio* Q. 1; OTh 1:28.10-14.

Esta segunda aprehensión es entendida como el objeto de una aprehensión intuitiva reflexiva, pues ésta última es causada por aquella.<sup>26</sup> En términos contemporáneos, una aprehensión intuitiva reflexiva puede entenderse como un estado mental de segundo orden, un estado mental ontológicamente distinto respecto de su objeto, i.e. respecto de otro estado mental.

En sus primeros escritos, Ockham utiliza como ejemplo de las proposiciones que podemos formular a través de un acto intuitivo reflexivo las siguientes: (1) “Yo percibo” o “Yo pienso” (*ego intelligo*); (2) “Esta percepción existe” (*intellectio est*); (3) “Este acto volitivo existe” (*volitio est*) o (4) “Yo estimo a Sócrates” (*ego diligo Socratem*). De acuerdo con estos ejemplos nuestro conocimiento introspectivo no necesariamente incluye el conocimiento del contenido u objeto correspondiente al acto conocido. En efecto, si observamos los casos (1) y (2), podemos ver que, según Ockham, somos capaces de formular proposiciones que no involucran el conocimiento del contenido de una aprehensión intuitiva o, en el caso (3), de un acto volitivo. Sólo en el caso (4) Ockham incluye el conocimiento del contenido de un acto volitivo, un acto en virtud del cual yo estimo a Sócrates. Los ejemplos (1) y (2) constituyen proposiciones contingentes, las cuales sólo pueden formularse por medio de un conocimiento intuitivo reflexivo, pues su objeto es otro acto de percepción recto presente en el intelecto. Pero ¿acaso podemos conocer el contenido de una aprehensión intuitiva? Y si esto es posible, ¿cómo? Veamos cuáles son los mecanismos a través de los cuales un intelecto es capaz de conocer por medio de una aprehensión intuitiva reflexiva el contenido de una aprehensión intuitiva recta, cuando su contenido depende de la causalidad.

Ockham trata el problema del conocimiento del contenido de una aprehensión intuitiva recta en la misma sección de la *Reportatio* donde trata sobre el conocimiento reflexivo en general. En esta sección Ockham presenta una objeción a su propia teoría. Esta objeción dice lo siguiente: (i) supongamos que S sólo tiene un acto mental correspondiente a un objeto – por ejemplo, una aprehensión de Silvestre el gato. En estas circunstancias y dejando a un lado todo lo demás, preguntémosnos, ¿S podría conocer que tiene una aprehensión de Silvestre? Si la respuesta fuera afirmativa, entonces, de acuerdo con la hipótesis según la cual S sólo tiene un acto mental correspondiente a un objeto, tendríamos que conceder que S conocería tal acto mental y su objeto en virtud de ese mismo acto mental. Pero si la respuesta fuera negativa, entonces, tendríamos que aceptar que S no conoce el objeto de tu aprehensión, lo cual sería contrario a la experien-

26. ‘Quod autem causetur ab actu recto patet, quia actus reflexus necessario dependet ab actu recto quia non potest causari nisi existente actu recto. Igitur in aliquo genere causae dependet, et patet quod non nisi sicut ab efficiente.’ *Quaestiones Varias* Q. 5; OTh 8: 177.451-455.

cia.<sup>27</sup> Según esta objeción, reiteramos, normalmente conocemos un acto mental  $a$  y su objeto en virtud del mismo acto mental  $a$ .<sup>28</sup>

Ockham niega, por una parte, que un acto mental pueda ser conocido en virtud de ese mismo acto mental. Para Ockham el conocimiento de un acto recto presupone un acto reflexivo, un evento de segundo orden.<sup>29</sup> Por otra parte, Ockham niega que el contenido de un acto mental pueda ser conocido en el mismo instante en que este acto mental es conocido a través de un acto reflexivo. En efecto, según Ockham, (ii) si en el momento en que  $S$  tuviera un acto recto  $a$  le preguntáramos si en virtud de un acto reflexivo  $x$  conoce el contenido de aquel acto  $a$ ,  $S$  respondería que en ese momento no sabe cuál es el contenido del acto  $a$ . Pero si poco después preguntáramos a  $S$  si conoce el contenido de su acto  $a$ ,  $S$  respondería que sí, pues según Ockham, en ese otro momento  $S$  tendría ya un acto reflexivo  $y$  causado por otro acto recto  $b$  correspondiente a una proposición, un acto  $b$  causado por el objeto del acto  $a$ .<sup>30</sup> En otras palabras, si en  $t_1$   $S$  percibiera a Silvestre en virtud de una aprehensión intuitiva,  $S$  sólo podría saber que percibe. Esto, en virtud de un acto reflexivo  $x$  causado sólo por su percepción – i.e.  $S$  podría formular una proposición tal como “Yo percibo”; no en cambio una proposición tal como “Yo percibo a *Silvestre*”, una proposición que expresara el contenido de su intuición recta. En  $t_2$ ,  $S$  podría saber, en virtud de un acto reflexivo  $y$ , que el objeto de su percepción es Silvestre, pues en  $t_2$  el acto reflexivo  $y$  estaría dirigido a una proposición tal como

27. ‘Sed contra istud arguitur: posito quod aliquis habeat tantum unum actum cognoscendi obiectum, omni alio circumscripto, aut ille intelligit se intelligere illud obiectum aut non. Si sic, habetur propositum, quia non habet nisi unum actum intelligendi per hypothesim. Et intelligit obiectum et intelligit se intelligere obiectum, igitur sunt idem actus. Si non percipit se intelligere illud obiectum, tunc sequitur quod si quaereretur ab eo utrum intelligeret illud obiectum, responderet quod non. Cuius oppositum experimur.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 387.4-1.

28. Esta objeción parece ser una reformulación de una serie de objeciones que Ockham imagina a partir de una teoría vigente en el S. XIV, según la cual sólo podemos conocer de manera introspectiva nuestros estados mentales en virtud de estos estados mentales, sin algún estado mental de segundo orden. Esto debido a que, según esta teoría, es imposible que existan de manera simultánea varios actos en un mismo intelecto. Sobre este tema vea, por ejemplo, Russell L. Friedman, «On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus of St.-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect».

29. En la *Reportatio* II, Q. 17, Ockham presenta varios argumentos en contra de la idea según la cual no es necesario un estado mental de segundo orden para conocer introspectivamente otro evento mental. Uno de tales argumentos dice lo siguiente: ‘...quando plures actus recipit potentia, tanto potentia est maioris virtutis, et ideo si haberet infinitos actus simul, esset infinitae virtutis.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 391.3-5.

30. ‘...quando accipitur quod supposito quod aliquis habeat tantum unum actum cognoscendi obiectum, omni alio actu intelligendi eiusdem circumscripto, etc: dico quod non. Et ulterius dico quod si esset quod pro eodem instanti quaereretur ab eo utrum intelligeret se intelligere illud obiectum, dico quod non debet hoc concedere, quia pro illo instanti non percipit se intelligere illud obiectum. Si tamen proponatur post, bene potest hoc concedere, quia tunc habebit unum actum cognoscendi respectu complexi de novo propositi, quia tunc intelligit complexum propositum. Et hoc erit uno actu differenti a priori actu.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 388.18-389.7.

“Silvestre existe”, una proposición formulada en virtud de la percepción causada por Silvestre. En suma, S podría conocer el contenido de una percepción sólo en virtud de un acto reflexivo causado por una proposición formulada a través de la percepción de Silvestre; no en virtud del acto reflexivo causado por esta aprehensión intuitiva.

En suma, según Ockham, podemos conocer a través de una aprehensión intuitiva reflexiva al menos dos tipos de estados mentales: aquellos que son aprehensiones intuitivas y aquellos que son aprehensiones complejas, es decir, intuiciones de objetos y actitudes proposicionales. Al conocer a través de una aprehensión intuitiva introspectiva una percepción de Silvestre podríamos formular una proposición tal como “Yo percibo”, pues mi percepción de Silvestre carecería de alguna característica intrínseca que permitiera determinar que esta percepción corresponde a Silvestre y sólo a Silvestre. En cambio, al conocer a través de una aprehensión intuitiva introspectiva una proposición tal como “Silvestre existe” —una proposición causada por la intuición de Silvestre—, un agente podría saber cuál es el contenido de aquella aprehensión intuitiva. Ockham establece un método indirecto para conocer el contenido de una intuición, pues éste sólo es epistémicamente accesible en virtud de un acto reflexivo dirigido a una proposición formulada en virtud de la aprehensión intuitiva recta conocida; no en virtud de un acto reflexivo dirigido directamente a aquella aprehensión intuitiva recta.

Ahora bien, tal como hemos explicado antes, un acto intuitivo reflexivo es aquel que tiene como objeto otro acto presente en el intelecto, un acto recto. Para Ockham, un acto presente en el intelecto es una cualidad, es decir, cae en el Categoría aristotélica de las cualidades.<sup>31</sup> En sus primeros escritos —en la *Reportatio*, por ejemplo— Ockham prefiere, sin embargo, la idea según la cual una proposición no cae en ninguna de las Categorías aristotélicas. Una proposición —así como un concepto general— es una entidad peculiar, una entidad ficticia (*fictum*). En efecto, según Ockham, los conceptos generales y las proposiciones son entidades cuya naturaleza no es clasificable entre alguna de las Categorías aristotélicas.<sup>32</sup> Los conceptos

31. Duns Scotus parece haber sido el primero en concebir que los actos mentales son cualidades. Un acto o estado mental entendido como cualidad es una propiedad accidental. De este modo, por una parte, un acto mental es atribuido a un sujeto que, por ejemplo, tiene una sensación visual de un objeto *extra animam* y, por otra parte, un acto mental puede existir o no en un sujeto sin que éste deje de ser el sujeto que es. Un estado mental tal como la sensación visual de un objeto *extra animam* puede o no existir sin que el sujeto o agente que percibe cambie de manera substancial. Sobre este tema vea por ejemplo: Peter King, «Re-thinking Representation in the Middle Ages»; Rondo Keele, *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*, 50. Según Ockham: ‘...actus omnium potentiarum sunt in genere qualitatis.’ *Reportatio* II, Q. 20; OTh 5: 429.8-9. Sobre los estados mentales entendidos como propiedades accidentales en filosofía contemporánea vea, por ejemplo, Kim, *Philosophy of Mind*, cap. 1.

32. ‘Sed posset poni quod talia [intentio animae seu conceptus ] non sunt verae qualitates mentis, nec sunt entia realia existientia subiective in anima, sed tantum sunt quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum

generales y las proposiciones eran entendidos por Ockham como entidades peculiares cuya existencia dependía de ciertos estados mentales.<sup>33</sup> Para Ockham, los conceptos generales o universales dependían de ciertos estados mentales llamados aprehensiones abstractivas –un tipo de aprehensión diferente respecto de las aprehensiones abstractivas A1.<sup>34</sup> Las proposiciones, en cambio, dependían de ciertas aprehensiones complejas.<sup>35</sup> En términos contemporáneos, una aprehensión compleja puede entenderse como una actitud proposicional en virtud de la cual un agente piensa, por ejemplo, que “Silvestre existe”, donde el término “Silvestre” es –según los primeros escritos de Ockham– este gato Silvestre que ha sido aprehendido o conocido en virtud de una intuición de Silvestre. La proposición “Silvestre existe” era entendida como una entidad peculiar cuya existencia depende de un estado mental, a saber, de la aprehensión compleja por la cual S piensa aquella proposición.

Ahora bien, según Ockham, el conocimiento introspectivo del contenido de una intuición requiere del conocimiento introspectivo de la proposición formulada por un acto de aprehensión compleja causado por la intuición conocida. Así las cosas, cabe preguntar ahora lo siguiente: ¿cómo, en los primeros escritos de Ockham, un acto reflexivo o una aprehensión intuitiva introspectiva puede ser causada o puede tener como objeto una proposición, una entidad ficticia? ¿Acaso el objeto de un acto reflexivo no es

non est aliud quam ipsa cognosci...’ *Proemium Expositio in Librum Perihermeneias* I; OPh 2: 359.8-11.

33. ‘...aliquid in anima habens tantum esse obiectivum sine esse subiectivo. ...illud quod habet verum esse subiectivum in anima continetur sub ente quod praecise dividitur in decem praedicamenta, quia sub qualitate. Intellectio enim, et universaliter omne accidens informans animam, est vera qualitas sicut calor vel albedo...’ *Ordinatio* Dist. 2, Q. 8; OTh 2: 273.2-12. En otro lugar de la *Ordinatio*, Ockham también dice lo siguiente: ‘...chimera et hircocervus ...sunt aliqua quae tantum habent esse obiectivum. Similiter, propositiones, syllogismi et huiusmodi... artificialia in mente artificis non videntur habere esse subiectivum...’ *Ordinatio* Dist. 2, Q. 8; OTh 2: 273.16-274.2. Las ‘entidades objetivas’ para Ockham son ontológicamente dependientes de otras entidades, aquellas que él mismo llama ‘entidades subjetivas’. Las primeras son también llamadas *ficta*, es decir, entidades ficticias; las segundas, son cualidades. ‘...aliquid in anima habens tantum esse obiectivum sine esse subiectivo. ...illud quod habet verum esse subiectivum in anima continetur sub ente quod praecise dividitur in decem praedicamenta, quia sub qualitate. Intellectio enim, et universaliter omne accidens informans animam, est vera qualitas sicut calor vel albedo...’ *Ordinatio* Dist. 2, Q. 8; OTh 2: 273.2-12. Ockham sólo admite la existencia real de substancias y cualidades. Cualquier substancia o cualidad también es llamada ‘entidad absoluta’ (*res absoluta*). ‘Omnis res absoluta una vel est substantia vel qualitas...’ *Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis* Q. 8-36; OPh 6: 413.19. Sobre la distinción entre entidades objetivas y entidades subjetivas vea, por ejemplo, Stephen Read, “The Objective Being of Ockham’s Ficta”, 7.

34. ‘Et ita isto modo universale non est per generationem sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.’ *Ordinatio* Dist. 2, Q. 8; OTh 2: 272.17-19.

35. ‘...inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potes dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit.’ *Prologus Ordinatio* Q. 1; OTh 1: 16.6-14.

siempre otro acto recto? Para responder a esta pregunta Ockham propone hacer la distinción entre actos rectos inmediatos y actos reflexivos mediatos, ahí donde ambos actos, según Ockham, están dirigidos al mismo objeto:

(iii) ...por un mismo acto en número el intelecto no se dirige de modos diversos a un mismo objeto de manera simultánea. Por el contrario, a través de un acto recto se dirige inmediatamente a un objeto y, por un acto reflexivo, [se dirige] de manera mediata [a un objeto], pues estaría mediando un acto recto.<sup>36</sup>

Ockham presenta esta distinción entre un acto recto y un acto reflexivo en el contexto de una serie de contra argumentos dirigidos a ciertas objeciones. Entre éstas se encuentra aquella que hemos explicado previamente, según la cual (i) es contrario a nuestra experiencia que no aprehendamos el contenido de uno de nuestros estados mentales en virtud de éste mismo estado mental. Ockham, según también lo hemos explicado antes, se opone a la idea según la cual nuestros conocimientos introspectivos no resultan de actos reflexivos de segundo orden, actos ontológicamente distintos de los actos rectos. Frente aquellas objeciones Ockham presenta varios argumentos que constituyen reducciones al absurdo para mostrar que un acto reflexivo es ontológicamente distinto de un acto recto y que, en algunos casos, el objeto de un acto reflexivo está mediado por un acto recto tal como lo señala en (iii). Estos objetos pueden ser proposiciones o conceptos generales. En la sección que sigue explicaremos cómo un acto reflexivo intuitivo puede tener como objeto una proposición tal como “Silvestre existe”, mediante el conocimiento inmediato de una aprehensión compleja.

### 3

De acuerdo con lo que hemos analizado, una aprehensión intuitiva es aquel acto en virtud del cual un intelecto es capaz de asentir a una proposición contingente y verdadera. Un asentimiento es un acto de juicio con respecto a una proposición mental. Para Ockham, todo acto de asentimiento es un acto de juicio, pero no todo acto de juicio es un asentimiento. En efecto, según Ockham, podemos juzgar no sólo que una proposición es verdadera,<sup>37</sup> sino también podemos juzgar que una proposición es falsa

36. ‘...per eundem actum numero non tendit intellectus diversimode in idem obiectum, et hoc simul. Sed per rectum tendit immediate in obiectum et per reflexum mediate, quia mediante actu recto.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 386.1-4. Mi traducción.

37. Juzgar que una proposición es verdadera es equivalente a asentir a esta proposición, a tener una opinión o a tener una creencia que se expresa proposicionalmente. Todo acto de juicio es una actitud proposicional. Podemos atribuir a un agente las siguientes actitudes para expresar que S cree que P es verdadera: S asiente que P o S opina que P. Al asentir que P, S podría tener no sólo una creencia, sino también un conocimiento de que P si y sólo si P es verdadera y está justificada. Sobre los actos de juicio en Ockham vea, por ejemplo, Claude Panaccio, «Le jugement comme acte mental selon Guillaume d’Ockham»; Sonja Schierbaum, “Two Kinds of Assent According to Ockham”.

y, así, *disentir* respecto de ella. Además, podemos juzgar que la verdad o falsedad de una proposición es dudosa y así, *dudar* respecto del valor de verdad de esta proposición. Los argumentos que Ockham presenta para afrontar la idea expresada en la objeción (i) –según la cual es contrario a nuestra experiencia que no aprehendamos el contenido de un estado recto cuando éste no es distinto de un acto reflexivo– presuponen la distinción entre aquellos tipos de actos judicativos. La primera objeción señala lo siguiente: si un acto reflexivo no fuese distinto de un acto recto, entonces se seguiría que una cierta opinión sería lo mismo que un cierto conocimiento, pues cuando una persona tiene una opinión –por ejemplo, “Silvestre existe”– puede ciertamente conocer aquella opinión, donde conocer aquella opinión sería un estado introspectivo –un acto reflexivo– y opinar que, por ejemplo “Silvestre existe”, sería el objeto de aquella introspección –un acto recto. Entonces, lo mismo sería *opinar* que “Silvestre existe” y *conocer* que uno opina que “Silvestre existe”, lo cual es absurdo.<sup>38</sup>

De acuerdo con el segundo argumento: si un acto reflexivo no fuese distinto de un acto recto, entonces se seguiría que una cierta duda sería lo mismo que un cierto conocimiento, pues cuando una persona tiene una duda –por ejemplo, una duda respecto de la proposición “Silvestre existe”– puede ciertamente conocer aquella duda, donde conocer una duda es un estado introspectivo y *dudar* que, por ejemplo “Silvestre existe”, es el objeto de aquella introspección. Entonces, lo mismo sería *dudar* que “Silvestre existe” y *conocer* que uno duda que “Silvestre existe”, lo cual también es absurdo.<sup>39</sup>

Según estos dos contra argumentos, Ockham concibe que podemos conocer ciertas actitudes proposicionales: una opinión respecto de P y una duda respecto de P, es decir, que podemos conocer que opinamos o que dudamos que P. Por esta razón, sería absurdo creer que un acto reflexivo y un acto recto no son distintos. Para Ockham, un acto reflexivo por el cual conocemos otro estado mental tiene un estatus epistemológico distinto respecto de un acto recto por el cual opinamos que P. Aun cuando ambos actos sean del mismo tipo, i.e. aun cuando ambos actos sean *tokens* o casos particulares de un asentimiento, ambos actos son ontológicamente distintos. Un acto por el cual S cree que P es distinto respecto de un acto por el cual S sabe que cree que P.

De acuerdo con (iii), a través de un acto recto un intelecto es capaz de dirigirse inmediatamente a un objeto y, por un acto reflexivo, un

38. ‘Item, si sic, sequitur quod opinio et scientia sunt idem. Quia quando homo habet opinionem de aliquo, potest certitudinaliter se scire opinari; et se scire opinari est actus reflexus et opinari actus rectus. Igitur idem erit se scire opinari et opinari, data hypothesi.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 385.17-20.

39. ‘Item, si sic, tunc idem esset dubitare et certitudinaliter scire. Quia si aliquis dubitet regem sedere, potest certitudinaliter scire vel cognoscere se dubitare. Et ista certa cognitio est actus reflexus et alius actus rectus. Igitur idem esset actus cognoscendi et dubitandi.’ *Reportatio* II, Q. 17; OTh 5: 386.5-9.

intelecto es capaz de dirigirse de manera mediata al mismo objeto, pues en este último caso estaría mediando un acto recto. En otras palabras, por un acto reflexivo –tal como un acto por el cual conocemos una opinión– nos dirigimos –mediante el conocimiento de esta opinión o acto recto– al contenido de esta opinión, es decir, nos dirigimos a P. Dos actos distintos pueden tener el mismo objeto proposicional, pero este objeto es accedido de manera inmediata en virtud de un acto recto, o bien de manera mediata en virtud de un acto reflexivo. Un acto reflexivo –en los primeros escritos de Ockham– sólo puede tener como objeto mediato una proposición en la medida en que esta proposición es el objeto de otro estado mental. En efecto, en los primeros escritos de Ockham, una proposición es una entidad peculiar, ficticia, una entidad cuya existencia depende de una cierta aprehensión compleja –por ejemplo, de un acto de opinión– y de este modo, solo puede ser introspectivamente conocida a través del conocimiento introspectivo de aquella aprehensión compleja. Una proposición no puede ser conocida directamente por un acto reflexivo, el cual sólo puede tener como objeto otro estado mental.

Según Ockham en (ii), el acceso introspectivo al contenido de una aprehensión intuitiva es indirecto en la medida en que éste requiere del conocimiento de una aprehensión compleja y su contenido proposicional. De acuerdo con (iii), el conocimiento introspectivo de una proposición es también mediato, pues éste ocurre a través de la aprehensión compleja de la cual depende aquella proposición.

## Conclusión

Ockham parece sostener una teoría externalista con respecto a los contenidos mentales. Para él muchos contenidos mentales no dependen sólo de los estados internos del agente, sino de factores externos, en particular de la causalidad. Las aprehensiones intuitivas, por ejemplo, son estados mentales cuyos contenidos dependen de la causalidad. Aquí hemos visto que una aprehensión intuitiva es aprehensible de manera directa, mientras que su contenido es aprehensible de manera indirecta, pues requiere del conocimiento introspectivo de la aprehensión compleja causada por la intuición conocida. Una aprehensión compleja es aprehensible de manera directa, pero su contenido proposicional es sólo mediatamente aprehensible. El conocimiento introspectivo o reflexivo del contenido de una aprehensión intuitiva presupone el conocimiento mediato del contenido de una aprehensión compleja en los primeros escritos de Ockham. Esta teoría sobre el conocimiento

introspectivo del contenido de nuestras intuiciones coincide con una lectura externalista de la filosofía de la mente de Ockham.

## Textos citados

Boehner, Philotheus. "Ockham's Theory of Signification", *Franciscan Studies* 6, n.º 2, 1946, p.p. 143-70.

Bonjour, Laurence. «Externalism / Internalism» en Jonathan Dancy, Ernest Sosa, y Matthias Steup, *A Companion to Epistemology*. Chichester, West Sussex, U.K: Wiley-Blackwell, 2010, p.p. 364-68.

Brower-Toland, Susan. "Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton", *Philosophers Imprint* 12, 2012, p.p. 1-29.

Butler, Keith. "Externalism, Internalism, and Knowledge of Content», *Philosophy and Phenomenological Research* 57, n.º 4, 1997, p.p. 773-800.

Doucet, Mathieu. "Can We Be Self-Deceived about What We Believe? Self-Knowledge, Self-Deception, and Rational Agency", *European Journal of Philosophy* 20, n.º 1, 2012, p.p. E1-E25.

Fernández, Jordi. "Self-Deception and Self-Knowledge", *Philosophical Studies* 162, n.º 2, 2011, p.p. 379-400.

Friedman, Russell L. «Mental Propositions before Mental Language» en Joël Biard, *Le Langage Mental Du Moyen Âge À L'âge Classique*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; Éditions Peeters, 2009, p.p. 95-117.

———. «On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus of St.-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect» en Stephen F. Brown, Thomas Dewender, y Theo Kobusch, *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p.p. 433-64.

Gertler, Brie. «Self-Knowledge» en Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/self-knowledge/> [Consultado: 09/07/2013].

Goldberg, Sanford. *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Hatzimoysis, Anthony. «Introduction» en Anthony Hatzimoysis, *Self-Knowledge*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p.p. 1-8.

———. *Self-Knowledge*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Howell, Robert J. "Self-Knowledge and Self-Reference", *Philosophy and Phenomenological Research* 72, n.º 1, 2006, p.p. 44-70.

Keele, Rondo. *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*. Chicago: Open Court, 2010.

Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2006.

King, Peter. «Rethinking Representation in the Middle Ages», en Henrik Lagerlund, *Representation and Objects of Thought*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2005, p.p. 83-102.

Lau, Joe, y Max Deutsch. «Externalism About Mental Content», en Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/content-externalism/> [Consultado: 10/09/2014].

Normore, Calvin. «Ockham on Mental Language» en J. C. Smith, *Historical Foundations of Cognitive Science*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990, p.p. 53-70.

Panaccio, Claude. «From Mental Word to Mental Language», *Philosophical Topics* 20, n.º 2, 1992, p.p.125-47.

———. «Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism» en Martin Pickavé y Lisa Shapiro, *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p.p. 53-70.

———. «Le jugement comme acte mental selon Guillaume d'Ockham» en Joël Biard, *Le langage mental du moyen âge à l'âge classique*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; Éditions Peeters, 2009, p.p. 117-33.

———. *Ockham on Concepts*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Pub., 2004.

———. «Ockham's Externalism» en Gyula Klima, *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2015, p.p. 166-85.

Panaccio, Claude, y David Piché. «Ockham's Reliabilism and the Intuition of Non-Existents» en Henrik Lagerlund, *Rethinking the History of Skepticism*. Leiden; Boston: Brill, 2010, p.p. 97-118.

Perini-Santos, Ernesto. *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*. Paris: J. Vrin, 2006.

Putnam, Hilary. *El significado de "significado"*. Traducido por Jorge Gabriel Flematti Alcalde. Cuadernos de Crítica. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Ram Neta. «The Nature and Reach of Privileged Access» en Anthony Hatzimoysis, *Self-Knowledge*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p.p. 9-32.

Read, Stephen. «The Objective Being of Ockham's Ficta», *The Philosophical Quarterly* 27, n.º 106, 1977, p.p. 14-31.

Schierbaum, Sonja. «Two Kinds of Assent According to Ockham», *Logical Analysis and History of Philosophy* 12, 2009, p.p. 269-87.

Wikforss, Åsa Maria. «Self-Knowledge and Knowledge of Content», *Canadian Journal of Philosophy* 38, n.º 3, 2008, p.p. 399-424.

# THE PROBLEM OF ARITY IN STOIC LOGIC: THE CASE OF THE DISJUNCTION

## EL PROBLEMA DE LA ARIDAD EN LA LÓGICA ESTOICA: EL CASO DE LA DISYUNCIÓN<sup>1</sup>

Miguel López-Astorga<sup>2</sup>

Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina”,  
Universidad de Talca (Chile)

Recibido: 4-12-2015

Aceptado: 17-6-2016

---

**Abstract:** Both ancient sources and contemporary authors seem to agree, in general, that the Stoic disjunction was exclusive. The problem is that some ancient sources inform that the Stoics also considered disjunctions with more than two disjuncts and stated that such disjunctions were true if only one of their disjuncts was true as well. This appears to be a logical mistake, since an exclusive disjunction with three disjuncts can be true if its three disjuncts are true too. However, in this paper, I analyze this problem based on the mental models theory, and try to show that, under criteria different from those of standard logic, it is possible to claim that, in an exclusive disjunction with more than two disjuncts, only one disjunct can be true.

**Keywords:** arity; disjunction; mental models; standard logic; Stoic logic

**Resumen:** Tanto las fuentes antiguas como los autores contemporáneos parecen estar de acuerdo, en general, en que la disyunción estoica era exclusiva. El problema es que algunas de las fuentes antiguas nos informan que los estoicos

1. Acknowledgments: This paper is a partial result of the Project N. I003011, “Algoritmos adaptativos e inferencias lógicas con enunciados condicionales”, supported by the Directorate for Research of the University of Talca (Dirección de Investigación de la Universidad de Talca), Chile. The author is also the main researcher of that Project.

2. (milopez@utalca.cl) Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Cádiz (España). Grado de Doctor reconocido por la Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (sección Filosofía) por la Universidad de Sevilla (España). Profesor de Educación Media en Filosofía por la Universidad de Chile (obtenido por revalidación). En la actualidad, es académico del Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina” de la Universidad de Talca (Chile) y Director de la revista *Universum*, editada por dicho instituto.

también consideraron disyunciones con más de dos términos y que afirmaron que tales disyunciones eran verdaderas si solo uno de sus términos era igualmente verdadero. Esto parece ser un error lógico, pues una disyunción exclusiva con tres términos puede ser verdadera si sus tres términos son también verdaderos. No obstante, en este trabajo, analizo el problema basándome en la teoría de los modelos mentales y trato de mostrar que, atendiendo a criterios diferentes a los de la lógica estándar, es posible plantear que, en una disyunción exclusiva con más de dos elementos, únicamente uno de ellos puede ser verdadero.

**Palabras-clave:** aridad; disyunción, modelos mentales; lógica estándar; lógica estoica

## 1. Introduction

Stoic logic seems to have a problem needing to be solved. That problem refers to the disjunction. On the one hand, both ancient sources and contemporary authors appear to indicate that the disjunction was essentially exclusive for the Stoics. However, on the other hand, some ancient sources also state that the Stoics took disjunctions with more than two disjuncts into account and claimed that such disjunctions were true, as those with only two disjuncts, when only one of the disjuncts was true.

This is a problem because it appears to imply a logical mistake. Indeed, a rigorous interpretation of the exclusive disjunction does not allow assuming that, when it has, for example, three disjuncts, such a disjunction is true only if one, and only one, of their disjuncts is true. In fact, an exclusive disjunction with three disjuncts can be true if its three disjuncts are all true.

Nevertheless, my thesis is that this problem arises because we assess Stoic logic by means of standard logic, and it can easily be solved if we consider those two logics to be very different logics. In this way, I think that, if we analyze Stoic logic based on a contemporary reasoning theory, the mental models theory, it is possible to understand the real meaning of the Stoic disjunction, that that disjunction was not the disjunction of

classical logic, and the psychological reasons that could lead the Stoics to assume a disjunction of that kind.

All of this will be shown in this paper. Nonetheless, to do that, it seems to be opportune to begin by commenting the ancient sources that appear to present us the problem. After that, it will be explained why it is often thought that what those sources indicate is a problem. And, finally, the main theses of the mental models theory on the disjunction will be exposed, and it will be accounted for how such theses enable to understand the actual sense of the Stoic disjunction and to remove the initial problem that the ancient sources seem to raise. I begin with the information provided by the sources.

## **2. The disjunction in the Stoicism**

A very important point of Stoic logic is that the disjunction seems to be essentially exclusive in that logical system. Although at a certain moment the Stoics could accept an inclusive disjunction, the sources are very clear in this regard and show us that the basic disjunction in the Stoicism was the exclusive disjunction. As indicated by O'Toole and Jennings,<sup>3</sup> such sources include passages written by authors such as Cicero,<sup>4</sup> Gellius,<sup>5</sup> Galen,<sup>6</sup> Sextus Empiricus,<sup>7</sup> and Diogenes Laërtius.<sup>8</sup> However, as they also comment<sup>9</sup>, a number of modern authors, taking those passages into account, concluded that there was no doubt that the Stoic disjunction was mainly exclusive as well. Such authors are Bocheński,<sup>10</sup> Kneale

3. O'Toole, R. R. & Jennings, R. E.: "The Megarian and the Stoics" in Gab-bay, M. D. & Woods, J.: *Handbook of the History of Logic*, Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic. Amsterdam: Elsevier, 2004, pp. 499-500.

4. Cicero: *Topica*, 14.56-7.

5. Gellius: *Noctes Atticae*, 16.8.

6. Galen: *Institutio Logica*, 5.1.

7. Sextus Empiricus: *Pyrrhoniae Hypotyposes* 2.191.

8. Diogenes Laërtius: *Vitae Philosophorum* 7.72.

9. O'Toole, R. R. & Jennings, R. E.: *op. cit.*, pp. 498-499.

10. Bocheński, I. M.: *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1963, p. 91.

and Kneale,<sup>11</sup> Lukasiewicz,<sup>12</sup> Mates,<sup>13</sup> and Mueller.<sup>14</sup> In this regard, papers such as, for example, that of López-Astorga<sup>15</sup> can also be very illustrative.

Nonetheless, the problem is that some of the ancient sources mentioned speak about disjunctions with more than two disjuncts. The particular passages are the following:

Gellius<sup>16</sup> says,

Est item aliud, quod Graeci διεξευγμένον ἀξίωμα, nos ‘disiunctum’ dicimus. Id huiscemodi est: ‘aut malum est voluptas aut bonum aut neque bonum neque malum est’. Omnia autem, quae disiunguntur, pugnancia esse inter sese oportet, eorumque opposita, quae ἀντικείμενα Graeci dicunt, ea quoque ipsa inter se adversa esse. Ex omnibus, quae disiunguntur, unum esse verum debet, falsa cetera.

That is, ‘there is another type named διεξευγμένον ἀξίωμα by the Greeks, named disjunction [*disiunctum*] by us. It is, for example, ‘pleasure is good or pleasure is evil or pleasure is neither good nor evil’. But these disjuncts must be all considered to be contradictory to each other, and their contraries, which are named ἀντικείμενα by the Greeks, must be considered to be contradictory too. Of all the disjuncts, only one should be true, and the others should be false.’

On the other hand, Galen<sup>17</sup> states,

... τῶν διεξευγμένων ἐν μόνον ἐξόντων ἀληθές, ἂν τ’ ἕκ δυοῖν ἀξιώματων ἀπλῶν ἂν τ’ ἕκ πλείονων συγκέηται.

11. Kneale, W. & Kneale, M.: *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 162.
12. Lukasiewicz, J.: “On the history of the logic of propositions” in McCall, S.: *Polish Logic: 1920-1939*. New York: Oxford University Press, 1967, p. 74.
13. Mates, B.: *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953, p. 51.
14. Mueller, I.: “An introduction to Stoic logic” in Rist, J. M.: *The Stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 16.
15. López-Astorga, M.: “Chrysippus’ *indemonstrables* and mental logic” in *Croatian Journal of Philosophy* 15(43), 2015, p. 7.
16. Gellius: op. cit., 16.8.
17. Galen: op. cit., 5.1.

That is, ‘... disjunctions only have one true disjunct, whether they consist of only two propositions or of more of them.’

Finally, Sextus Empiricus<sup>18</sup> claims,

τὸ γὰρ ὕγιες διεξευγμένον ἐπαγγέλλεται ἐν τῶν ἐν αὐτῷ ὕγιες εἶναι, τὸ δὲ λοιπὸν ἢ τὰ λοιπὰ ψευδὸς ἢ ψευδῆ μετὰ μάχης.

That is, ‘... with regard to sound disjunctions, states that one disjunct is sound, and the other disjunct or disjuncts is or are false, or false and opposed.’

Leaving aside the fact that Sextus Empiricus does not appear to distinguish between sound (ὕγιες) and true (ἀληθές) (for a discussion, see, e.g., Mates<sup>19</sup> or O’Toole and Jennings<sup>20</sup>), it can be said that, based on the previous passages, it is obvious that, in Stoic logic, when an exclusive disjunction had more than two disjuncts, if that disjunction was true, only one of its disjuncts could be true. And this is a problem because, in principle, an exclusive disjunction with three disjuncts can be true if its disjuncts are all true, especially if standard logic is assumed. I explain this point in details in the next section. However, maybe a very relevant point needs to be highlighted before. These differences between Stoic and standard logic come from the fact that the former is based on complex ontological and metaphysical assumptions about reality and world, including clear ideas on what can be true and false at the same time. On the other hand, as known, the latter refers to the material interpretation of the conditional (which, ultimately, can be attributed to Philo of Megara<sup>21</sup>) and the formal relationships existing between this last connective and the other logical operators, disjunction being, of course, among them. The particular consequences of all of this and why Stoic disjunction can be considered to cause difficulties related to arity can be noted below.

18. Sextus Empiricus: op. cit., 2.191.

19. Mates, B.: op. cit., p. 132.

20. O’Toole, R. R. & Jennings, R. E.: op. cit., p. 477.

21. See, e.g., *ibidem*, p. 479. References about this issue can be found there. In particular, O’Toole and Jennings mention texts such as, for example, Sextus Empiricus: op. cit., 2.110; Mates, B.: op. cit., p. 44; Bocheński, I. M.: op. cit., p. 89.

### 3. The exclusive disjunction with three disjuncts

It is clear that, if I state a proposition such as ‘A or B but not both’, I mean that there are only two possibilities: i) A is true and B is false, or ii) A is false and B is true. My asseveration admits neither both of them being true nor both of them being false. The difficulty arises when the disjunction has more than two disjuncts and, at the same time, is intended to be exclusive. In this case, the structure of the proposition could be, for example, ‘either A or B or  $\Gamma$ ’, and the problem can be noted more easily if we use symbols such as those of standard logic and consider the general requirements of this last logic.

Let us assume that ‘ $\vee$ ’ stands for the exclusive disjunction. If this is so, the previous exclusive disjunction could be expressed in this way:

$$A \vee B \vee \Gamma$$

But in standard logic we can use brackets in order to separate the disjuncts. Thus, the formula could also be expressed as follows:

$$A \vee (B \vee \Gamma)$$

Let us suppose now that A is true. If this is so,  $B \vee \Gamma$  must be false. However, an exclusive disjunction such as the latter can be false in two cases:

- If both B and  $\Gamma$  are true.
- If both B and  $\Gamma$  are false.

All of this means that the entire formula  $A \vee (B \vee \Gamma)$  can be true in the case that the disjuncts are all true. As said, If B is true and  $\Gamma$  is also true,  $B \vee \Gamma$  is false. But, if A is true too,  $A \vee (B \vee \Gamma)$  is true as well.

This argument seems to be inconsistent with the Stoics’ idea that, in an exclusive disjunction with more than two disjuncts, only one of them can be true and the others must be false. O’Toole and Jennings<sup>22</sup> present an interesting discussion in this regard and comment on some possible solutions to the problem. In this way, they analyze an alternative form to

22. Ibidem, pp. 500-503.

express exclusive disjunctive formulae with three or more disjuncts. That form is this one:

$$\underline{\vee}(A, B, \Gamma)$$

Thus, the inconvenience that the use of the brackets causes would disappear and it could be claimed that, for the Stoics, the real structure of a διεξευγμένον ἀξίωμα (disjunctive proposition) such as ἤτοι  $A$  ἢ  $B$  ἢ  $\Gamma$  ἢ  $\Delta$  ἢ... is actually:

$$\text{ἤτοι... ἢ...}(A, B, \Gamma, \Delta, \dots)$$

Nevertheless, regardless of this discussion and the thesis that is finally accepted by O'Toole and Jennings, I think that the mental models theory has the necessary resources to solve the problem of the disjunction in Stoic logic, and that, based on the essential theses of that theory, it is possible to offer a very simple and easy explanation of the difficulties described above. However, before showing how that explanation can be drawn from the theses of the mental models theory, it seems opportune to expose which such theses are exactly.

#### **4. The mental models theory and the disjunction**

The mental models theory (e.g., Johnson-Laird;<sup>23</sup> Khemlani & Johnson-Laird;<sup>24</sup> Khemlani, Orenes, & Johnson-Laird;<sup>25</sup> Oakhill & Garnham;<sup>26</sup> Orenes & Johnson-Laird<sup>27</sup>) is a cognitive theory claiming that human re-

23. Johnson-Laird, P. N.: *How We Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Johnson-Laird, P. N.: "Against logical form" in *Psychologica Belgica* 5(3/4), 2010, pp. 193-221; Johnson-Laird, P. N.: "Inference with mental models" in Holyoak, K. J. & Morrison, R. G.: *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 134-145.

24. Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N.: "Disjunctive illusory inferences and how to eliminate them" in *Memory & Cognition* 37(5), 2009, pp. 615-623.

25. Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N.: "Negation: A theory of its meaning, representation, and use" in *Journal of Cognitive Psychology* 24(5), 2012, pp. 541-559; Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N.: "The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions" in *Acta Psychologica*, 151, 2014, pp. 1-7.

26. Oakhill, J. & Garnham, A. (Eds.): *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove: Psychology Press, 1996.

27. Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N.: "Logic, models, and paradoxical inferences" in *Mind & Language* 27(4), 2012, pp. 357-377.

asoning is led by means of semantic and iconic models. The main idea is that, when faced to inferences, the human mind considers the possibilities that can be linked to each proposition in such inferences. Thus, the conclusions are derived or checked by combining those possibilities, admitting those that are consistent, and rejecting those that are inconsistent.

However, according to the theory, people do not always note all the possibilities, named 'models', corresponding to each proposition. There are models that are easy to detect, i.e., 'Mental Models', and models that are hard to identify, i.e., 'Fully Explicit Models'. The former models require little effort to be noted. Nevertheless, the latter models need a great deal of thought to be detected.

The literature on the mental models theory is huge. But, for the aims of this paper, only its account of the exclusive disjunction is relevant. In this way, it can be said that, following the theory, the Mental Models of an exclusive disjunction such as 'A or B but not both of them' are these ones:

A  
B

This means that, given an exclusive disjunction, initially, individuals only note that two scenarios are possible: in one of them, only A happens, and, in the other one, only B occurs. Only subsequently, and if certain mental effort is made, they realize that those scenarios are incomplete and that the actual situations are as follows:

A      (B)  
(A)    B

Where the brackets indicate that the element between them is denied.

These two last models are the Fully Explicit Models of the exclusive disjunction and, as it can be noted, the information is more complete in them. Now, the first one not only indicates that A happens, but also that B does not happen. On the other hand, the second one not only shows that B occurs, but also that A does not occur.

The proponents of the mental models theory think that this distinction (Mental Models versus Fully Explicit Models) is always important. Nonetheless, it is so especially when an exclusive disjunction has more

than two disjuncts. Indeed, if we consider a disjunction such as, for example, ‘A or B or  $\Gamma$ ’ and interpret it as exclusive, the Mental Models would be:

A  
    B  
         $\Gamma$

However, the Fully Explicit Models would include all the possible situations for an exclusive disjunction with three disjuncts. That is:

A      B       $\Gamma$   
A      (B)     $\Gamma$   
(A)    B      ( $\Gamma$ )  
(A)    (B)     $\Gamma$

Although the mental models theory does not claim that the human mind works by taking the requirements of standard logic into account, as it can be checked, these four scenarios match the situations in which, according to that logic, the exclusive disjunction is correct. Nevertheless, what is really interesting here is that it can be thought that people reason about exclusive disjunctions with more than two disjuncts in a natural way by considering only their Mental Models. Khemlani and Johnson-Laird<sup>28</sup> proved this idea and stated that it can be predicted that, if individuals must make an inference involving an exclusive disjunction with three disjuncts, they will usually identify only its Mental Models. Really, Khemlani and Johnson-Laird resorted to different reasoning tasks, but any of them can be illustrative enough in this regard. One of them is, for example, this one:

Suppose that only one of the following assertions is true:

- (1) You have the mints.
- (2) You have the gumballs or the lollipops, but not both.

Also, suppose you have the mints. What, if anything, follows? Is it possible that you also have either the gumballs or the lollipops? Could you have both?<sup>29</sup>

28. Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N.: op. cit., pp. 615-623.

29. Ibidem, p. 618. See also, e.g., López-Astorga, M.: “A formal theory can explain disjunctive illusory inferences” in *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 60, 2014, p. 128.

It is clear that, according to standard logic, the answer would have to be that it does be possible to have, in addition to the mints, the gumballs and the lollipops. Besides, that would also be the correct response if the Fully Explicit Models were considered. Nonetheless, the answer predicted by the mental models theory, and hence by Khemlani and Johnson-Laird,<sup>30</sup> is that the participants will tend to conclude that, if the mints are had, neither the gumballs nor the lollipops can be had. The reason is obvious: as indicated, participants will only detect the Mental Models and, as explicitly mentioned by Khemlani and Johnson-Laird,<sup>31</sup> they will only note these three scenarios as possible:

Mints

Gumballs

Lollipops

That is, the scenario in which you only have the mints, a scenario in which you only have the gumballs, and a scenario in which you only have the lollipops.

That prediction was confirmed and their participants significantly tended to response as expected by them. But what is truly relevant here is that their experimental results can help solve the problem of the disjunction in Stoic logic.

## 5. The stoic disjunction and the Mental Models

In my view, the Stoic disjunction is hard to understand for us only because we tend to interpret it based on standard logic (in papers such as, e.g., that of Bobzien,<sup>32</sup> it is also held that this later logic is not the best means to analyze the Stoic one). I think that this is the main mistake and what actually causes the Stoic disjunction to seem to be unclear. The sources commented above raise little doubt: the Stoic disjunction was ex-

30. Ibidem, pp. 615-623.

31. Ibidem, p. 618.

32. Bobzien, S.: "Stoic syllogistic" in Taylor, C. C. W.: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford, UK: Clarendon Press, 1996, p. 134.

clusive, and it was true if only one of its disjuncts was true, even if it had more than two disjuncts.

As shown, this idea is difficult to accept if it is assessed from the rules and requirements of standard logic. However, the mental models theory offers us the key to understand it. Because it can be thought that the human mind usually only identifies the Mental Models of the exclusive disjunctions with more than two disjuncts (at least this is what Khemlani & Johnson-Laird's experiments<sup>33</sup> demonstrate), it can be claimed that that is the natural way in which that kind of disjunction is interpreted by people. Thus, from this point of view, it can be stated that the Stoic exclusive disjunction is not the exclusive disjunction of standard logic, but the exclusive disjunction such as it is really used by individuals.

Another possibility, of course, could be to think that the Stoics simply presented a technical definition of the disjunction (see O'Toole and Jennings<sup>34</sup> for a discussion in this regard), that, according to their definition, the disjunction was exclusive, and that, nevertheless, that definition did not match that of standard logic, but, casually, that corresponding to the Mental Models of the mental models theory. In any case, a very important point is that this later theory reveals us that it is absolutely possible to consider the disjunction as in Stoic logic, i.e., to be exclusive and, at the same time, to be true only when one, and only one, of its disjuncts is true, even if it has three disjuncts or more.

So, based on all of this, it can be said that the *διεξυγγμένον ἀξίωμα* was very different from the disjunctive proposition in standard logic. The former was essentially exclusive but the relation between its disjuncts was not the same as that required by the latter. A *διεξυγγμένον ἀξίωμα* could have, for example, three disjuncts and be expressed as follows:

$\eta\tau\omicron\iota A \eta B \eta \Gamma$

However, that does not mean that the structure of the expressions of this kind was equivalent to this one:

$\eta\tau\omicron\iota A \eta (B \eta \Gamma)$

33. Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N.: op. cit., pp. 615-623.

34. O'Toole, R. R. & Jennings, R. E.: op. cit., pp. 500ff.

Regardless of the fact that brackets do not appear to be appropriate in Stoic logic (see O'Toole & Jennings<sup>35</sup>), that only means that such expressions referred to three possible scenarios:

A  
    B  
        Γ

And, given one of such expressions, only one of these scenarios could be considered to be true.

## 6. Conclusions

The literature on cognitive science shows that the mental models theory is able to account for most experimental results in reasoning tasks. Undoubtedly, this theory has open important research lines, and, of course, it can continue to open more of such lines. But something that is very relevant about this theory is that provides great doubts that reasoning and human inferential activity are actually made in accordance with modern logic. It reveals that there are other criteria for explaining and even predicting the conclusions that people often deduce from several premises. In this way, the frameworks presented in the past that appear to be wrong because they are incoherent with standard logic can be considered to be, in a certain sense, correct from the perspective of the mental models theory.

The problem can be that Greek philosophers and logicians used terms similar to those assumed by modern logic, and this fact has led to interpret the systems proposed by such philosophers and logicians from the point of view of the current logic. Nevertheless, although, as in the case of Stoic logic, connectives such as conjunction, disjunction, or the conditional were taken into account in the past, that does not mean that those connectives had the same sense or the same meaning as in modern logic (as far as this point is concerned, papers such as those of Bobzien<sup>36</sup> or López-Astorga<sup>37</sup> can be very enlightening). In fact, as argued in this paper for the case of the Stoic disjunction, it can be thought that there is not a

35. Ibidem, p. 501.

36. Bobzien, S.: op. cit., p. 134.

37. López-Astorga, M.: op. cit., pp. 1-15.

real correspondence between the ancient and the modern connectives, and that we should not actually require such a correspondence.

For this reason, I think that it can be very useful to resort to approaches such as the mental models theory in order to review or rewrite the history of logic. This activity can allow us to analyze whether certain errors of past logical systems were really errors or they were only a result of technical definitions or criteria other than the current ones. In any event, as shown, a point seems clear: it is not a real problem that, in Stoic logic, the disjunction was exclusive and, at the same time, its proponents claimed that it was only true when only one of its disjuncts was so, including the cases in which the number of disjuncts was more than two.

## 7. References

Bobzien, S.: “Stoic syllogistic” in Taylor, C. C. W.: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 133-192.

Bocheński, I. M.: *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1963.

Cicero: *Topica*.

Diogenes Laërtius: *Vitae Philosophorum*.

Galen: *Institutio Logica*.

Gellius: *Noctes Atticae*.

Johnson-Laird, P. N.: *How We Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Johnson-Laird, P. N.: “Against logical form” in *Psychologica Belgica* 5(3/4), 2010, pp. 193-221.

Johnson-Laird, P. N.: “Inference with mental models” in Holyoak, K. J. & Morrison, R. G.: *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 134-145.

Khemplani, S. & Johnson-Laird, P. N.: “Disjunctive illusory inferences and how to eliminate them” in *Memory & Cognition* 37(5), 2009, pp. 615-623.

Khemplani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N.: “Negation: A theory of its meaning, representation, and use” in *Journal of Cognitive Psychology* 24(5), 2012, pp. 541-559.

Khemplani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N.: “The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions” in *Acta Psychologica* 151, 2014, pp. 1-7.

Kneale, W. & Kneale, M.: *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon, 1962.

López-Astorga, M.: “Chrysippus’ *indemonstrables* and mental logic” in *Croatian Journal of Philosophy*, 15(43), 2015, pp. 1-15.

López-Astorga, M.: “A formal theory can explain disjunctive illusory inferences” in *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 60, 2014, pp. 122-143.

Lukasiewicz, J.: “On the history of the logic of propositions” in McCall, S.: *Polish Logic: 1920-1939*. New York: Oxford University Press, 1967, pp. 67-68.

Mates, B.: *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953.

Mueller, I.: “An introduction to Stoic logic” in Rist, J. M.: *The Stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 1-26.

Oakhill, J. & Garnham, A. (Eds.): *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove: Psychology Press, 1996.

Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N.: “Logic, models, and paradoxical inferences” in *Mind & Language* 27(4), 2012, pp. 357-377.

O’Toole, R. R. & Jennings, R. E.: “The Megarian and the Stoics” in Gabbay, M. D. & Woods, J.: *Handbook of the History of Logic*, Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic. Amsterdam: Elsevier, 2004, pp. 397-522.

Sextus Empiricus: *Pyrrhoniae Hypotyposes*.

# **SOBRE LA TRANSFORMACIÓN LOGOTECTÓNICA DE “EDIFICAR, HABITAR, PENSAR”**

ON THE LOGOTECNIC TRANSFORMATION OF “BUILD,  
DWELL, THINK”

Martín Zubiria<sup>1</sup>  
Universidad Nacional de Cuyo, CONICET

Recibido: 26-12-15

Aceptado: 17-1-16

---

## **Resumen**

Una doctrina filosófica completamente autónoma, denominada “Logotectónica”, se ha desplegado durante los últimos cuarenta años, de un modo tan coherente como silencioso. Su punto de partida reside en la recolección heideggeriana y ha sido capaz de mostrar, en relación con la misma, en qué medida esta “Besinnung” pudo ser transformada de manera productiva. Nos proponemos reflexionar sobre el modo en que la “Logotectónica” supo asimilar, como una tarea de la razón lo pensado por Heidegger en su conferencia “Edificar, habitar, pensar”.

**Palabras clave:** metafísica; sabiduría; Heidegger; H. Boeder

## **Abstract**

An entirely autonomous philosophical doctrine, which is named “logotectonic”, has been deployed over the last forty years, as much consistently as quiet. She found her starting point in Heidegger’s recollection and she was able to show in connection with her, to what extent that “Besinnung” could be productively transformed. We intent to reflect, how the “Logotectonic” understand to assimilate as a task of the reason, what has been thought in Heideggers lecture “Bauen Wohnen Denken”.

**Key Words:** Metaphysics; Wisdom; Heidegger; H. Boeder

1. (martinzubiria.t@gmail.com) Universidad Nacional de Cuyo, CONICET. Ha publicado recientemente Martín Zubiria / Marcus Brainard (eds.), Heribert Boeder, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*, Duncker & Humblot, Berlin 2016, Reihe: “Begriff und Konkretion”, Bd. 4.

El pensamiento característico de nuestro tiempo, el de la “Submodernidad” para decirlo con un libro no por ignorado menos esclarecedor acerca de la tectónica de la filosofía actual,<sup>2</sup> ha cerrado el círculo de sus tareas. En las tres dimensiones del pensamiento submoderno, la anárquica,<sup>3</sup> la estructuralista y la de la analítica del lenguaje, los parámetros de lo cotidiano, ya determinantes para la “Modernidad en sentido singular” [*Moderne*], al menos dentro de ciertos límites, acabaron por imponerse y por ello la comprensión “submoderna” del hombre responde a los dictados de la conciencia inmediata. Por otra parte, el culto submoderno de una libertad literalmente “anárquica” y la defensa consiguiente de un pluralismo radical afianzan por doquier la dictadura de lo cotidiano, que repele el saber de nuestra *Historia* filosófica e incluso la meditación del *Mundo* de la “Modernidad en sentido singular”.

Esto acarreó la pérdida del presente concebido como un todo determinado por una crisis decisiva. La Submodernidad lo conoce sólo en la forma del “ahora” (*nunc*), o del “hoy”, fuente inagotable de representaciones pero incompatible con el *pensar*, al menos, con uno que se reconoció a sí mismo como “esencial”. Es por ello que la Submodernidad obtura antes que abre las vías de acceso a la meditación heideggeriana. Los pretendidos “diálogos” con esta ignoran que se ha desplegado con la consistencia “lógica” de una obra unitaria;<sup>4</sup> y lo ignoran en la medida en que parecen vivir sólo de aquellas formas accidentales del pensamiento que Hegel califica de “ocurrencias” (*Einfälle*).

Pero he aquí que en la vecindad de la Submodernidad, y avanzando por un camino enteramente apartado de la huella de los mortales, se ha manifestado un pensamiento que, habiendo acogido con sosiego la palabra de Heidegger, ha sabido fundar desde ella el don de un presente que, sin ser el de la ciencia, es ya un saber.<sup>5</sup> ¿De qué pensamiento se trata? De uno que, dándose a sí mismo el nombre de “logotectónico”<sup>6</sup> representa una novedad de tanto peso que sería desatino querer mantenerla oculta bajo

2. Boeder, H., *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie* [Las instalaciones de la Submodernidad. Acerca de la tectónica de la filosofía actual]. Würzburg 2006 (Orbis Phaenomenologicus, Studien 15).

3. Expuesta por primera vez en Boeder, H. *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity* Transl., ed. and with an introd. by Marcus Brainard, New York 1997, 227-239.

4. Cf. Boeder, H., *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* [La arquitectónica racional de la modernidad]. Friburgo/Munich, Alber, 1988.

5. Cfr. Boeder, H., “Was vollbringt die Erste Philosophie?” [¿Qué consuma la filosofía primera?] en: *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig* VII, n° 3 (1973), pp. 3-10.

6. Cf. Boeder, H., “Logotektonisch Denken” [Pensar logotectómicamente], *Sapientia* (1998), pp. 15-24.

el celemín. Así lo veremos a partir de “Edificar, habitar, pensar”.<sup>7</sup> Tres formas capitales del obrar humano que nos permitirán ver cómo la meditación heideggeriana hace posible la renovación de la visión filosófica de “lo que es”.

¿En qué términos llevó a cabo Heidegger su *intento pensante* (*Denkversuch*, 139; GA, 147) con la tríada de “edificar, habitar y pensar” desde una determinación esencial común a los tres términos? Habrá que exponerlo para poder considerar luego su transformación “logotectónica”. Ello mostrará en qué medida la cuestión de que se trata rebasa el marco de una consideración meramente particular.

## I

La conferencia “Edificar, habitar, pensar” integra el volumen de las *Conferencias y artículos*, aparecido en 1954. Los textos que abarca, bajo un título tan recatado que poco o nada dice de la relevancia del libro, están distribuidos, según un plan bien meditado, en tres secciones: la primera abarca los escritos referidos al *final* de la Metafísica y, por ende, al presente histórico; la última mira hacia el *principio* de la Metafísica y, por ende, a *lo que es* en la figura de lo ya sido; la central, en cambio, está dedicada al ser del hombre en el *otro* comienzo, esto es, en el tiempo venidero. A esta sección pertenece la conferencia “Edificar, habitar, pensar”, situada, de manera harto elocuente, en el corazón mismo del volumen, cuyo prefacio contiene la siguiente cautela: “Un autor, supuesto que lo fuese, nada tendría que expresar, nada que comunicar. No debería ni querer estimular siquiera, porque los que estimulan ya están seguros de su saber. Un autor que avanza por caminos del pensar sólo puede, en el mejor de los casos, señalar, ...”.

Señalar, ¿hacia qué o hacia dónde? Hacia “lo que da de pensar”, hacia lo que a este se le ofrece como “su cosa propia” (*das Bedenkliche*), aquello “con lo que tiene que habérselas” (*das Zu-bedenkende*). Sólo por este motivo Heidegger apela a la tríada “edificar, habitar, *pensar*”, en la que este último término es comprendido desde los otros dos, el “edificar” y el “habitar”, por eso no se pregunta esta vez “¿Qué significa (o qué es) pensar”, sino sólo: “1. ¿Qué es el habitar? 2. ¿En qué medida pertenece el edificar en el habitar?” (139; GA 7, 147).

No se pregunta pues por una tesis filosófica, ni por una proposición metafísica ni por ninguno de los objetos consabidos de la reflexión que se

7. En: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen <sup>4</sup>1978; GA 7.

entiende a sí misma como tarea científica. Lo que reclama la concentración del pensar son dos actividades humanas aparentemente irrelevantes para el pensar mismo y ajenas a toda determinación específica, porque no se las considera bajo un cierto aspecto particular ni tampoco en relación con la “esencia de la técnica”, con su hegemonía planetaria. El presente “intento del pensar” sólo pretende retrotraer *el edificar y el habitar* hacia un ámbito “al que pertenece todo lo que *es*”. ¿Cómo pensar el “ser” de tal ámbito, supuesto que todo lo que es le perteneciese?

Por lo que atañe al *habitar*, siendo el edificar su condición inmediata, es claro que no se limita a “poseer un alojamiento” (ibíd.), porque el conjunto íntegro del quehacer humano pertenece de un modo u otro al habitar humano (140; GA 7, 147). Y sería grave incompreensión ver en el edificar y el habitar dos actividades independientes sólo religadas de un modo “lógico” por categorías como las de “fin” y “medios”; ello ocultaría unas “relaciones esenciales” que sólo el lenguaje y no la conciencia ni decisión humana alguna pueden iluminar. “La palabra de aliento acerca de la naturaleza de una cosa nos viene del lenguaje”, porque para la razón *apocalíptica*, debido a su misma “modernidad”, la esencia de una cosa no estriba en el *saber* de una ciencia filosófica, sino en una “palabra de aliento” (*Zuspruch*).

En este contexto aparece, privada de toda *fundamentación*, una expresión inaudita que, no por renunciar a toda pretensión de cientificidad debe dejar de ser reconocida en lo que tiene de *pensado*: “El hombre se comporta como si fuese él el forjador y el maestro del lenguaje, mientras que, por el contrario, es este el señor (el amo) del hombre” (140; GA 7, 148). En esta sentencia, que parece apartarse de la relación recíproca entre el Ser y el ser del hombre señalada por Heidegger con tanta insistencia en otros escritos, la *modernidad* de su meditación alcanza una gravedad manifiesta.<sup>8</sup>

Y que este imperio originario del Lenguaje sobre el ser del hombre es algo esencialmente bueno, o *lo que debe ser*, se desprende con claridad de lo que Heidegger añade a continuación: “Acaso sea, por sobre todo lo demás, la inversión, impulsada *por el hombre*, de esta relación de dominio, lo que empuja su ser hacia lo que jamás podría acogerlo en el sentido del habitar [*das Unheimische*]”.

Esto último, hacia donde el ser del hombre se ve apremiado sin cesar, aquello que jamás podría acogerlo en el sentido del habitar, es para

8. El juicio de la Metafísica en esta materia es completamente diferente. Platón lo expresa de manera ejemplar: “no somos nosotros los servidores de nuestros discursos; al contrario, los discursos son como criados nuestros...” (*Teeteto*, 173 c). Y también Fichte, por atenernos sólo a él, en el ámbito de la Última Época: “Libertad con respecto al lenguaje. [...] Algunos explican las palabras a partir del uso del lenguaje, como si el lenguaje fuese nuestro legislador y maestro” (*Institutiones omnis philosophiae* 1805, en: GA I/9, 153).

un pensar concentrado sobre el ser del lenguaje lo único que, en rigor, lo determina. No es pues la independencia de la investigación libre o “desinteresada”, sino la violencia inescrutable de una urgencia histórica [*geschichtliche Not*] lo que mantiene en vilo la meditación sobre el habitar.

Tan pronto como “edificar” y “habitar” son pensados no como “conceptos” definibles en el sentido de la ciencia, sino como “configuraciones verbales” [*Sprachbildungen*] cuyo “qué” sólo puede descubrirse desde el lenguaje mismo, se impone la siguiente observación: “la palabra del antiguo alto alemán para ‘edificar’, ‘*buan*’, significa ‘habitar’”; esa misma palabra nos hace una seña que nos permite descubrir la índole del “habitar designado por ella” (141; GA 7, 148), pues con las formas del verbo *bauen*, *buan*: *bhu*, *beo*, se hallan íntimamente emparentadas la del verbo *sein* (ser): *bin* (soy), *bist* (eres). El *Diccionario Alemán* de los hermanos Grimm observa al respecto: “*ich bin*, en antiguo alto alemán *pim*, significa originariamente he edificado = habito, *maneo*, *existo*. <...> la abstracción del ser se deriva de la representación sensible del habitar, <...> acerca del parentesco estrecho entre edificar [*bauen*, gr. οἰκῆν, ἐνοικῆν] y ser no hay la menor duda.” Así también lo corrobora Friedrich Kluge.<sup>9</sup> *Ser* hombre, si se presta atención al ser del lenguaje, significa *habitar*.

El edificar, en cuanto realización del habitar, se muestra bajo dos modos diferentes: “edificar como cultivar, en latín *colere*, *cultura*, y edificar en el sentido de levantar un edificio, *aedificare*” (141; GA 7, 149). Estos significados se imponen al originario “habitar”, que pronto “cae en el olvido”. Y ello por ninguna otra razón fuera de la de hallarse esencialmente vinculado con el Ser y, por lo mismo, con el ser del hombre. A causa de lo cual, “el habitar deja de ser comprendido como el ser del hombre; ya no se lo piensa más como el rasgo fundamental del ser hombre” (142; GA 7, 149s.).

Estamos ante un suceso de carácter destinal [*geschicklich*] donde no es el hombre, sino el Lenguaje mismo quien “por así decir, revoca el significado propio de la palabra ‘edificar’, el habitar. <...> El misterio de este suceso apenas si ha sido pensado por el hombre. El lenguaje sustrae al hombre su hablar simple y elevado” (142; GA 150). Pero entonces, este obrar *del Lenguaje mismo*, este sustraer y revocar, ¿es ajeno a la alteración de la relación originaria entre “Lenguaje” y “hombre”, en cuanto “*impulsa-da por el hombre*”? (140; GA 7, 148; subr. nuestro).

La pregunta por el *habitar* conduce hacia el edificar. Pero edificar significa, en sentido propio, “habitar”. ¿Cómo salir de este círculo? ¿En qué consiste la esencia del *habitar*? Según los testimonios más antiguos signi-

9. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 23. erweiterte Auflage, De Gruyter, Berlin / New York 1995.

fica “permanecer”, “detenerse”, “perseverar” (lat. *sedem haberi, morari*). Pero también “haber alcanzado la paz”, “permanecer en ella” (143; GA 7, 151). La palabra “paz” <*Friede*>, que es “lo libre” <*Freie*>, ilumina el significado esencial de “habitar”: “*Freien* [pedir en matrimonio, acción propia de un “*Freier*”, un hombre *libre*] significa en rigor “cuidar”, “tratar con consideración”; el verdadero cuidar se realiza “cuando dejamos algo, ya de antemano, confiado a su esencia. <...> *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar*” (ibid.).<sup>10</sup>

Según su condición mundanal, el *habitar* es interpretado así como un hallarse en el Cuadrante de tierra y cielo, de divinos y mortales. “Los mortales, al habitar, cuidan el Cuadrante en su ser. En consonancia con ello el cuidar ‘habitante’ es cuádruple” (144; GA 7, 152). “En el acto de salvar la tierra, de recibir el cielo, de aguardar a los divinos, de conducir a los mortales acontece el habitar como un cuádruple cuidar el Cuadrante. Cuidar significa: proteger el Cuadrante en su esencia. Lo que se toma en protección ha de ser amparado” (145; GA 7, 153). Pero ¿“dónde”? ¿Dónde se preserva la esencia del habitar que cuida el Cuadrante? La respuesta de Heidegger a esta pregunta se limita a tres palabras: “en las cosas”.

“<...> la estancia junto a las cosas es el único modo en que la cuádruple estadia en el Cuadrante se consuma en cada caso de manera unitaria.” (ibid.). Pero el cuidar con toda consideración las cosas sujetas a crecimiento y la edificación de aquellas que no crecen, es el edificar en sentido propio. Si ya quedó establecido que edificar significa, en rigor, habitar, ahora debemos advertir que, a la inversa, “*el habitar*, en tanto preserva el Cuadrante en las cosas es, siendo este preservar, *un edificar*” (146; GA 7, 153). Habrá que precisar pues cómo el edificar, pensado a partir de la esencia del habitar, es un “erigir cosas” (ibid.).

El ejemplo del puente muestra que la cosa edificada, en lugar de limitarse a ser un bien útil, se resuelve en un obrar mundanal de múltiples aspectos. Pero esta cosa no es la de la conciencia, no es, para decirlo con la *Fenomenología del espíritu*, un “sustrato de muchas propiedades” ni una relación a partir de cuyo análisis la conciencia se vuelve entendimiento. Si la cosa conocida por la filosofía era un ente determinado por el saber en orden al saber mismo, esta otra, hacia la que se vuelve la meditación mundanal de Heidegger, posee una naturaleza completamente diferente.

10. No es posible ignorar que Heidegger, al subrayar el aspecto del “cuidar” o “tratar con consideración” (*schonen*), descuida el sentido originario de “habitar” (“hallarse bien o a gusto en un lugar”), que tanto los Grimm como Kluge ven en “gustar(me)”, “desear”, “anhelar”, “amar”. Según el diccionario de los Grimm, el verbo “*wohnen, habitare*”, acentúa el aspecto de lo grato, de lo sosegado. Por donde en el lenguaje de la mística pudo volverse un término que designa el ‘hallarse en paz’, el ‘habitar en Dios’.”

Es pensada a partir de toda la riqueza de un obrar mundanal que, lejos de limitarse a relacionar cosas y hombres, los reúne en torno a sí.

La cosa es pues un reunir, y lo reunido por ella es propiamente el Cuadrante: tierra y cielo, los divinos y los mortales. Como reunión del Cuadrante, lo edificado, esto es, lo erigido desde la esencia del habitar, es, a la luz del lenguaje, una *cosa*. La antigua palabra germánica “*thing*” significa precisamente “reunión”, lo mismo que, según la comprensión *unilateral* de Heidegger,<sup>11</sup> la palabra griega λόγος.

La cosa edificada, al reunir el Cuadrante, le concede también un sitio. Pero entonces es ella misma un lugar. La cosa funda, allí donde se halle, un lugar, que en modo alguno la precede. Como tampoco la precede el espacio; un espacio que, no siendo pensado conceptualmente como un *a priori*, es concedido de manera mundanal por la cosa en cuanto lugar. No de la abstracción “del” espacio, sino de la concreción de los lugares, esto es, de lo edificado, reciben los espacios su esencia (cf. 149; GA 7, 156).

Esta relación rigurosamente pensada entre lugar y espacio, ajena a toda Física especulativa, brinda un asidero “para pensar la relación entre hombre y espacio” (151; GA 7, 158). Espacio como un todo ordenado de múltiples maneras que ofrece a las cosas y al hombre su lugar respectivo y no como lo simple de un vacío homogéneo.<sup>12</sup>

Hombre y espacio no se hallan separados, cada cual por sí. Allí donde hay un hombre que existe de manera humana y que, por ende, *habita*, hay ya desde siempre un detenerse en el Cuadrante junto a las cosas. E incluso entonces, “cuando nos comportamos en relación con cosas que no se hallan en una cercanía inmediata, nos atenemos a las cosas mismas” (151; GA 7, 159). El habitar pensado de manera esencial se revela pues como “la relación entre hombre y espacio” (152; GA 160).

La cosa en cuanto edificada y por lo mismo en cuanto lugar, “acoge el Cuadrante” y es así una protección [*Hut*] del mismo o, como lo dice ya la palabra, una “casa” [*Huis, Haus*] (153; GA 160). Cosas del género de tales lugares brindan a la estadía de los hombres un morar; son moradas, sin ser ya por ello habitaciones en sentido estricto. Mediante ellas se preserva el Cuadrante; lo cuidan según el modo que les es peculiar. El cuádruple

11. Cf. Boeder, H., “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*” [El uso griego temprano de las palabras *Logos* y *Aletheia*]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), pp. 82-112. Reimpreso en: Boeder, H., *Das Bauzeug der Geschichte [= BG]. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la historia. Artículos y conferencias sobre filosofía griega y medieval], ed. G. Meier. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 1-30.

12. Cf. *Ser y tiempo*, §§ 102-113.

cuidar el Cuadrante – salvar la tierra, recibir el cielo, aguardar los divinos, conducir los mortales – “es la esencia simple del habitar” (153; GA 161).

Este edificar o erigir cosas, que en rigor son lugares, es “un modo extraordinario de hacer habitar” (ibid.). En ello consiste la esencia del edificar, que se realiza cabalmente como un producir (en griego *τίκτω, τέχνη*). “... Sólo cuando somos capaces de habitar, podemos edificar” (155; GA 7, 162). “...El habitar, empero, es el rasgo fundamental del Ser, en virtud del cual los mortales son.” (155; GA 163). Pero no sólo el edificar, también el *pensar* pertenece al habitar. “Edificar y pensar son en cada caso y según su propia índole indispensables para el habitar. Ambos son empero insuficientes para el habitar, en tanto cada cual por sí se aplica a lo propio, en lugar de escucharse mutuamente.” (156; GA 7, 163).

La respuesta a una última pregunta: “¿Cómo <...> pueden los mortales <...> por sí mismos llevar el habitar a la plenitud de su esencia?” cierra la conferencia: “Tal hacen cuando edifican a partir del habitar y para el habitar piensan.” (156; GA 7, 164).

## II

El carácter eminentemente “moderno” de la reflexión que acabamos de referir, se advierte ya en su profundo silencio ante el modo en que nuestra tradición ha considerado el habitar en toda su plenitud y según sus diferencias históricas, por de pronto en el ámbito de la palabra poética, ya desde Homero y en particular en la *Odisea*. Es verdad que la Filosofía, por su parte, apenas si ha preguntado por el habitar, salvo algunas pocas excepciones (cabría pensar en la Estoa, por ejemplo), pero sí conoce bien una cuestión estrechamente vinculada con el *habitar*, la del mejor modo de vida para el hombre, pregunta que sólo quiere ser respondida según el “juicio del concepto” (Hegel) y por ende en el sentido de la diferencia entre condena y alabanza. Y ello según una norma racional que para la Modernidad en sentido singular resulta inconcebible.

Aun cuando las preguntas que abren la conferencia se formulan de un modo tan inmediato que provocan la impresión de lo infundado, pronto se muestra a las claras su sentido. Se trata, en rigor, de poner de manifiesto el ser o la destinación del hombre, tal como ha de pensárselo a partir de la pregunta por el Ser. Ser que, por su parte, “necesita” del hombre para su propio manifestarse. Él es la cosa propia acerca de cuya destinación el pensar esencial ha de preguntar sin desmayo. Preguntar no como Agustín,

por “Deus et anima”, sino por “el Ser y el hombre”; este es el todo donde lo pensado en la conferencia “Edificar, habitar, pensar” hunde sus raíces.

¿Y en qué sentido cabe hablar en relación con ello de una *transformación*? ¿Cuál es la necesidad que la determina? No una falencia de lo pensado por cierto, sino el haber avistado su límite o, mejor, su barrera.

El trabajo ciclópeo, una *διέξοδος διὰ πάντων*, que hizo posible esto último, comenzó para Heribert Boeder († 2013) con una investigación sobre el uso griego arcaico de las palabras *λόγος* y *ἀλήθεια*,<sup>13</sup> investigación que tocaba el corazón mismo de la meditación heideggeriana y que, contra toda previsión, puso al descubierto unas diferencias sorprendentes entre lo que revelaban las fuentes literarias griegas y el modo en que Heidegger, por su parte, interpretaba ambas palabras. En consonancia con el tenor rigurosamente filológico, en apariencia, de su investigación, Boeder, en lugar de señalar tales diferencias se limita a dejar que el trabajo hable por sí solo. Este muestra que si Heidegger entiende *λόγος* esencialmente como “(re)colección” [*Sammlung*], entonces omite un aspecto decisivo del *λόγος* griego, conviene a saber, el diferenciar (*κρινεῖν*), puesto que ningún *λέγειν* es posible sin un delimitar y un discernir previos. Y cuando Heidegger interpreta la *ἀλήθεια* como “la desocultación del ente”, la investigación muestra que la *ἀλήθεια*, según la comprensión griega, supone en todos los casos la mediación del *λόγος* y, por ende, la de la razón. Diferencias de semejante calibre en tal materia, crucial para la meditación heideggeriana, no podían sino arrastrar consigo graves consecuencias.

Así lo mostró ya una investigación destinada a verificar, a partir de una lectura cuidadosa de las fuentes, la tesis heideggeriana según la cual el ser del ente ha sido desde el comienzo platónico y hasta en el final nietzscheano la cosa propiamente dicha de toda filosofía. El trabajo comprobó, contra la tenacidad de la opinión pública académica, que la Metafísica aristotélica no admite ser concebida como una Ontología, puesto que no es una “teoría general del ser del ente”, ni tampoco como un saber mixto, ontológico y teológico a la vez. Para la “filosofía primera”, el “ser del ente” no es el fundamento sino sólo el comienzo metódico de un movimiento único de diferenciaciones progresivas que conduce hacia un ente absolutamente real y determinado como “lo perfecto”. Sobre esta cuestión Boeder reflexiona en sus últimos años en estos términos: “Aristóteles no conoce ninguna Ontología, cosa que Heidegger siempre insiste en suponer. Este es el *πρώτον ψεῦδος*, el error primero en el pensamiento heideggeriano. Como meta del pensar sólo conoce Aristóteles el pensamiento que tiene razón para permanecer cabe sí mismo. Cabe sí mismo, puesto que cabe lo óptimo. Esto es de una enorme importancia para comprender el propósito

13. Cf. supra nota 11.

de Aristóteles y el de la Metafísica entera. El propósito es lo óptimo, no el ente. Lo óptimo es lo concebido de manera pura o el concepto puro.”<sup>14</sup> En este sentido cabría hablar de la tragedia inherente a la interpretación de la doctrina de Parménides, cuyo “ente” es siempre presentado como “uno” e “inmóvil”, e incluso como “eterno”, sin que jamás se le haga justicia a su condición de “perfecto” (τετελεσμένον), como si este predicado fuese un mero *epitheton ornans*.

Pero hay más, porque la pregunta boederiana de “¿Por qué motivo ‘ser del ente?’”<sup>15</sup> permitió descubrir que sólo en la posición de Plotino y a partir de ella el “ser del ente” se instala en el centro del preguntar filosófico. Boeder pudo mostrar fehacientemente cuál es la causa de tal “fenómeno”, a lo largo de una secuencia histórica que en sentido retrospectivo va desde la posición del Aquinate hasta Plotino, pasando por el *Liber de causis*, las doctrinas del Pseudo Dionisio y las de Proclo. Sólo en la “Época Media”, sólo allí donde el “esse” es pensado por el *Liber de causis* como “*prima rerum creatarum*”, la pregunta por el ser del ente obedece a un sentido histórico y sistemático a la vez. Pero ya en la Época Última, si uno se atiene a quienes de manera creadora supieron promover la causa del saber metafísico, la cuestión del ser del ente y la de la Ontología brillan por su ausencia.

El propósito de la investigación mentada no respondía, sin embargo, a un interés historiográfico y su resultado no podía limitarse a una mera rectificación del juicio histórico. En lugar de ello se imponía un examen del núcleo de la meditación heideggeriana, de lo que comenzaba a perfilarse con nitidez como sus límites.

Si la pregunta por el ser del ente pierde su condición de pregunta rectora de la Metafísica, no siendo el mentado “ser del ente” su cosa única, entonces la historia de la Metafísica pensada como la del olvido creciente del Ser en virtud de una “misión” [*Geschick*] originaria carece de asidero. El *continuum* occidental, el gran curso histórico de una reflexión filosófica que piensa siempre “lo mismo”, desde su comienzo platónico y hasta su agotamiento en la posición nietzscheana, se ve reducido a una representación que no por repetida resulta verdadera.

De este modo comenzó el pensar boederiano a concentrarse en la *diferencia* de los principios históricos de la Metafísica hasta disolver completamente la representación del *continuum*. En la intelección parmenídea, lo mismo que en la de Plotino y en la de Kant, fue posible reconocer

14. En una entrevista inédita que H. Boeder concedió a sus alumnos chinos Huang Shuishi y Xie Xiaochuan.

15. Boeder “Weshalb ‘Sein des Seienden?’” en: *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), pp. 111-133. Reimpreso en el vol. citado *supra*, nota 11.

otros tantos *principios históricos* del pensar y, en relación con ellos, tareas epocales cumplidas cabalmente en el *sistema* de una ciencia filosófica autónoma: la aristotélica, la tomásica, la hegeliana. Las diferencias históricas que en cada caso las determinan se corresponden con *una transformación histórica del sentido de “ser”*. Porque la interpretación heideggeriana de tal sentido como “estar presente” [*Anwesensein*] sólo se sustenta en la Época “griega” o Primera, mientras que en la Época Media “ser” significa, en rigor, “ser dado” [*Gegebensein*] y en la Época “moderna” o Última, “ser puesto” [*Gesetzsein*]. Pronto la historia filosófica pensada a la luz del reconocimiento de sus “cortes” epocales se mostró como una historia “cerrada”. Frente a ella, la *opinio communis* defensora de una historia filosófica inmortal como las nubes, llamada a prolongarse *ad infinitum*, sólo tiene la consistencia que uno esté dispuesto a reconocer al sentido común.

Pero una historia de la Metafísica que se cerró por haber cumplido con su destino y se ha vuelto inmóvil, permite diferenciar y articular como “lugares” (τόποι) las posiciones que la integran. Así lo mostró en 1980 una nunca antes vista *Topología de la Metafísica*, aquel libro de Boeder, fruto maduro de muchas lecciones y seminarios, llamado a revolucionar una larga serie de clichés de la literatura filosófica al uso. Él muestra que una Metafísica inmóvil, lejos de ser un saber “muerto”, como la alquimia, se halla liberada del presente inmediato y es inaccesible a toda violencia que quiera hacérsele en nombre de un futuro que no llega o de un pasado transfigurador.

La historia cerrada de la Metafísica es la de unas tareas epocales diferenciadas e igualmente *libres*, que no es posible subordinar a ningún “desarrollo”, parejas en autonomía y en dignidad. El todo de la historia edificada logotectónicamente muestra, en contra del difundido “continuar histórico”, tres Épocas igualmente “perfectas”. “Esto difiere absolutamente del modo hegeliano de considerar las cosas. También él hace surgir diferencias, pero en tal caso se trata de diferencias dentro de lo mismo”.<sup>16</sup>

¿Cómo hemos de considerar entonces la filosofía *poshistórica* en su despliegue moderno y propio? Como una meditación [*Besinnung*], y no como filosofía (!) alguna, cuyo núcleo está integrado por las posiciones de Nietzsche, de Marx y del propio Heidegger. El pensamiento radicalmente “moderno” de estas consiste en apartarse de manera decidida del todo de la tradición metafísica. Así la meditación heideggeriana, lejos de hallarse en un lugar único y solitario, en la linde entre esa tradición y el pensamiento venidero, se integra junto con la de Marx y la de Nietzsche en el despliegue

16. Boeder, cf. supra nota 14.

de una razón *apocalíptica* que rechaza la realidad de todo *principio* de naturaleza teológica.

En relación con la decisión de ver en el Lenguaje el “amo del hombre”, es fácil advertir que ni Marx ni Nietzsche habrían podido suscribirla, porque ambos conocen un *amo* en cada caso diferente: Nietzsche, el Mundo (v. su *Zarathustra*) y Marx, la Historia (v. su *Capital*). Precisamente “Historia”, “Mundo” y “Lenguaje” son las tres totalidades en que se articula la meditación de la “Modernidad en sentido singular” [*Moderne*]. Si dentro de su estructura inteligible no cabe asignar al pensar heideggeriano una posición excéntrica, ello no impide que el mismo permanezca *amparado* en ese mundo, puesto que reconocido en la totalidad de su despliegue, en lugar de verse desgarrado por la crítica erudita que lo aplanan en el juego sin fin de las “corrientes” y las “escuelas”.

### III

Edificar, habitar, pensar, son tres actividades captadas por Heidegger según su determinación *mundanal*, como características del ser del hombre en cuanto mortal: aquellas que, para consumir su esencia, está llamado a realizar sobre esta tierra. Pero tan pronto como el pensamiento logotectónico se hace cargo de ellas, pierden su impronta mundanal y en lugar de su determinación antropológica se presentan como un asunto de naturaleza estrictamente racional. En ello consiste, brevemente dicho, su transformación logotectónica.

El despliegue del edificar mundanal como habitar – por un lado el edificar que “cuida” [*pfllegt*] el crecimiento, y por otro el que erige edificios (150) – se refleja en el edificar pensante de la Logotectónica, destinado a “cuidar” de tal modo la plenitud de cuanto representa en la filosofía una diferencia decisiva, que cada posición de la totalidad de lo pensado es expuesta como digna del debido reconocimiento y mantenida en su verdad, al margen de los ejercicios que suele realizar con ellas la reflexión, sea en sentido “crítico” o “reconstructivo”.

Pero el pensar logotectónico también es una erección de construcciones, esto es, de relaciones “lógicas” o de *rationes*, cuyos sillares son la norma [*Maßgabe*], la cosa [*Sache*] y el pensar [*Denken*]. Términos que se vuelven determinados en cada posición filosófica y que son a su vez edificados como una relación lógica mediante categorías o *λόγοι*. Y ello de tal modo que las *rationes* nacidas de tal edificar no permanecen aisladas, al integrarse en figuras triádicas que son, cada una de por sí, un todo. Estas construcciones, sostenidas por el ritmo bien trabado de sus momentos, se

mantienen inmóviles y con parmenídea estabilidad en un presente que no es sino el de la *θεωρία*.

El habitar, pensado por Heidegger desde el lenguaje, es un cuidar o un respetar (*Schonen*), cosa que sólo ocurre “cuando dejamos ya de antemano a algo en su ser, cuando amparamos algo expresamente devolviéndolo a su ser <...>, cuando lo cercamos (*einfrieden*).<sup>17</sup> Habitar, haber sido llevado a una situación de paz, significa: permanecer, cercado, en lo *Frye*, esto es, en lo libre, que preserva cada cosa en su ser.” (143; GA 141).

La Logotectónica ha transformado cada elemento de este pensamiento y de este modo ha sabido *apropiárselo*. También ella conoce el “cuidar” como un *dejar*, al dejar que la Metafísica *sea*; la ha dejado ser, liberándola en su propio ser, en lugar de perseverar en la representación que hace de ella una historia cuyo despliegue resulta ser, bajo la hegemonía del “sistema” (*Gestell*), un “olvido creciente del ser”. Al quedar encomendada a su propia mismidad se muestra como la unidad diferenciada de sus tres Épocas. Pero si dejamos algo “en su propio ser, cuando de intento volvemos a rescatar(lo), <...> a cercarlo en su propio ser” (ibíd.), no otra cosa es lo realizado por cada *ratio* logotectónica. Estas rescatan o “salvan” lo pensado en la medida en que, al prescindir de su inmediatez histórica, lo presenta como *condensado* en sus determinaciones fundamentales y sólo por tal razón como algo digno de ser pensado. Sólo mediante el cercar, esto es, sólo mediante el edificar, lo pensado se vuelve una “fábrica” (*Bau*), en la acepción de “invención o artificio articulado de algo no material” y, por ello mismo, un lugar (*τόπος*), un sitio hasta entonces inexistente, inteligible en razón de su articulación topológica.<sup>18</sup> Y cuando Heidegger, atento al decir del lenguaje, vincula “cercar” (*einfrieden*) con “paz” (*Friede*), el pensamiento logotectónico, por su parte, muestra cómo mediante su edificar se alcanza aquella “*pax omnium rerum*” que Agustín define como la “paz del orden” (“*tranquillitas ordinis*”, *De civ. Dei* XIX 13, 1).

Pero en un punto capital el pensar logotectónico va más allá de la mera transformación, porque el *cuidar* pensado por Heidegger en el horizonte del lenguaje es ajeno al juicio y, por ello mismo, a la razón. Es así como puede sostener, sin la debida determinación, que el auténtico cuidar sólo ocurre “cuando dejamos *algo* de intento en su ser etc.” O bien: “Habitar ... significa: permanecer cercado ... en lo libre, que cuida *cada cosa* en su ser” (subrayados nuestros). ¿Qué es, de manera más precisa, lo men-

17. Este verbo, que significa, “cercar con un vallado, circundar, rodear (de un muro)” es entendido por Heidegger en sentido etimológico y así destaca en él la palabra “*Friede*”, que significa “paz”, como se ve por lo que sigue.

18. “Un contenido posee justificación sólo en cuanto momento de un todo” (Hegel, *Enc.* § 14). Ya antes Fichte había comprendido que “cada singular es posible sólo en su vínculo con todos” (Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia, # 7, in fine).

tado por el pronombre “algo”, por el giro “cada cosa”? Si el cuidar merece aprobación, también habría que comprender por qué motivo “algo” – ¿qué clase de algo? – debería ser cuidado. ¿Hay aquí alguna norma vinculante (Bestimmung)? Heidegger calla.

El edificar logotectónico, en cambio, bien conoce una norma del cuidar, porque lo pensado es incorporado a lo edificado sólo en la medida en que resulta indispensable para la constitución del todo. El cuidar, en el sentido de la Logotectónica, mira únicamente por aquello que introduce una diferencia decisiva respecto de lo ya hecho.

El habitar mundanal de los mortales, cuyo rasgo fundamental es el cuidar, permanece referido al Cuadrante de tierra y cielo, divinos y mortales. El cuadrante constituye el todo de cuanto se ha de cuidar. La Logotectónica también tiene ante sí, por lo que atañe al *cuidar*, un todo; pero uno *no mundanal*, sino forjado por una razón que se diferencia respecto de sí misma, conviene a saber, el todo de la Historia de la Metafísica, el Mundo de la modernidad en sentido singular, y el Lenguaje de la Submodernidad. Tales son las totalidades *amparadas* (“*in die Hut genommen*”, 145; GA 153) por el pensamiento logotectónico.

A partir del significado de la cosa como “reunión”, en la segunda parte de la conferencia, se piensa la relación entre hombre y espacio. Pero este no es para el hombre algo que se le ponga enfrente y “al decir ‘un hombre’ ya se ha nombrado ‘la estadía en el Cuadrante entre las cosas’” (151; GA 159). Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para la transformación logotectónica de este pensamiento y de su mundanidad. Pues si en lugar de decir “un hombre” decimos “un pensamiento”, uno, puesto que determinado y, más aún, considerado en su pureza, entonces también nombramos una estadía, pero no “entre las cosas”, sino entre los *lóγοι*, con los que, sin ser estos un *singulare tantum* ni una pluralidad indeterminada, cabe labrar un edificio, bello en razón de su misma integridad.

El hombre se halla siempre entre las cosas al relacionarse en el mundo incluso con aquellas que no se hallan en su cercanía inmediata. Su pensar es capaz de soportar en sí la lejanía respecto de ellas. Los mortales *son*, esto significa: “habitando soportan ellos espacios por hallarse entre cosas y lugares” (152; GA 159). “La relación del hombre con lugares y, mediante lugares, con espacios descansa en el habitar” (ibíd.).

Siendo ello así, ¿qué ocurre con el comportarse no ya del del hombre ante las cosas, sino del pensar ante lo pensado, ante lo que no se halla a la mano en la proximidad inmediata, ni tampoco, por ende, en el “hoy”? El pensar logotectónico no conoce nada pasado o “de otrora”, ni siquiera nada sido, porque lo pensado con que se vincula es sólo lo edificado por él. En virtud de tal edificar, lo pensado pierde su inmediatez y se introduce en un presente indiviso donde el *habitar* es la obra del pensar, una estadía

perdurable e ininterrumpida entre los λόγοι, relación del propio pensar con respecto a la fábrica triádica de Historia, Mundo y Lenguaje.

Lo mismo que el edificar mundanal, también el pensar logotectónico erige lugares (τόποι) y es así un fundar y un articular, no *espacios*, por cierto (cf. 153; GA 160), pero sí *rationes* que reúnen lo pensado en lo esencial. Si Ezra Pound concibe el poetizar como un *densitare*, tal es también la obra del pensamiento logotectónico. Y si la cosa edificada mundanalmente, el lugar, acoge el Cuadrante siendo su amparo, su casa (ibíd.), ¿no ha de valer esta palabra, *casa*, para denominar el edificio logotectónico, en consonancia con el dicho sapiencial de que la sabiduría, y no ya el hombre, edificó para sí una morada: “aedificavit sibi *domum* sapientia”?

Heidegger se pregunta de dónde *recibe* el edificar el *mandato* en virtud del cual erige lugares. La legitimidad de su respuesta, que reza: “del Cuadrante”, esto es, del todo de cuanto mundanal, es también la del edificar logotectónico, al recibir el mandato correspondiente de la totalidad de *lo pensado*: Historia, Mundo y Lenguaje. Sólo que lo erigido por el edificar mundanal son siempre cosas, nunca el Cuadrante mismo. Este es acogido y amparado por la cosa de que se trata. El pensar logotectónico, en cambio, no erige sólo lugares, sino también el todo que los acoge, para alcanzar así, mediante el edificar, la transparencia de lo “lógico”. Y ello, no con una razón de otrora, tomada en préstamo de alguna posición filosófica del pasado, porque también la Logotectónica es hija de su tiempo en su renovación del Logos.

“Sólo cuando somos capaces de habitar, podemos edificar” (155; GA 162). Esta sentencia, subrayada en la conferencia y repetida textualmente un poco después, también se ve transformada por la Logotectónica de un modo admirable, pues también para ella se trata del *habitar* y, consecuencia, del *cuidar*, bien que en el sentido de la razón y por ende en el de un *reconocer* y no en el de un simple “ser”.

El habitar *sido* fue capaz de edificar. La verdad de esta expresión se ve abonada por la consideración del ser de una finca rústica de la Selva Negra, ejemplo que bien podría provocar la réplica de Glaucón en *La república* (372c) ante la imagen de la “ciudad sana” forjada por Sócrates. Pero tan pronto como nuestra atención se vuelve no hacia una cosa *mundanal*, sino hacia algo ya edificado otrora *por el pensar y para él*, un tratado de Aristóteles verbigracia, entonces la Logotectónica muestra cómo ello también se refiere a un habitar, a un cuidar *sido*, en cuanto la filo-Sofía ampara en cada una de sus Épocas un saber dado de antemano acerca del destino del hombre, el don de una *Sofía*, mediante una lógica adecuada.

“Pero el habitar es *el rasgo fundamental* del ser, según el cual los mortales son” (155; GA 163). En su transformación logotectónica, el habitar es, en cuanto *cuidar*, el rasgo fundamental de la razón misma, la que

en su edificar, como lo supo Kant, procede de manera “arquitectónica”; proceder del que también los mortales pueden aprender el habitar. En el final de la conferencia hay una apelación expresa a la actual penuria en materia de habitar, en la que resuena un *dictum* de la lección *Qué significa pensar*: “Lo más difícil en nuestros tiempos difíciles se muestra en el hecho de que todavía no pensamos” (125; GA 131); debemos comenzar pues por aprender “el pensar”. Ahora nuestra conferencia dice: “La penuria propiamente dicha del habitar consiste en que los mortales <...> *deben comenzar por aprender el habitar.*” (156; GA 163).

El habitar no es entonces algo dado de manera inmediata, como tampoco el pensar y el edificar lo son. En el pensar vuelto hacia el “carecer de patria” anida la única palabra de aliento “que *llama* a los mortales al habitar” (156; GA 164). ¿Basta con este llamar para aprender el habitar? ¿De qué aprender se habla aquí? Heidegger calla. Sabemos, sin embargo, que su meditación apunta de manera imperturbable hacia un futuro ajeno a toda arbitrariedad humana: el futuro del otro comienzo, el del Cuadrante.

Pero, ¿qué ocurriría si no hubiese ya un futuro semejante? *No future!* Con este lema se despidió la Submodernidad de los proyectos mundanales de la razón apocalíptica; proyectos referidos al *poder* de la sociedad comunista, a la *voluntad* de los futuros amos de la tierra, al *pensar* de los mortales. *Hic Rhodus, hic salta*, porque no se trata del futuro, sino del presente. ¿Cómo recuperarlo a partir de la hegemonía submoderna del “hoy”? ¿De qué modo hay que aprender el habitar? El pensar logotectónico ha inaugurado una posibilidad decisiva gracias al giro hacia lo consumado, que posee siempre, en cuanto tal, el carácter de un todo.

Todo aprender y todo conocimiento racional, enseña Aristóteles en el comienzo de los *Segundos Analíticos*, parte de un conocimiento previo (προϋπαρχούσα γνώσις), que no cabe inventar, sino que pide ser hallado. El permanecer atento al don de lo pensado en sentido epocal, no el estar presente de lo meramente presente, introduce la diferencia decisiva. El giro hacia *lo no dicho* [*das Ungesagte*], reclamado por la meditación heideggeriana, chocó contra algo indeterminado: el ser mismo, que trajo consigo la afirmación del misterio. La búsqueda contemporánea de *lo consumado* [*das Vollbrachte*] reclamó otro giro, no hacia *lo no dicho* [*das Ungesagte*], en vista del resultado de la experiencia anterior, sino hacia *lo dicho* [*das Gesagte*], que no tolera confusión alguna con *lo hablado* [*das Gesprochene*], porque esto último se deja disolver en el juego del lenguaje, mientras que *lo dicho* remite siempre a un “qué” que lo precede. El giro hacia *lo dicho* se volvió así un giro hacia *lo sabido* por las configuraciones occidentales de la *Sofía*, que, con anterioridad a toda filosofía, amonesta sin desmayo al hombre a diferenciarse respecto de sí mismo. La *Sofía* se da a conocer de

manera epocal mediante la palabra del Saber de las Musas, la del Saber Cristiano y la del Saber Civil acerca de la libertad y del deber.

La respuesta a la pregunta por el “de dónde” del mandato que mueve al edificar a erigir lugares se reduce a señalar hacia el Cuadrante. Pero ¿de dónde recibe el mandato la meditación íntegra de Heidegger, el pensar cuya cosa propia es “el Ser”? Esta pregunta, que en el postfacio a la conferencia de “La cosa” (*Conferencias y artículos*) permanece en suspenso, recibe una respuesta tácita en “Edificar, habitar, pensar”, con la sentencia acerca del “señor” o del “amo” del hombre, porque ella enseña que el mandato sólo puede proceder del Lenguaje, esto es, de la esencia del Lenguaje.<sup>19</sup>

La transformación logotectónica de estos momentos de la meditación heideggeriana muestra cómo un pensamiento atento al *reconocimiento* de lo ya consumado por el pensar recibe su mandato no del Lenguaje, sino de la palabra histórica de la *Sofía*, conviene a saber, del Logos que ha sido primero el de Homero, en el comienzo, luego el de la Revelación Cristiana y finalmente el del pensar “liberal” de la Época Última. De allí ha surgido la posibilidad superior de poder aprender, más acá de la meditación heideggeriana, no cómo los mortales “llevan el habitar a la plenitud de su esencia” (156; GA 164), sino cómo el pensar mismo cumple su destinación en la medida en que, habiendo sido llevado hasta el camino de los *lóγοι* que nos fueron dados de antemano, piensa y edifica en la belleza de un presente indiviso y sólo de ese modo habita cabe sí mismo.<sup>20</sup>

Hagen, Westfalia, 7.3.2013

19. En aquel mismo postfacio señala Heidegger que a nadie se le ocurriría preguntar de dónde recibe Platón el mandato para pensar el ser como *ἰδέα*, de dónde Kant el suyo para pensar el ser <...> como “posición”. Y añade: “Pero acaso se pueda obtener un día la respuesta a estas preguntas precisamente de *aquellos intentos del pensar que, como los míos, provoquen la impresión de una arbitrariedad sin ley*” (subr. nuestro). Precisamente esto es lo que ha sucedido más acá de Heidegger. La Logotectónica bien podría provocar tal *impresión* y sólo ella, sin embargo, ha sabido responder las preguntas mentadas al descubrir las figuras sapienciales como fundamento de la tradición filosófica occidental.

20. Si la transformación de un pensamiento no es un fenómeno infrecuente, la salvaguarda de las diferencias epocales por parte del pensar logotectónico, al invalidar la representación sólita de la historia filosófica como una tradición uniforme de cuño “platónico” o “logocéntrico” nos libra del juego irresponsable de las asociaciones librescas, siempre a la orden del día para entender una idea, una doctrina, como la transformación de otra. La transformación logotectónica de “Edificar, habitar, pensar”, permite ver de qué modo es posible, ante un pen-

## Referencias bibliográficas

- Boeder, H., (1959), “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*” in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 82-112; más tarde incorporado en volumen del mismo autor titulado *Das Bauzeug der Geschichte* (1994), pp. 1-30.
- , “Weshalb, Sein des Seienden?” in: *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), 111-133; más tarde incorporado en *Das Bauzeug der Geschichte* (1994), pp. 19-43.
- , “Was vollbringt die Erste Philosophie?” [¿Qué consuma la filosofía primera?]. *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig* VII, n° 3 (1973), pp. 3-10.
- , „Das Verschiedene im ‚anderen Anfang‘“, in: Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (Hgg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburgo 1976, pp. 3-35.
- , *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich 1980
- , *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo/Múnich 1988.
- , *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, Hg. Gerald Meier, Wurzburg 1994.
- , *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, Albany/New York 1997.
- , *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Wurzburg 2006 (Orbis Phaenomenologicus, Studien 15).
- Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen <sup>4</sup>1978; GA 7
- , *Sein und Zeit*, Tubinga <sup>15</sup>1984
- Kluge, Fr., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 23. erweiterte Auflage, De Gruyter, Berlin / New York 1995.

samiento como el Heidegger, evitar por igual la glosa del epígono y la crítica antagónica. El pensar logotectónico no obedece al propósito de “ampliar” o de “elaborar” algún “aspecto” de la meditación heideggeriana. Surge, por el contrario, de ella misma con la fuerza originaria de un *novum*. Pero no para impugnar lo anterior o para pretender desbancarlo, sino para ejercitar ante ello la ἐποχή, la contención del parecer inmediato y de la vista nublada. Sólo así a la meditación heideggeriana se la “deja ser” [*sein lassen*] y se la reconoce en su libertad mediante la *ratio* correspondiente.

# TODOROV, SAID Y EL DIÁLOGO CON EL HUMANISMO

## TODOROV, SAID AND THE DIALOGUE WITH THE HUMANISM

Sergio García Guillem<sup>1</sup>  
Université Paris VIII

Recibido: 17-1-2016

Aceptado: 6- 5- 2016

---

**Resumen:** Tanto el pensador franco-búlgaro, Tzvetan Todorov, como el activista palestino-americano y profesor universitario, Edward W. Said, mantuvieron hasta la muerte de este último una rica amistad que trasciende cualquier vicisitud teórico-práctica entre ambos. En este caso concreto, después de indagar en este (des)encuentro amistoso, se intentará analizar y comparar la herencia humanista en algunas de las obras y artículos de ambos pensadores con el fin de aportar algo de claridad frente a nuestra más próxima actualidad.

**Palabras clave:** Edward Said; Tzvetan Todorov; humanismo; antropología; democracia; resistencia.

**Abstract:** The Franco-Bulgarian thinker, Tzvetan Todorov, and the palestinian-american activist and professor, Edward W. Said, maintained until the death of the latter a rich friendship that transcends any theoretical and practical thinking variations between them. In this case, after investigate in this friendship (dis)agreement, we will try to analyze and compare the humanist inheritance in some of the works or papers of both thinkers to, in some way, give some clarity in front of our nearest actuality.

**Keywords:** Edward Said; Tzvetan Todorov; humanism; anthropology; democracy; resistance.

1.. (s.garcia@latorredelvirrey.es) Estudiante en el Máster «*Philosophie et Critiques Contemporaines des arts et de la culture*» (“Filosofía y Críticas Contemporáneas del arte y de la cultura”). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia y jefe de redacción de la sección de *Estudios franceses* en la revista *La Torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados*. Sus intereses principales se centran en el pensador franco-rumano, Emil Cioran, las relaciones entre filosofía y literatura, la estética cinematográfica y la antropología filosófica.

«[...] En suma, desde pequeño, mi relación con las palabras, con la escritura, no se diferencia de mi relación con el mundo en general. Yo parezco haber nacido para no aceptar las cosas tal como me son dadas.»

JULIO CORTÁZAR, *La isla a mediodía* (1966)

## I. Introducción

En el segundo de los volúmenes reunidos por Tzvetan Todorov en el año 2009, una selección de pequeños ensayos titulada *Vivre seuls ensemble. La signature humaine*<sup>2</sup>, publicados a partir de 1983 y dedicados a la memoria de célebres pensadores como Rousseau, Constant, Stendhal, Beckett o Goethe, el pensador franco-búlgaro dedica un emotivo y sincero capítulo a la memoria de un amigo, a saber, el profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia (USA), Edward W. Said. El propio Todorov comenta ya en el prólogo a la mencionada obra como «el retrato de Edward Said en primer plano recuerda la contribución de este gran intelectual contemporáneo al estudio del encuentro entre culturas»<sup>3</sup>. Si como afirma Todorov existe un punto de encuentro y diálogo entre ambos pensadores, éste parece encontrarse en los albores de la crítica literaria, el reconocimiento de la alteridad, la cuestión del exilio, del «*homme dépay-sé*»<sup>4</sup>, y finalmente la pertenencia a una familia de corte humanista<sup>5</sup>. El objetivo de Todorov en este ensayo, a través tanto de esta serie de pensadores como de su fiel compañero y amigo, parece una tentativa de comprender con claridad —cualesquiera que sean los ángulos de aproximamiento, las generalidades o el camino seguido—, la condición y las plurales conductas humanas. Acercándose ante todo «al análisis de nuestros actos sociales, de nuestros regímenes políticos, del encuentro entre culturas, pero también

2.. Cf. Todorov, T.: *L'Expérience totalitaire. La signature humaine I*. Paris: Points Essais, 2011. *Vivre seuls ensemble. La signature humaine II*. Paris: Points Essais, 2012. A partir de este momento, todas las traducciones serán ofrecidas por el autor del texto.

3.. Cf. *Vivre seuls ensemble*, p. 13.

4.. El concepto en lengua francesa podría traducirse al castellano como el “hombre desplazado”, “hombre desfamiliarizado” o incluso como el “hombre desarraigado”.

5.. “Si hiciera falta buscarle una familia ideológica, no sería, a pesar de las afinidades, ni el marxismo ni el posestructuralismo a la moda en las universidades americanas (la *French Theory*), sino el *humanismo* -a condición de que éste sea realmente universal y cese de confundirse con el eurocentrismo [...]» (Cf. Todorov T.: «Edward Saïd, le spectateur exilé» en *Le Monde des Livres*, mai 2008).

de nuestra capacidad de imaginar obras, sentido, ideales, una espiritualidad, una continuidad temporal [...] un cosmos»<sup>6</sup>.

Al final de este magnífico prólogo, Todorov revisa una parte muy destacada de su carrera profesional, desde su llegada a la capital francesa con los inicios estructuralistas, sobre todo con el magisterio de Roland Barthes, o el inicio en el campo de la crítica literaria y la antropología social y cultural, con obras como *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique* (1981), *La Conquête de l'Amérique: la Question de l'autre* (1982) o *Nous et les autres. La reflexion française sur la diversité humaine* (1989). Este último ensayo formará parte de una posterior etapa de madurez donde el debate parece enriquecerse a través de otras ópticas, a saber, una positiva y crítica admiración por determinadas corrientes contemporáneas de la historia del arte, pero también, un interés socio-político por los avatares del comunismo, el totalitarismo o los campos de concentración. Finalmente, su condición de exiliado, como ocurrirá en los últimos años del profesor Said, le hará repensar su autobiografía política, plasmada en un detallado y emotivo ensayo, *L'Homme dépaysé* (1998). A partir de este segundo periodo de interés por cuestiones antropológicas, también en el campo de la autobiografía, Todorov recurrirá a la persona de Edward Said. Como acaba comentando en el mencionado prólogo:

El retrato de Said [...] está puesto a parte ya que Said pertenecía a la misma generación que yo; éramos amigos, a pesar de que nos viésemos irregularmente. Aunque nuestras historias fuesen diferentes, me sentía cercano a su reflexión sobre la diferencia de culturas y sobre los efectos del exilio. Este retrato se ha vuelto una especie de introducción autobiográfica al computo del libro<sup>7</sup>.

El diálogo que mantienen las obras de ambos pensadores, a pesar de sus posibles diferencias, nos acercará, en un primer momento, a ese fructuoso encuentro entre ambos pensadores. Posteriormente, en un segundo lugar, intentaremos esclarecer una mejor concepción del humanismo contemporáneo; corriente —o *familia*— en la cual, a través de una revisión de la historia del pensamiento en el caso de Todorov, y un análisis contemporáneo de la situación del intelectual, las humanidades y el panorama socio-político en Said, parecen encontrarse ambas direcciones. Estas posiciones abocan finalmente hacia un humanismo democrático y temperado pero, al mismo tiempo, crítico y resistente. Sin más demora, empecemos comprobando el diálogo entre ambos pensadores y sus aportaciones a terrenos tan fecundos como la historia de las ideas, la antropología y la crítica literaria.

6.. Cf. *Vivre seuls ensemble*, pp. 13-14.

7.. Ídem.

## II. *Deux hommes dépaysés. Todorov, lector de Said*

[...] Como intelectual humanista, Said está preparado para desafiar los poderes imperantes y los consensos establecidos en nombre de una adhesión intransigente a los valores universales. Al mismo tiempo, él sabe ser un ferviente admirador [...] Pensador brillante, Said era de igual modo un hombre generoso y caluroso, inolvidable para todos aquellos que lo han conocido.<sup>8</sup>

La admiración de Todorov por su buen amigo proviene de esa curiosidad infatigable y ese compromiso humanista del que tanto profesaba Said. En estas breves páginas se eleva toda una oda a la persona y la carrera del profesor. Todorov cuenta así detalladamente su primer encuentro con Said:

Me es difícil hablar de la obra de Edward Said como de un tema de estudio entre otros, ya que en vida una amistad de más de treinta años me ligaba con él. Lo encontré en los años setenta en la Universidad de Columbia en Nueva York [...] yo daba un curso en el departamento de literatura comparada donde enseñaba Said. Debí conocerlo en 1974 [...] Teníamos algunos rasgos en común que podían acercarnos [...]<sup>9</sup>

Todorov repasa minuciosamente en estas páginas la carrera de Said, deteniéndose simultáneamente en los aspectos teóricos del intelectual que más le interesaban y que guardan relación con el hilo conductor de sus propios ensayos. Sus biografías se acercan íntimamente en una característica común: su situación de inmigrantes. Todorov desde la Bulgaria comunista hasta París, y Said desde la represión en Palestina y Egipto hasta Nueva York. Por esta condición de exiliados, y en ello inciden ambos autores, los inmigrantes tienen personalidades todavía más plurales que las de los habitantes de un país, ya que ellos mismos «conocen la ruptura entre un antes y un después. Pero cada uno vive esta pluralidad a su forma»<sup>10</sup>. El ojo crítico del Todorov que repasa la trayectoria intelectual y activa de Said se entremezcla con el trato a ese individuo en su condición de amigo («Said tenía los pies sobre la tierra, también el cuerpo, y noo buscaba ignorarlo. Era igualmente un hombre generoso y apasionado, ferviente admirador pero también un acervo crítico»)<sup>11</sup>. Ambos, como confirma el propio Todorov, se fueron acercando a la promoción del aproximamiento “estructuralista” y “semiótico”. Esta dirección teórica permitió un mejor análisis de los textos literarios, pero dejando de lado, y es un factor destacado que tanto Todorov como Said reivindicarán, la función del *mundo*. Muy a

8.. Cf. «Edward Saïd, le spectateur exilé ».

9.. Cf. *Vivre seuls ensemble*, pp. 17-18.

10.. Ídem, p. 19.

11.. Ídem, p. 21.

priori, Said intentaba no entremezclar sus clases de literatura inglesa y comparada, dentro de la revisión crítica de diferentes textos occidentales, con sus ideales políticos y su defensa del pueblo palestino. Todorov encuentra a Said en este momento concreto de unión idiosincrática, sobre todo en los albores de la publicación de *Orientalismo* (1978):

El objetivo era más radical. Consistía en decir que “Oriente” tan sólo existía como fabricación, una ficción creada por los occidentales [...] Las nociones de “Oriente” o de “oriental” no provienen de una generalización de hechos observados en una parte del mundo sino, más bien, de una necesidad europea de cosificar fuera de ellos su “otredad” al mismo tiempo que centro de atracción exótica...<sup>12</sup>

El discurso que tiene como objeto el Oriente nos alecciona, no única y exclusivamente sobre el mundo oriental, sino de igual manera sobre sus autores, a saber, los mismos occidentales. Las identidades nacionales o étnicas no quedan impermeables a ninguna clase de mezcla, como afirma Todorov. El profesor y activista, en palabras del pensador franco-búlgaro, «descubre además que esta experiencia, lejos de ser excepcional, encarna uno de los rasgos característicos del mundo moderno: la aceleración de los contactos entre culturas, el carácter cambiante de éstas, la pluralidad interior de cada identidad. El orientalismo es una construcción artificial, pero resulta igual para el occidentalismo respaldado por los enemigos de Occidente. Es por esto que Said se vuelve un adversario decidido de la tesis del ‘choque de civilizaciones’»<sup>13</sup>. Ante la publicación del ensayo de Said, el propio Todorov sugerirá a la editorial francesa Seuil la traducción y publicación de esta obra. La edición francesa de *L’Orientalisme: l’Orient crée par l’Occident* (1980) vendrá acompañada del prólogo del propio Todorov en homenaje a su amigo, quien, en cierta forma de agradecimiento, publicó también en 1993, en la edición inglesa, el ensayo de Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French thought*<sup>14</sup>.

A pesar de las similitudes biográficas entre ambos pensadores, Todorov recalca, sobre todo en el terreno de la política, muchos de los puntos que los separan. El pensador franco-búlgaro siempre consideró, sobre todo a través de la lectura de *Orientalismo* y de *Cultura e Imperialismo* (1993), como «el adversario principal se llamaba para él [Said], *imperialismo*, euro-peo o americano; para mí [Todorov], *totalitarismo*, *comunismo* o *nazismo*»<sup>15</sup>. Todorov es, desde su juventud, un ferviente y atento lector de muchas de

12.. Ídem, p. 24.

13.. Cf. «Edward Saïd, le spectateur exilé».

14.. Cf. Todorov, T.: *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French thought*, trans. Catherine Porter, ed. Edward W. Said, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

15.. Cf. *Vivre seuls ensemble*, p. 27.

las tesis de Vassili Grossman, Raymond Aron o Mikhail Bakhtine, mientras que Said es un seguidor de personalidades como Michel Foucault, T.W. Adorno o Erich Auerbach. El profesor de literatura comparada, a través de estos interlocutores, buscaba a quién dirigirse, en qué momento y situaciones determinadas; mientras el pensador franco-búlgaro volvía al trabajo de campo con una maleta hermenéutica repleta de recursos. Said siempre estuvo en vida activamente comprometido en un combate político (sobre todo, como indica Todorov, el del Estado palestino). El profesor de literatura comparada necesitaba del reconocimiento de su causa. La principal amenaza, al igual que en el caso de Todorov, no provenía del hecho de volver a sus tierras natales, sino que ésta deriva esencialmente del propósito de perseverar y luchar por una identidad. Factor identitario que se lanza al campo de batalla en contra de toda injusticia histórica, sobre todo con determinados pueblos y países en cierta manera olvidados por la historia<sup>16</sup>. Sin embargo, a lo largo de su carrera en EEUU, Said hizo numerosos enemigos debido a todas sus declaraciones de prensa en forma de artículos o entrevistas con los medios. Algunos colectivos integristas llegaron a amenazarlo o, incluso, a incendiarle su despacho en la universidad de Columbia. A pesar de todas estas diatribas, y alejándonos del territorio político que une y distancia a ambos pensadores, el espíritu de compromiso saidiano era bastante moderado. Él mismo, como se puede comprobar en sus entrevistas y declaraciones, sabía que la acción política consiste esencialmente en reconciliar “intereses divergentes”, como igualmente los califica Todorov, pero exigiendo ante todo un férreo compromiso éticopolítico.

En cuanto a la formulación de la tarea contemporánea del intelectual y su posición ante el exilio, Said dedicará uno de sus ensayos tardíos a esta cuestión: *Representaciones del intelectual*<sup>17</sup>. En la definición de esta tarea vuelven a encontrarse ambos amigos al defender la figura del intelectual como la de un individuo que, en palabras de Todorov, no acaba conformándose con ser un simple especialista en un campo concreto, sino que interviene directamente en el espacio público. El intelectual se distinguirá por ser aquél que habla, se auto-margina y se enfrenta al mundo<sup>18</sup>. Como bien recuerda Todorov en su lectura, Said siempre fue un intelectual comprometido con su causa socio-política, también con el laicismo y un

16.. “Las simpatías personales de Said se acercaban a un Estado laico y no étnico en el conjunto de los territorios israelitas y palestinos [...] Admitía la necesidad de crear desde un principio un Estado palestino soberano” (Ídem, p. 30).

17.. Cf. Said, E., *Representations of the Intellectual*, New York: Viking Press, 1994 (edición española del 2007).

18.. “[...] es, además, aquel que, lejos de sumirse al servicio incondicional de un poder o de una causa, preserva su independencia y se reclama libre la búsqueda de la verdad y de los valores que él mismo estaría listo para asumir personalmente” (Cf. *Vivre seuls ensemble*, p. 34).

gran adversario de toda forma de nacionalismo. En este espectro de marginación, Said establece un vínculo entre los intelectuales y los exiliados, ya que el exilio podría conducir a un estado de espíritu concreto, el saberse y comprenderse esencialmente como auténticos «hommes dépayés». Este tipo de individuo, en palabras de Todorov, no renuncia necesariamente a su antigua identidad (antes de la llegada a un país, la adopción de una lengua extranjera o incluso de las costumbres vecinas) sino que participa simultáneamente en ambos marcos de referencia, sin identificarse con ninguno, fomentando de este modo la mirada crítica sobre el nuevo entorno que les rodea («[...] portadores de identidades múltiples, nosotros podemos vivirlo cambiando de provincia, de medio, de profesión o de sistema de valores; simplemente, el exilio es la forma emblemática de toda “transculturación”»)19. En este mismo punto Todorov comienza a entrever algunas de las premisas humanistas del propio Said. Y comenta : «en efecto, para Said, el humanismo no se definía por el hecho de que somos capaces de abrirnos a la universalidad, a todas las culturas del mundo, más que a privilegiar la suya propia, en una ceguera etnocéntrica»20. La tarea del humanista, como defiende Said, no es la de ocupar un puesto concreto —como en el caso del *intelectual*—, ni de pertenecer a una región geográfica concreta, sino que se encuentra, al mismo tiempo, dentro y fuera en relación a las ideas y los valores que circulan tanto en nuestra sociedad como en otras sociedades. Este rasgo característico de ambas personalidades es el que lleva al pensador franco-búlgaro a la redacción de *L'Homme dépayée*, y de igual modo, el que impulsa a Said en 1999, y años posteriores al conocimiento de su fatídico destino, a la publicación de su propia autobiografía titulada *Fuera de lugar*21.

El legado humanista de Said parece residir en esta producción tardía, que se inicia con el giro circunstancial hacia el recuerdo autobiográfico. Como recuerda Todorov: «si hace falta buscar la familia ideológica por la que Said se sentía más cercano, no sería, aunque con algunas afinidades, ni el marxismo ni el nietzscheanismo a la moda en las universidades americanas [...] sino el humanismo»22. Su crítica mirada se abría así a un espacio universal en la difusión del saber y la defensa de todos los derechos que engloban a la humanidad, sin caer en algunos de los reduccionismos filológicos e históricos que ya había logrado diseccionar a partir de *Orien-*

19.. Ídem, p. 36.

20.. Ídem.

21.. «[...] es en este libro donde Said llega a ofrecer la imagen más detallada e inteligible de su ser: llega a juntar, no sólo su condición histórica de Palestino exiliado y sus intereses profesionales por el análisis de texto [...] Con la lectura de *Fuera de lugar*, entendí que una herida incurable manchaba esta relación esencial para Said, un amor que él mismo vivía sin reciprocidad” (Cf. *Vivre seuls ensemble*, pp. 38-39).

22.. Ídem, p. 41.

*talismo*. Él mismo sabía, apunta Todorov, que los derechos humanos no eran un mero efecto del discurso dominante, o de todo supuesto epistemológico imperante, sino un rico y plural fruto de toda corriente humanista. Dicho proyecto humanista resultaba para Said una vía de escape ante un sistema lingüístico que acaba reprimiendo, por utilizar la formulación todoroviana, a un *nosotros y unos otros*:

el especialista en humanidades o en ciencias sociales que se reclama desde una postura humanista debe ser, por una parte, un buen conocedor de los textos. Pero, por otra parte, no debe jamás olvidar el marco bajo el cual esos textos han sido producidos y recibidos. No se dejó nunca llevar de las palabras a las cosas, o de las cosas a las palabras.<sup>23</sup>

Sucedirá una experiencia casi similar en el caso de Todorov, inmiscuido desde juventud en los textos formalistas y estructuralistas, pero sospechando posteriormente de la falta de aplicación práctica de éstos en la esfera pública. Pasando posteriormente en una segunda etapa de su vida a un profundo recorrido y análisis de la conquista americana del siglo XV, junto a problemas cruciales en el ámbito de la antropología en muchas de sus obras. Said tampoco deseaba permanecer en el estricto análisis de los textos literarios y la labor de la literatura comparada, sino que deseaba ante todo ligar estas ricas comparaciones con la experiencia humana. El intelectual humanista, lector de la gran pluralidad literaria y humana, debe ser un *transgresor de fronteras*, aprovechando el ser hijo de un exilio —o un “desplazamiento”—, potenciando de esta manera su ligadura con una realidad que lo acecha constantemente, con un público que lo lee o lo escucha y, ante todo, llevando las ideas ya pensadas, en una línea muy adorniana, hacia la *eterna victoria*:

Por la forma en la que Said vivió los últimos años de su vida, queda toda una obra [...] Said había conseguido a llegar más allá de su yo anterior, a esperar y decir la verdad de su ser, a esculpir su existencia como una obra. Se volvió un individuo universal, un ser particular cuyo destino, interpretado por él mismo, interpela a todo individuo [...] Pero nosotros podemos pensar en él, en el esfuerzo que cumplió consigo mismo y que tuvo como efecto el volver el mundo un poco más bello y rico en sentido. Por todo ello, Edward Said merece nuestra más sincera gratitud.<sup>24</sup>

### III. El diálogo con el humanismo

Retomando el propósito de nuestro acercamiento a las posiciones de Todorov y Said, el escritor y periodista iraquí, Tariq Ali subraya una

23.. Ídem, pp. 41-42.

24.. Ídem, pp. 44.45.

de las respuestas formuladas por Edward Said en una de sus entrevistas más personales:

Y lejos de intentar llevar razón, lo que opino es que es importante *ser crítico*. Y yo he sido siempre crítico [...] Yo me considero a mí mismo un agitador [...] ¡Yo agito contra mí mismo! [...] en Occidente he sido o bien ignorado por muchos de los supuestos marxistas que son también críticos literarios, o bien atacado por mi liberalismo, por mi *humanismo vestigial*.<sup>25</sup>

Estas palabras muestran el terrible anhelo de reflexionar acerca de todo lo humano allá donde se encuentre, potenciando incondicionalmente el verdadero autoconocimiento que se conforma de pequeñas piezas de autocrítica, y que confirmarán en cierta manera, los horizontes del humanismo. La idea saidiana de humanismo, muy en sintonía con las tesis ya defendidas en *Orientalismo*, apuesta por la tesis de que “las culturas coexisten e interaccionan de un modo muy fructífero en una proporción mucho mayor de lo que combaten entre sí. Es a esta idea de cultura humanística como coexistencia y comunidad compartida a lo que pretenden contribuir estas páginas”<sup>26</sup>. La toma de contacto saidiana con el humanismo ronda de este modo el conocer qué tipo de relaciones mantiene esta “familia”, por mantener la terminología todoroviana, con el quehacer público del intelectual. Es así como la crítica y la exposición saidiana versarán, no sólo acerca de esta familia de pensamiento, sino estrechando sus lazos con grandes familias como la filología, la crítica literaria o la propia historia político-social<sup>27</sup>.

Comencemos pues con la posición que sobre la cuestión del humanismo mantiene Edward Said. A través de un completo y elaborado capítulo dedicado a la memoria de la tarea del humanismo, y más concretamente, en la labor de las actuales “humanidades”, Said señala como el impacto de estructuralismo y el post-estructuralismo francés dio lugar a una “derrota contundente” de lo que se llegó a considerar como el “humanismo tradicional”, al profetizar la muerte del sujeto —y por ende del *autor*— en pensadores tales como Foucault o Lévi-Strauss. El clima de la intelectualidad francesa en plena segunda mitad del siglo XX resulta para estos autores claramente anti-humanista (también la Alemania —y la Francia— lectora de la *Carta sobre el humanismo* (1947) de Heidegger). Said esgrimirá hacia

25.. Cf. Ali, T.: *Conversaciones con Edward Said*, trad. Natalia Rodríguez Martín, Madrid: Alianza ed., 2010, pp. 50, 63, 75. La cursiva es nuestra.

26.. Cf. Said, E., *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, traducción de Ricardo García Pérez, editorial Debate: Barcelona, 2006, p. 18.

27.. “[...] Lo que me interesa aquí es el humanismo como práctica útil para intelectuales y académico que tratan de averiguar qué están haciendo o cuál es su compromiso como académicos, y cuyo deseo sea vincular estos principios con el mundo del que son ciudadanos” (Ídem, p. 26).

el lado contrario: “[...] todavía me parece plenamente vigente la idea afín de que los ideales humanísticos de libertad, crítica, resistencia y aprendizaje proporcionan a la mayor parte de los pueblos desfavorecidos la energía para combatir [...] o al menos para tratar de derrotar al despotismo y la tiranía”<sup>28</sup>. De este modo, la lección de Said es la de “ser crítico con el humanismo en nombre del humanismo” (su “humanismo como resistencia” reforzará posteriormente esta tesis). El núcleo central del humanismo:

[...] consiste en la idea secular de que el mundo histórico es obra de los hombres y las mujeres, y no de Dios, y que se puede comprender de forma racional [...] únicamente podemos conocer de verdad lo que hacemos; o, dicho de otro modo, que solo podemos conocer las cosas en función del modo en que se llevaron a cabo.<sup>29</sup>

El texto saidiano resulta de una rabiosa actualidad, los residuos negativos que deja la estela del humanismo, y de las “humanidades”, son factores imperecederos que resisten en nuestro presente. Las humanidades, como bien afirma Said, parecen haber perdido todo tipo de prestigio e importancia en las universidades. Todas estas disciplinas parecen haber quedado reducidas a una especie de ciencia pseudo-medieval; a pesar de poner de relieve y reactualizar en cierta manera su propio sistema interno a través de nuevas teorías (estudios poscoloniales, los estudios culturales, los *queer studies* y otras múltiples disciplinas). A pesar de ello, muchas de estas disciplinas caen en la verborrea que parecen volver inocuas las disciplinas humanísticas. Toda la tarea de las humanidades, y del humanista, se ve cercenada por la crítica, pero su tarea debería consistir en un proceso plenamente democrático que diera lugar a una mentalidad cada vez más crítica con los demás, pero también consigo misma<sup>30</sup>. El humanismo consiste, de igual forma, en una pre-comprensión de la democracia, abierta a toda clase social, y muy en consonancia con una actitud reveladora, auto-crítica y liberadora. Said intenta concluirlo en muchas ocasiones con la expresión: “el humanismo es crítica”. Una crítica dirigida a toda institución académica, a toda forma de gobierno, y a todos los ámbitos de la cultura: desde las ciencias positivas, pasando por la literatura, la filosofía o la filología. Esta comprensión del humanismo reside también en afirmar que en el mundo existen otras tradiciones de conocimiento, otras culturas. El humanismo, y aquí Said se encuentra con Todorov, resulta también padre de cierta concepción de la antropología. El fenómeno de auto-comprensión y

28.. Ídem, p. 30.

29.. Ídem, p. 31.

30.. “Said asume una identidad bicultural y móvil, que se aleja de todo estereotipo, que en la perspectiva de un intelectual crítico interactúa y se pasea por Occidente y Oriente sin complejos de culpa ni de superioridad” (Cf. Subercaseaux, B.: “Edward Said: desde su biografía a su postura intelectual” en *Revista Universum*, nº 20, Vol. 1 : 168 - 173, 2005, p. 170).

autorrealización occidental se ve atravesado por el encuentro con la alteridad<sup>31</sup>. El humanismo es, de igual modo, una continua revisión de aquellos férreos presupuestos que la tradición lega violentamente (“todo documento de cultura es un documento de barbarie” como ya señaló W. Benjamin y continuará reivindicando Said). El mundo se complejiza cada vez más, discurriendo en su epicentro corrientes contradictorias, ideologías dispersas en un presente cada vez más confuso con incesantes terremotos geopolíticos que alteran constantemente el sentido —y el poder— de la tarea del intelectual y que ponen voz al grito casi ahogado del humanismo. Significa ante todo el hecho de:

situar la crítica como forma de libertad democrática y como ejercicio de continua puesta en cuestión y acumulación de un conocimiento abierto a las realidades históricas [...] pienso en un enfoque mucho más intelectual y racional, mucho más riguroso que, como ya he sugerido, se inspira en un concepto bastante preciso de lo que significa leer filológicamente con una mirada mundana e integradora [...] y al mismo tiempo en ofrecer resistencia a las pautas del pensamiento, tan reduccionistas y vulgarizadores, del “nosotros” contra “ellos” típicos de nuestro tiempo.<sup>32</sup>

La función del intelectual humanista del que Said ofrece apología es aquel que intenta desenmascarar y esclarecer con la dialéctica todas las disputas mencionadas, oponiéndose a ellas y desafiando a los silencios impuestos con una postura resistente y crítica, lidiando con los “poderes en la sombra”. Hay así una increíble distancia entre “la voluntad de comprender [...] y el deseo de dominar”<sup>33</sup>. La obra de Said, al igual que la de Todorov, intenta de esta manera utilizar la crítica humanística para ampliar todos los campos de batalla, “disolviendo las esposas mentales de Blake para poder pensar de forma histórica y racional, y lograr un conocimiento reflexivo”<sup>34</sup>. Todas las facultades que la escuela de pensamiento humanista nos lega deben seguir manteniendo su crítico status quo, racional y laico; ocupándose esencialmente del mundo de la historia, y no del beneplácito divino. El *fármaco* saidiano es el de ofrecer una buena dosis de *escepticismo crítico* que ayude a disipar la niebla totalitaria, nacionalista y etnocéntrica. Resulta, a fin de cuentas, aquello que va surgiendo desde el afuera y que fuerza a lo viviente a tener una relación con su otro, un fármaco

31.. “No puede haber un verdadero humanismo cuyo alcance se vea limitado a ensalzar patrióticamente las virtudes de nuestra cultura, nuestro idioma y nuestras grandes obras. El humanismo es el ejercicio de las propias facultades mediante el lenguaje con el fin de comprender, reinterpretar y lidiar con los productos del lenguaje de la historia, de otros lenguajes y otras historias” (idem, p. 49).

32.. Ídem, pp. 69-72.

33.. Cf. Said, E.: “El humanismo como resistencia” en *El País*, publicado el 23 de agosto de 2003, p.9.

34.. Ídem, pp. 11-12.

sin identidad estable que intenta partir desde la comprensión, la acción y la reacción. Said continuará afirmando todos estos presupuestos con una pluma ya desgastada por el tiempo y la enfermedad, pero que al mismo tiempo le ofrece su última e imperecedera resistencia. Y concluye Said en uno de sus últimos artículos para la prensa escrita: “el humanismo es la única forma de resistencia que tenemos contra las prácticas inhumanas y las injusticias que desfiguran la historia [...]”<sup>35</sup>.

Desde otra perspectiva, pero no desde una posición muy lejana, Tzvetan Todorov se somete a una entrevista que quedará, a la postre, como el testimonio autobiográfico que no había acabado de perfilar con *L’Homme dépaysé*. En esta conversación con Catherine Portevin<sup>36</sup> encontramos a un Todorov mucho más próximo, que pasa desde el relato cotidiano hasta su posición como pensador, antropólogo y teórico de la literatura. La posición todoroviana, deudoras de las tesis *universalistas* (pero “bien temperadas”, como él mismo sentencia a lo largo de toda la entrevista) encuentra su paralelo en señalar hacia el (pos)estructuralismo y el posmodernismo como los deudores de una tradición anti-humanista bastante poderosa en el panorama intelectual francés de los años 60. Frente a este anti-humanismo en boga, “Todorov defendía un humanismo *temperado* y *consciente* de sí mismo”<sup>37</sup>. El universalismo que Todorov encuentra en esta tradición —o *familia*— de pensamiento humanista presenta cierto tipo de moderación al tener en cuenta la heterogeneidad de cada sociedad y sus diferencias. Este argumento encuentra su auge en el ensayo que Todorov dedica en 1998 al problema, a saber, *El jardín imperfecto*<sup>38</sup>. Como reclama Todorov en la entrevista a propósito de este esclarecedor ensayo:

[...] los primeros humanistas defendían el derecho a valorar una parte del pasado en base a su interés estrictamente humano [...] Proclamaban, ya entonces a su manera, la autonomía de lo humano. Esa autonomía va a tomar dos formas diferentes: importancia del hombre como *fuerza* de sus conocimientos y su acción e importancia del hombre como *fin* destinatario de sus actos. El hombre se convierte en punto de par-

35.. Ídem, p. 15.

36.. Cf. *Devoirs et délices. Une vie de passeur*. Entretiens avec Catherine Portevin, Paris : ed. du Seuil, 2002 (*Deberes y delicias. Una vida entre fronteras*, traducción de Marcos Mayer, México: FCE, 2003).

37.. Cf. Groot, G.: “Un humanismo bien temperado. Conversación con Tzvetan Todorov” en *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, traducción a cargo de Catalina Ginard Ferón, Barcelona: ed. Sequitur, 2008, p. 30. La cursiva es nuestra.

38.. Cf. Todorov, T.: *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*. Paris: Grasset, 1998.

tida y de llegada<sup>39</sup>.

Desde *Nosotros y los otros* se puede comprobar cómo Todorov acaba reconociéndose dentro del imperfecto jardín de la tradición humanista. A pesar del posible “optimismo ingenuo”, del cual se puede acusar a esta corriente de pensamiento, Todorov continúa comentando como el hombre es en realidad presa de iguales fuerzas subterráneas, de pulsiones inconscientes sobre las cuales no tiene ningún control. El humanismo, su familia, no olvida los claroscuros de la condición humana, admitiendo a la postre el siniestro grito de la psique. La tradición humanista es consciente de todo el mal que el individuo puede hacerse a sí mismo y al resto en los periodos más oscuros de la historia<sup>40</sup>. Su idea del individuo es claramente la de un ser “indeterminado” en el plano moral que necesita, en gran parte, del otro para afirmar su existencia y contribuir tanto a su felicidad como a su desgracia (sobre todo desde una conciencia de la corporalidad que atrae constantemente a la finitud y los límites del acto humano). Los individuos son responsables tanto del bien como del mal que pueden producir, tanto desde su individualidad como en el espacio público y social. De aquí que una educación crítica, que privilegie ante todo la libertad, sea un factor relevante para esta tradición de pensamiento. La finitud humana, como sentencia Todorov:

es uno de los grandes temas de los humanistas, pues han renunciado a recurrir a la vida eterna. Sin embargo, no renuncian a la búsqueda de la felicidad, simplemente nos recuerdan su fragilidad. Saben también que nuestra conciencia ha descubierto el infinito; es así que comprendo la condición humana: inadecuación trágica entre nuestra necesidad de infinito y nuestra finitud efectiva, pero también respeto por nuestros intentos por remediarla.<sup>41</sup>

Los humanistas son, de este modo, aquellos que “se rehúsan a admitir que, para preservar la libertad, hay que renunciar a la sociabilidad, a los valores o al yo [el sincronismo del «yo, tú, ellos» de Montaigne]”<sup>42</sup>. El humanismo resulta necesariamente laico, como reivindicaba igualmente Said, pues se rehúsa a buscar otra justificación al amor a los hombres o al individuo. El fin último es el ser humano, ni Dios, ni la armonía cósmica. En la óptica humanista, como sigue señalando el pensador franco-búlgaro, siempre hay vías de fuga ante la determinación, senderos hacia el caos y el misterio de

39.. Cf. *Deberes y delicias*, p. 162.

40.. “Auschwitz para Primo Levi, Babi Yar y Kolima para Vassili Grossman, la Segunda Guerra Mundial para Romain Gary [...]” (Ídem, p. 166).

41.. Ídem, p. 171.

42.. Ídem, p. 164.

la libertad<sup>43</sup>. La tradición humanista posee así un marco de referencia. Sin confesar cómo rellenar dichos marcos, nos alecciona a vivir democráticamente, a repensar la democracia como sistema dialogante dentro de cualquier marco político. Partiendo siempre de una sociedad que adjudique igualdad de derechos a sus habitantes, que favorezca la libertad de expresión y que impida volver al temblor de una “industria cultural”, de nuevo en un sentido muy adorniano, al caer sometidos como ciegos títeres bajo el invisible control de un Estado maquinal, fraudulento e instrumental<sup>44</sup>.

#### IV. A modo de conclusión

Finalizando nuestro recorrido, el pensamiento de esta tradición a la cual Todorov dedica el tiempo y la tinta merece toda atención desde nuestra más próxima actualidad. Su pensamiento permite desembarazarnos de todo automatismo, de las apariencias, penetrando en la profundidad del presente. Todorov, al igual que Said, se preocupa por la fragilidad de las humanidades y la tarea del actual “humanista”. Es de este modo como el encuentro entre ambos pensadores resulta actualmente de una gran riqueza en esta rehabilitación del “barco humanista”. Todo humanismo es, en su práctica, un humanismo “bien temperado”, un humanismo que “para garantizar su supervivencia no teme fijar límites a las libertades y a los derechos absolutos de cada individuo”<sup>45</sup>. Sus acciones en el terreno de esta tradición de pensamiento pasan por el filtro de la *palabra*. Se escribe, abriendo heridas internas, para actuar sobre el espíritu de los contemporáneos, viviendo todo absoluto en lo cotidiano. Los humanistas, en este sentido, quieren poner en práctica la fuerza de la palabra y la comprensión, la democracia y la libertad, la tolerancia y la razón. El fin de las entrevistas, y de este prolijo diálogo entre dos amigos, adquiere un cariz muy semblante. La pregunta que sigue abierta, y que sigue siendo epicentro existencial del individuo, resulta la misma: ¿cómo vivir?. Para ambos, esta búsqueda toma el camino de las ciencias humanas, de la historia, de

43.. “Es lo que expresa de manera condensada esta fórmula de Montaigne que elegí como título de mi libro, el “jardín imperfecto”: la existencia humana es así, el jardín se puede trabajar, pero no habrá de convertirse en el Edén. Existe la perfectibilidad, no la perfección. Es una piedra de Sísifo que se derrumba constantemente, tal es la condición humana: hay que recomenzar siempre, todo debe ser retomado, nada se adquiere definitivamente” (Idem, p. 177).

44.. “El humanismo no da sentido a cada vida individual, no la llena de belleza, pero es eso lo que vale el precio de existir: el contacto con el sentido y la belleza, la comunión entre los seres humanos y la naturaleza [...] Un frágil bote que no podría conducirnos más que a una *frágil felicidad* [...] *Confío en el barco humanista*” (Idem, pp. 180-181. La cursiva es nuestra).

45.. Cf. “Un humanismo bien temperado. Conversación con Tzvetan Todorov”, p. 35.

la antropología y del estudio de los textos, sobre todo, de la función de la *lectura* y los paradójicos remedios de la *escritura*.

En definitiva, la obra de Tzvetan Todorov nos permite salir de las divisiones disciplinarias que impone la lógica organizacional de la enseñanza, en detrimento de la formación del espíritu y poniendo el acento en la autobiografía y las prácticas de escritura del yo. Todorov nos invita a no volver a oponer transmisión y expresión, sino muy al contrario, a ligar la autenticidad subjetiva, el descubrimiento de la alteridad y el acceso a lo universal. Por otro lado, y en una aguda sintonía, Edward Said acaba ligando su reflexión a un humanismo resistente, crítico, igualmente democrático, rompiendo las barreras impuestas por determinadas tradiciones de pensamiento a favor de una apertura total de horizontes plurales y humanos. De este modo, y con ello concluimos, si todos acabamos siendo el producto de una mentira, como ambos autores confirmarán a lo largo de sus escritos, seremos al menos y por siempre, una “mentira inventada por y para nosotros mismos”.<sup>46</sup>

## Referencias bibliográficas

SUBERCASEAUX, B.: “Edward Said: desde su biografía a su postura intelectual”, *Revista Universum*, nº 20, Vol. 1: 168 - 173, 2005.

SAID, E.: *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, traducción a cargo de Ricardo García Pérez, Barcelona: ed. Debate, 2006.

\_\_\_\_\_, *Cultura e Imperialismo*, traducción a cargo de Nora Catelli, Barcelona: ed. Anagrama, 1996.

\_\_\_\_\_, “El humanismo como resistencia”, *El País*, 2003.

GROOT, G.: *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, traducción a cargo de Catalina Ginard Ferón, Barcelona: ed. Sequitur, 2008.

FIGUEROA, J.A.: “Edward Said, la periferia o el humanismo, o tácticas para trascender el postmodernismo”, *Íconos*, núm. 18, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 100-108.

ALI, T.: *Conversaciones con Edward Said*, trad. Natalia Rodríguez Martín, Madrid: Alianza ed., 2010.

TODOROV, T.: *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris: Grasset, 1998 (*El jardín imperfecto*, Barcelona: Paidós, 2008).

\_\_\_\_\_, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Seuil, 1989 (*Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad*

46.. Cf. Said, E.: *Cultura e Imperialismo*, trad. Nora Catelli, Barcelona: ed. Anagrama, 1996, p. 329.

- humana*, traducción de Martí Mur Ubasart, Barcelona: Siglo XXI, 2001).
- \_\_\_\_\_, *L'Homme dépaycé*, Paris: Seuil, 1996. (*El hombre desplazado*, ed. Taurus, 2008).
- \_\_\_\_\_, *Vivre seuls ensemble. La signature humaine II*, Paris: Points Essais, 2012 (*Vivir solos juntos*, ed. Galaxia Gutenberg, 2011).
- \_\_\_\_\_, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris: éditions Robert Laffont, 2000 (*Memoria del mal, tentación del bien*, traducción de M. Serrat Crespo, Península: Barcelona, 2002).
- \_\_\_\_\_, *Devoirs et délices. Une vie de passeur*. Entretiens avec Catherine Portevin, Paris : ed. du Seuil, 2002 (*Deberes y delicias. Una vida entre fronteras*, traducción de Marcos Mayer, México: FCE, 2003).
- \_\_\_\_\_, « Edward Saïd, le spectateur exilé », *Le Monde*, « Le Monde des Livres », mai 2008.

# LA NEGATIVIDAD EN EL HUMANISMO DE HEIDEGGER

## NEGATIVITY IN HEIDEGGER'S HUMANISM

Javier Pérez Guerrero<sup>1</sup>

Universidad Internacional de la Rioja (España)

Recibido: 1- 2- 16

Aceptado: 2- 5- 16

---

**Resumen:** Este estudio profundiza en el significado de la noción de *Nichtung* de Heidegger, que se considera como la clave de la auténtica formación humana, y se conecta con la negatividad que encierra el concepto de *Bildung* en Hegel y la reducción trascendental al ego puro de Husserl.

**Palabras-clave:** alienación; formación; humanismo; negatividad; trascendencia.

**Abstract:** This study goes deeply into the meaning of Heidegger's notion of *Nichtung*, which is considered as the key of the authentic humanistic formation, and it's connected with the negativity that Hegel's concept of *Bildung* contains and the Husserl's transcendental reduction to pure ego.

**Key-words:** alienation; formation; humanism; negativity; transcendence.

## 1. Introducción

Emily Dickinson, en su poema 285<sup>2</sup>, nos dice de sí misma que ve el mundo *nuevainglatterramente* (*New Englandly*). Sin embargo, ser capaz, como ella hace, de reunir las palabras para describir en qué consiste mirar el mundo desde ese punto de vista idiosincrático<sup>3</sup> trasciende dicho punto de vista. En el caso de Emily Dickinson,

1. (javier.perez@unir.net) Javier Pérez Guerrero nació en Sevilla y se doctoró en Filosofía por la Universidad de Navarra en 1995. Ha sido profesor de la Universidad de Navarra y de la Universitat Internacional de Catalunya, y en la actualidad es profesor de la Facultad de Educación de la Universidad Internacional de la Rioja. Ha publicado libros y artículos sobre metafísica, teoría del conocimiento, filosofía política y filosofía de la educación.

2. Según el orden de la edición de Johnson, T. H. (Ed.): *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Londres: Faber and Faber, 1970.

3. Para comprender el significado que podría tener este perspectivismo vid. Mulder, W.: "Seeing New Englandly: Planes of Perception in Emily Dickinson and Robert Frost" en *The New England Quarterly* 52/4, 1979, pp. 550-559.

ver a través de una mirada modulada por el acostumbrado ciclo de las estaciones, por la latitud y la longitud, por lo cercano y lo lejano, por los criterios aprendidos, se convierte en un recurso que puede ser explorado, lo que supone distanciarse de esa mirada. La Dickinson sabe, por ejemplo, que «si hubiera nacido en Inglaterra/ desdeñaría las margaritas». Así, lo que en el caso de otras señoritas de clase acomodada del pueblerino Amherst de mediados del Diecinueve supondría probablemente un localismo rocoso, en el caso de la *Loca del Ático* se convierte, gracias a una toma de conciencia liberadora, en cauce para su poesía: «la Reina discierne como yo/ de manera provinciana», escribe en ese mismo poema.

Esa toma de conciencia emancipadora en la que alcanzamos una mayoría de edad respecto a todo lo que hemos aprendido de nosotros mismos consiste en *dar un paso atrás* que es la clave de la formación verdaderamente humana. Vivir de modo emancipado o adulto cualquier identidad asumida o cualquier rol aprendido consiste en dejar de plegarse o acomodarse a ellos y abarcarlos, profundizando en uno mismo. Así considerada, la formación humanizante es una imaginaria interior (*Bildung*) que consiste fundamentalmente en un ahondamiento en la experiencia de sí: un buscar o preguntar hacia atrás (*rückfragen*) que nos retrotrae, más allá de nuestra raíz, al suelo donde los últimos filamentos de ésta se pierden. No se trata por lo tanto de un proceso acumulativo, sino de una profundización que mantiene la distancia respecto a cualquier experiencia posible de uno mismo. Considerada de esta manera, la *humanitas* carece de un contenido positivo desplegable: es una hondura sin fondo que rehúye toda identificación con lo dado.

Habitualmente pensamos en nosotros mismos como en una tercera persona que pudiéramos considerar entre varios (*ese* que soy yo), y olvidamos que esa tercera persona debe ser atestiguada por alguien que, obviamente, ya no puede ser *ese* que soy yo. Al olvidar esta obviedad, nos hacemos súbditos del reino de la tercera persona, de los demostrativos, y nos olvidamos de aquello que, siendo lo más próximo, nunca está *presente a la mano*, nunca está ahí dispuesto para nuestro examen. La educación se convierte, bajo este imperio, en un verterse en moldes de objetividad proporcionados, en su mayor parte, por la tradición, que nos permiten emerger a la superficie de ese dominio anónimo de la tercera persona y adaptarnos a sus quehaceres. Pero si a este momento no le sigue un cierto retorno a sí, un volver en sí saliendo del círculo de la autosugestión, del creerse, no se interioriza realmente lo aprendido, y no se produce la apropiación liberadora de él. Nuestra identificación con ese entramado o complejo de ideas sobre nosotros mismos le presta a éste una conciencia que en realidad no posee. Nos encapsulamos en nuestras creencias y convicciones acerca de nosotros mismos y las animamos desde dentro, de suerte que ese reflejo espectral en nuestro mundo privado termina reemplazándonos. La

formación humanista o *humanizante* es la actitud y la disciplina que nos mantiene alerta frente al letargo del andar distraídos confundiéndonos con algo visible o pensable, desvelando esa impostura.

En el presente artículo vamos a adentrarnos en este momento reductivo que consideramos esencial para la formación humanista de la mano sobre todo de Martin Heidegger, pero previamente allanaremos el camino hacia la comprensión de su peculiar *Destruktion* exponiendo brevemente dos antecedentes que pueden ayudarnos a aclarar su significado, y que encontramos en la idea de formación (*Bildung*) de Hegel y en la *Transzendente Reduktion* de Husserl. En estos tres autores nos encontramos con un humanismo no antropológico en el que lo humano no es lo *meramente humano*. Los tres autores concuerdan en sostener que lo peculiarmente humano consiste en distanciarse o separarse de todo lo dado, puesto que la barbarie, la alienación que encubre lo humano es precisamente la identificación con algo dado. Mostrar esta coincidencia, a pesar de las divergencias en la caracterización precisa que cada uno de estos grandes filósofos hace de dicha *separatio* (*separatio* que, paradójicamente, elimina toda exterioridad), es el principal objeto del presente estudio.

La destrucción heideggeriana no equivale a un arrasar sino a un deshacer lo que encubre. Heidegger emplea el término en este sentido hablando de la tradición histórica pero, ¿acaso no existe una tradición comparable en el interior de cada uno? Estamos a merced, no sólo de la tradición histórica, que sustrae lo que presuntamente transmite<sup>4</sup>, sino también de esa otra *traditio* interna que exige igualmente ser repensada y acotada dentro de sus límites desde una instancia más originaria, anterior a su constitución. Sólo desde aquí, es decir, abandonándola *a contrario sensu*, es posible que nos apropiemos de ella y la mantengamos en su sentido verdaderamente humano.

Como señala Lukács, la renuncia es el momento clave en el proceso de formación, en el acceso a la madurez<sup>5</sup>. Esta renuncia se relaciona con la noción de *desistir* o *anonadarse* (según traducíamos “*nichten*”) de Heidegger, y con la *reducción al ego puro* de Husserl. Y, por supuesto, esta misma *mediación de lo negativo* considerada como distanciamiento de lo particular e inmediato es la pieza clave en la formación tal como la entiende Hegel. A través de estos autores veremos cómo la *humanitas* es

4. Cfr. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, § 6. En adelante nos referiremos a esta colección de obras de Heidegger, *Gesamtausgabe*, con las abreviaturas “GA” seguidas del número de volumen correspondiente.

5. Lukács, G.: *La teoría del roman*. París: Gonthier, 1963, p. 136.

fundamentalmente separación, y equivale a un volver en sí que disipa falsas identidades manteniendo la distancia respecto a todo objeto.

Esta separación puede compararse en cierto modo a la que mantiene el intérprete respecto a su personaje. Si nos ha tocado representar un papel, hagámoslo lo mejor posible, como decía Epicteto, pero para hacerlo debemos *recordar* que, en nuestro ser íntimo, somos el que se oculta tras la máscara. De esta forma, al ceñirnos *conscientemente* a nuestro papel, éste ya no es ninguna barrera para nosotros sino un cauce de participación. La experiencia del mundo como obra teatral en la que se participa no devalúa en absoluto la tarea humana sino que, por el contrario, la eleva a la categoría de ritual, de actividad que no busca esta o aquella finalidad particular de un individuo sino la culminación de la obra. El actor cobija a ese que ha nacido en su lugar, a su *character*, a su historia y, en definitiva, a toda la obra, convirtiéndose él mismo en entorno favorable. Se aparta como centro de iniciativas, como sujeto de decisiones para convertirse en *medium* que se hace transitable, franco, sin inmiscuirse ni oponer resistencia, hasta el punto de disolver toda alteridad respecto al personaje. Para el actor no hay nada exterior, como sí lo hay, en cambio, para el personaje. Así, la separación propia del actor redundaría en la eliminación de toda exterioridad.

Por el contrario, no distanciarse e identificarse con el personaje es enajenación, es *ruido y furia*, como dice Macbeth. La barbarie siempre nos arrastra en la *corriente de vivencias* enturbiando esa claridad, obturando esa separación sin la cual nos reducimos a personajes que, una vez echado el telón, se esfuman como si nunca hubieran existido. La actitud emancipada, adulta, humanista, es por lo tanto la de distanciarse de todo punto de vista interno al drama.

Esta manera de considerar el humanismo sorteja las dificultades planteadas por Heidegger en su célebre *Carta sobre el Humanismo*<sup>6</sup>. Allí, Heidegger muestra sus recelos ante la idea de recuperar un humanismo que parece condenarnos a asumir una concepción previa *metafísica* de lo humano, como un ente que ocupa el lugar correspondiente al *animal racional* en la taxonomía ontológica: «La *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad»<sup>7</sup>.

No obstante, según Heidegger, la constatación de este mismo carácter problemático del humanismo puede conducirnos a pensar de modo

6. Encontramos una luminosa meditación del contenido de esta *Carta* en Choza, J.: “Lectura de la Carta sobre el Humanismo de Heidegger” en *Thémata. Revista de Filosofía* 32, 2004, pp. 37-82.

7. Heidegger, M.: *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alanza Editorial (2ª ed.), 2013, p. 27 (GA 9, p. 321).

más radical la esencia del hombre<sup>8</sup> y a situar la humanidad a su altura<sup>9</sup>, no entendiéndola ya como género o especie sino más bien como modo en el que se ejerce una dignidad o título<sup>10</sup>.

Los humanismos históricos son contradictorios en la medida en que generan escuelas o doctrinas, es decir, en la medida en que son *ismos*<sup>11</sup>. Pero si entendemos la formación *humanizante* como la revelación de la barbarie de la exterioridad, de la alienación que supone la identificación con el *ser de la superficie*, no necesitamos ninguna noción metafísica previa de lo humano, ni creamos ninguna doctrina que pueda ser seguida o transmitida. La *humanitas* será lo formado en esa *askesis humanizante*, es decir, la propia hondura.

Esta es la línea que sugiere Heidegger para un posible nuevo humanismo en su *Carta*: un humanismo que no es ya un *ismo* al que uno pueda adscribirse porque no ofrece una idea positiva de lo humano a la que podamos asignar una posición en el espacio omniabarcante de lo *ente en su totalidad*. Lo humano no es explicable desde lo ente, trasciende lo ente. El nuevo concepto de humanismo al que nos conduce Heidegger no es tanto un humanismo basado en lo que sea el hombre, en aquello en lo que estribe su índole propia en comparación con otros entes, sino en su referencia al ser, en su extático habitar en la vecindad del ser, es decir en la *ex-sistencia del homo humanus*, como veremos en el cuarto y último epígrafe de este estudio.

## 2. El concepto de *Bildung* en Hegel

Dentro de la tradición del humanismo alemán, el «más grande pensamiento» según Gadamer es el de *Bildung*<sup>12</sup>. La prehistoria del concepto de *Bildung* se encuentra en la mística renana tardomedieval cuya figura central es el *Meister Eckhart*. En este contexto, *Bild*, la imagen o forma, se entiende en el sentido de la *imago dei* cristiana<sup>13</sup>, y su producción en el

8. Cfr. GA 9, p. 345.

9. Cfr. GA 9, p. 330.

10. Cfr. Duque, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 69 y ss.

11. Precisamente por ello no tiene mucho sentido proponer humanismos de nuevo cuño adaptados a los tiempos actuales o a la *democracia por venir*. Sobre estos humanismos de nuevo cuño vid. Hoyos Vásquez, G. (Ed.): *Filosofía de la educación*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp.13-25.

12. Gadamer, H.-G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 37.

13. Horlacher, R.: *Bildung. La formación*. Barcelona: Octaedro, 2015, p. 19; Fabre, M.: “Experiencia y formación: La *bildung*” en *Revista Educación y Pedagogía* 23/59, 2011, p. 216.

hombre se puede entender como un sacar a la luz lo que se esconde en su oculta interioridad:

Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra no hace que la imagen entre en la madera, sino que va sacando las astillas que tenían escondida y encubierta a la imagen; no le da nada a la madera sino que le quita y expurga la cobertura y le saca el moho, y entonces resplandece lo que yacía escondido por debajo<sup>14</sup>.

Aquí ya tenemos este carácter reductivo del que venimos hablando y que es la clave de ese *dar forma interior*. La *Bildung* no consiste en adquirir una forma por parte de lo carente de ella sino de *expurgar* toda forma cortical que encubra el centro o corazón humano que es *imago dei*, es decir, la *humanitas* que trasciende lo *meramente humano*. Este momento reductivo de la formación en la tradición humanista alemana lo podemos observar desde sus inicios y se reafirma expresamente en la pedagogía de Hegel.

El movimiento humanista alemán del clasicismo que alcanza su plenitud en el romanticismo de comienzos del siglo XIX es una vuelta a la *paideia* griega, pero sobre todo es una vuelta al corazón humano. En este movimiento tuvo una gran influencia el pietismo, sobre todo a través del *Messias* de Klopstock y de los escritos del predicador Friedrich Christoph Oetinger. El pietismo persigue una interiorización de la religión, una religiosidad íntima basada en el autoexamen y la formación interior, que encuentra su espacio, su medio, en el corazón más que en la razón. Oetinger interpreta el concepto de *sensus communis* de Shaftesbury como percepción de la unidad de todo lo vivo en una única vida compartida, y el centro de este ciclo de vida está en el corazón del hombre, que es por lo tanto desde donde únicamente puede percibirse dicha unidad: la sede del *sensus communis*<sup>15</sup>. Influida por la lectura de Jacob Böhme, Oetinger considera lo creado como envuelto en un proceso divino, de modo que es la propia actuación del Espíritu del Creador la que hace posible esta *cognitio centralis* en el corazón de lo creado que está en el hombre<sup>16</sup>.

Pero esa sabiduría del corazón, que es su hospitalidad, se ciega por la actitud de quien, no tomando distancia respecto a sus puntos de vista particulares y a sus motivaciones privadas, se hace incapaz de acoger a lo otro, a lo extraño. La purificación de los motivos egoístas requiere de autoexamen porque el autoexamen supone distancia frente a uno mismo

14. Meister Eckhart: *Werke II*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 223. En *De la teología mística* del Pseudo Dionisio encontramos un pasaje casi idéntico. Vid. Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: B.A.C., 1995, p. 372

15. Cfr. Gadamer, H.-G.: *op. cit.*, pp. 57 y ss.

16. Cfr. Lindberg, C. (Ed.): *The pietist theologians: An introduction to theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2005. pp. 242 y ss.

y, en esa medida, generalidad. Este proceso de purificación por el autoexamen es *Bildung*. Según Gadamer, para Hegel es una característica general de la *Bildung*:

Mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás<sup>17</sup>.

Pero la adquisición del nuevo punto de vista más general no es lo importante en este proceso: lo crucial es el retorno a sí y la apropiación que supone la apertura del anteriormente logrado, convertido ahora en medio formativo. En este proceso, los logros sólo lo son si se convierten en medios para nuevos logros. No se trata, por tanto, de dar cabida, dentro de sí, a la mayor cantidad de humanidad posible, como afirma uno de los teóricos de la *Bildung*, Von Humboldt, sino más bien en no dejar de dar cabida, en seguir haciendo sitio. El espíritu vuelve sobre sí interiorizando sus experiencias en un proceso no acumulativo sino creciente, es decir, esa interiorización no es un embotarse sino un separarse que abre espacios dentro. Y esta es la tarea propiamente humana.

Toda la vida es *Bildung*, formación humana. Esta idea está en el nacimiento del género conocido como novela de formación (*Bildungsroman*). Hegel, siguiendo una tradición ya consolidada con Herder, trata de comprender toda la historia de la humanidad, la historia de los pueblos, como una especie de novela de formación filogenética en su *Fenomenología del Espíritu*<sup>18</sup>. Pero también entiende el proceso formativo individual del mismo modo, como el tránsito desde una subjetividad individual marcada por los intereses, miedos y deseos típicos de un ejemplar de la especie humana, del hombre en estado de naturaleza, a lo universal y objetivo. Este tránsito establece la correspondencia entre el ser y el deber ser, puesto que el hombre no es por naturaleza lo que debería ser<sup>19</sup>.

Lo humano se inscribe dentro de la historia de la formación de la conciencia absoluta. Pero lo que para la conciencia absoluta es reencontrarse tras su extrañamiento, para la conciencia humana limitada es un calvario<sup>20</sup>. El hombre debe negarse a sí mismo en su individualidad y en su

17. Gadamer, H.-G.: *op. cit.*, p. 46.

18. Cfr. Vilanou, C.: "Formación, cultura y hermenéutica: De Hegel a Gadamer" en *Revista de Educación* 328, 2002, p. 208.

19. Cfr. Santos Herceg, J.: "Amor, vida, formación: Tras la huella del Espíritu Hegeliano" en *Thémata. Revista de Filosofía* 24, 2002, p. 239.

20. Para profundizar en este enfoque de la filosofía hegeliana vid. Polo, L.: *El yo*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 73 y ss.

ser natural, que es algo que consume pacientemente, subordinando la particularidad con la que está familiarizado y con la que se identifica a la generalidad de la conciencia, que le resulta ajena, a través de la disciplina y el trabajo que se impone el propio espíritu para elevarse de su inmediatez.

El hombre sin formación se identifica con algo particular y permanece en la intuición inmediata, por lo que no ve las cosas como son esencialmente sino desde su punto de vista unilateral, subjetivo, y trata de aprovecharse de ellas siguiendo sus intereses individuales. La formación supone el abandono de esta actitud para mantener a «lo objetivo en su libertad»<sup>21</sup>, para respetarlo. Un paso para ello es elevarse al interés general de una comunidad. Lo vano es, en cambio, lo mantenido exclusivamente por el sujeto: lo puramente subjetivo.

En Hegel, la formación es una interiorización de lo aprendido que se realiza de un modo parecido a como nos apropiamos de algo por la memoria (*Erinnerung*), es decir, como algo que *somos* nosotros mismos. En nuestros recuerdos buceamos: carecen de la exterioridad impenetrable y resbaladiza de las cosas. Ello supone una radical transformación de lo aprendido que va unida a una profundización liberadora en la experiencia de sí. El hombre debe convertir todo lo dado, lo inmediato:

En algo *suyo*, de forma que lo despoje de la forma de la existencia externa (...) Es algo así como un elemento o material que él debe elaborar en todas las direcciones para que el mismo no tenga en sí nada extraño, quebradizo o resistente. En la medida en que lo he convertido completamente en lo mío, para mí, soy libre en ello<sup>22</sup>.

Todo esto, no obstante, requiere del trabajo de lo negativo, de no quedarse en ninguna identificación parcial fruto de la reflexión. Si me detengo en algún momento del proceso, tal momento ya no es mío y no soy libre en él, sino que me enclaustro en él, desatendiendo mi formación y traicionando al Espíritu. Toda detención es hinchazón, infatuación.

Para reconocerse en lo extraño es preciso tomar distancia, sin cesar, de sí mismo<sup>23</sup>. Sólo así es posible elevarse a la universalidad de la conciencia que en cada momento aparece como algo ajeno. La formación

21. Hegel, G. W. F.: “Rechts, Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse” en Hegel, G. W. F.: *Nürnberger Schriften*. Leipzig: F. Meiner, 1938, § 42. Disponemos de este texto en línea en Georg Wilhelm Friedrich Hegel Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, <http://hegel.nuernberger-heidelberger.schriften.phil-splitter.com/> [consultado: 22/11/2015]. Traducción: Hegel, G. W. F.: *Escritos pedagógicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 185.

22. Hegel, G. W. F.: *Escritos cit.*, p. 187 (“Rechts” *cit.*, § 44). Hemos alterado la traducción del término “*Dasein*” que ofrece el traductor, Arsenio Ginzo, en este fragmento. En lugar de “ser-ahí” hemos escrito “existencia”, para que no haya confusión con el sentido heideggeriano del mismo término.

23. Cfr. Hegel, G. W. F.: “Rechts” *cit.*, § 42.

supone un mantener la mirada «por encima de sí»<sup>24</sup>. A esto lo llama Hegel “circunspección” (*Besonnenheit*). La circunspección es un encontrarse con el espíritu en medio de las ocupaciones, en el goce o en el trabajo, en cualquier estado singular, en la medida en que uno no se sumerge completamente en él y se encuentra consigo *fuera* del mismo.

La formación hegeliana es una anamnesis entendida, no como un recordar esto o aquello sino como un recordar-se, un reencontrarse o volver en sí que guarda el botín obtenido durante este trayecto, que es una especie de rodeo que parte del Sí mismo (*Sich*) y conduce al Sí mismo. Pero no es un recordarse o volver en sí del hombre sino *a través* del hombre. Es un proceso que traspasa lo humano que, en cada momento de ese proceso, sigue siendo finitud. Lo humano no es el Sí mismo, que está siempre a la espalda del yo, sino el proceso mismo del retorno, así que el momento de lo humano no es el de la identidad final sino el de la desidentificación que media. Para el hombre, toda identificación es precipitada (y en Hegel la falsedad es eso, precipitación).

Por su parte, el botín obtenido es *protéico*: las experiencias acumuladas se convierten en propiedad, se interiorizan, sólo al final del trayecto, y es por eso que cada nuevo nivel alcanzado en el proceso formativo supone una reformulación de todos los anteriores, un formar lo formado, de modo que lo humano no es lo definitivo, que sólo se da en un final que lo subsume, sino la negatividad en acción que media en el proceso.

Sin embargo, Heidegger considera que en Hegel no hay realmente negatividad porque Hegel no acaba de tomarse en serio el no y el anonadar (*nichten*). En Hegel, la negatividad, el anonadamiento, es un salto al vacío pero con red debajo. Al situarse Hegel en el final, en el punto de vista del Saber Absoluto, subsume la negación en la afirmación<sup>25</sup>, y esto hace que la negatividad no sea sincera, que no sea algo serio sino una especie de dramatización.

En cualquier caso, el Saber Absoluto no es lo humano. La evidencia de la negatividad es la evidencia de la relación entre hombre y ser, pero mientras Hegel piensa esta relación en términos dialécticos, Heidegger lo hace en términos de libertad trascendental: para el *Dasein* la historia del ser está siempre por venir. El hombre toma ventaja (*voraus-habe*) sobre todo lo ya llegado a ser. La existencia del hombre no consiste en ser sí mismo ni está determinada por ello<sup>26</sup>.

24. Hegel, G. W. F.: *Escritos cit.*, p. 186 (“Rechts” *cit.*, § 43).

25. Cfr. Heidegger, M.: *Hegel*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2005, p. 101.

26. Cfr., GA 9, p. 375.

### 3. La reducción al ego puro en Husserl

En la fenomenología de Husserl nos volvemos a encontrar con la necesidad de un distanciamiento que destruya toda exterioridad (*Ausserinander*) para alcanzar la verdadera profundidad humana. El *homo humanus* en este caso es denominado “funcionario de la humanidad”, en tanto que consuma la mayor transformación (semejante a una conversión religiosa) a la que puede optar esa humanidad<sup>27</sup>. Dicha transformación supone cierta deshumanización (*Entmenschlichung*) en la medida en que el hombre deja de reconocerse como una parcela del mundo con una naturaleza o índole propia frente a otras.

Según Husserl, el hombre se ha olvidado de sí, se ha perdido en el mundo *positivo*, que es el mundo común a la actitud ingenua natural y a la científica. De acuerdo con esa actitud, el mundo es algo previamente dado y dotado de una existencia exterior que se supone y que nos ofrece posibilidades de exploración y manipulación. Para volver a reencontrarse, el hombre debe abandonar ese mundo, es decir, esa actitud natural, dar un paso atrás, y recuperar el mundo como meditación universal sobre sí mismo: «*Nolis foras ire, dice San Agustín, in te redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>28</sup>. Tras el cambio de actitud, el mundo aparece como *tema* en la meditación en torno al imperativo délfico “conócete a ti mismo”. Tras el derrocamiento del mundo como un *ahí afuera* nos adentramos en la *experiencia egológica* (*ego-logische Erfahrung*), es decir, salir del mundo disipa su exterioridad.

Para Husserl, el mundo de la vida (*Lebenswelt*), sólo se recupera mediante la reducción trascendental, es decir, abandonando el *ser de la superficie*, y sumergiéndose en la espiritualidad viviente del mundo que es la consciencia trascendental. No obstante, existe un peculiar antagonismo entre introducirse en esa dimensión de *espiritualidad viviente* (*lebendigen Geistigkeit*)<sup>29</sup> y los intereses de la vida mundana.

La reducción trascendental y la *epojé* que la lleva a cabo suponen un liberarse, un estar por encima, de la dación previa del mundo, de modo que «con y en esta liberación está dado el descubrimiento de la correlación universal (...) entre el mismo mundo y la conciencia del mundo»<sup>30</sup>. La reducción supone un distanciarse de la experiencia ingenua que ahonda en la

27. Cfr. Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 140; 159 (en adelante nos referiremos a esta colección de obras de Husserl, *Husserliana*, como HUA).

28. Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 2004 (HUA I, p. 183).

29. Cfr. HUA VI, p. 121.

30. Husserl, E.: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 159 (HUA VI, p. 154).

subjetividad hasta reconocerse conciencia trascendental. De esta manera, el yo, en tanto que se descubre conciencia trascendental, queda purificado de todo comercio con lo objetivo. La libre *epojé* revela al yo puro: «ese yo y la vida del yo que me queda (...) no es un trozo de mundo, y decir, “Yo soy, ego cogito” no significa ya: “Yo, ese hombre, soy”»<sup>31</sup>. Gracias al *salto* de la *epojé* «me capto puramente como yo»<sup>32</sup>, me gano a mí mismo como ego puro: «ya no soy yo el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo»<sup>33</sup>, en su lugar, obtengo «el reino de *la experiencia fenomenológica-trascendental de mí mismo*»<sup>34</sup>. Este es el paradójico *humanismo des-humanizante* del que hablamos: ya no puedo decir “yo, ese hombre, soy”. El yo puro «está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más»<sup>35</sup>.

Por lo tanto, en Husserl, la barbarie de la que esta nueva meditación humanista debe liberar al hombre refrendando su *humanitas* es la actitud ingenua, ya sea natural o científica, que lo considera como una parcela del mundo, es decir, la barbarie es la identificación con un yo empírico, con un yo objetivo. Lo esencial en el ser humano es hacer posible todo objeto sin ser él mismo objeto: el yo reducido o puro es por lo tanto la subjetividad para la cual todo lo demás es objeto; es, por lo tanto, el yo último y absoluto.

El yo se constituye como un yo desarrollado (*entwickelten*) en cascada, en el sentido de que los sedimentos de sus experiencias (*Habitualitäten*) se comportan como elementos co-constituyentes (co-conscientes) en los siguientes niveles de constitución<sup>36</sup>. Pero la tarea pura y auténticamente humana<sup>37</sup> es la experiencia trascendental de volver atrás abandonando la actitud natural por la del espectador desinteresado (*uninteressierter Zuschauer*)<sup>38</sup>, que no es simplemente otra actitud, sino un volver a la posición previa que se esconde en la natural o ingenua y la hace posible en la me-

31. Husserl, E.: *Meditaciones cit.*, p. 35. (HUA I, p. 64).

32. *Ibidem*, p. 29 (HUA I, p. 60).

33. *Ibidem*, p. 35 (HUA I, p. 64).

34. *Ibidem*, p. 36 (HUA I, p. 65).

35. Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 190 (HUA III/I, p. 179).

36. Para entender el concepto de pasividad en la fenomenología genética vid. Osswald, A. M.: “El concepto de pasividad en Edmund Husserl” en *Areté. Revista de Filosofía* 26/1, 2014, pp. 33-51.

37. Sola Diaz, M<sup>a</sup> del A.: *La idea de lo trascendental en Heidegger*. Sevilla: Editorial Kronos, 2002, p. 24.

38. Cfr. HUA I, p. 73.

dida en que es el espacio original de sentido del que deriva todo posible sentido (incluido, el de un *mundo exterior*).

No obstante, Husserl no abandona la inmanencia de la subjetividad (eso le parecería misticismo), no rompe su fondo yendo *fuera del sujeto*, como reza el título de la obra de su alumno, Lévinas, y su fenomenología se encamina hacia una monadología<sup>39</sup>. El proceso de formación humanizante o *Bildung*, ese expurgar o reducir todo lo cortical del que hablaba el *Meister Eckhart*, se detiene, en el caso de Husserl, en la conciencia que Husserl llama “trascendental” porque la considera el principio constituyente último, no de las realidades, sino de los sentidos (entre ellos el propio sentido de realidad). El yo puro, que identifica con esa conciencia, es una suerte de sujeto cuyos predicados o atributos se despliegan desde sí en la medida en que avanza la experiencia. Esta experiencia, cualquiera que sea, es experiencia trascendental de sí mismo, y redundante en el desarrollo de un yo constituido finito.

En nuestra opinión, la conciencia trascendental de Husserl es el conocimiento no objetivo sino habitual de la pura antecendencia mental. Por ello es lo absolutamente apodíctico: su misma negación, como debe darse de algún modo en la conciencia, la demuestra. Si el sujeto es eso, la única manera de profundizar en su conocimiento es en el modo de un despliegue, es decir, entendiendo el sujeto como un principio constituyente que se reconoce a la vez que se desarrolla en dicho despliegue. Las afinidades con Leibniz son obvias. Esa solución problematiza la intersubjetividad (como advirtió Husserl) y además encierra una paradoja, pues el sujeto no se reconoce en su pureza desplegándose, sino que más bien dicho desarrollo encubre su pureza, su distinguirse de todo objeto.

De modo que hay dos momentos en el proceso de autoconocimiento, un momento constituyente y otro reductivo que recuerdan a Hegel en la medida en que el momento constituyente es llevado a cabo por la conciencia trascendental mientras que el momento reductivo debe ser soportado por la conciencia finita, por el yo limitado o desarrollado, el *yo humano: este hombre que soy yo*, por utilizar la expresión de Husserl, debe dejar de ser *ese hombre que soy yo* para reconocerse conciencia trascendental, debe dar un paso atrás y renunciar a toda identificación apartándose de la corriente de vivencias. Éste es el momento verdaderamente *humanizante* que, como ya dijimos, es en cierto modo deshumanizante. Lo humano trasciende lo humano renunciando a esa parcela del mundo que es el yo

39. Vid. Iribarne, J. V.: *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias/Centro de Estudios Filosóficos, 2002.

empírico, pero no puede abandonar la inmanencia de la conciencia con el aislamiento que ello comporta.

En Husserl puede adivinarse una tensión entre motivaciones divergentes: por una parte le mueve el espíritu cartesiano que busca sentar las bases de una ciencia primera absuelta de todo presupuesto y, en este sentido, Husserl es un filósofo que se atiene al criterio de certeza, pero, por otra, pretende superar el positivismo y el cientificismo que dominan el panorama cultural de su época y que han convertido al ser humano en una parte del mundo volviendo a un humanismo que ahonde en el carácter trascendental del hombre. Pero para ahondar en ese carácter y no reducirlo a la pura antecedencia mental es preciso superar el criterio de certeza, algo que, como decimos, sería pura irracionalidad para Husserl.

Heidegger se adentrará por sendas que trascienden esa subjetividad tan característica de la filosofía moderna. Para él, la libertad propia del *dasein* humano no es la de un principio constituyente. Su noción de trascendencia, como veremos a continuación, es distinta de la de Kant o Husserl, ya que no es aquello que aporta *a priori* las condiciones de sentido respecto a cualquier experiencia. Lo trascendental en Heidegger es lo que trasciende, lo que lleva a cabo el trascender como indigencia de fundamento, como abismo.

#### **4. El anonadamiento (*Nichtung*) en Martin Heidegger**

En la obra de Heidegger, esa barbarie que falsea la esencia de lo humano es caracterizada como olvido del ser u olvido de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. El olvido del ser no sólo afecta a la historia de la filosofía o de la metafísica, sino que es un estado de la existencia humana que determina el modo en el que el hombre está en el mundo<sup>40</sup>. El olvido del ser deja escapar todo lo saludable (*heilsame*) del ente<sup>41</sup>. Este estado enfermizo, sin embargo, forma parte del destino de la verdad del ser. El olvido lo es del elemento en el que se mueve lo humano, el que lo capacita alimentándolo y otorgándole un sentido.

Lo humano se encuentra, de entrada, embarcado en una misión (el *proyecto extático*) a la que ha sido destinado o arrojado<sup>42</sup>. Pero el olvido de este destino y la recuperación de su memoria, no es un lapsus del destino,

40. Cfr. Cavallé, M.: *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona: Kairós, 2000, p. 239.

41. Cfr. *GA 6.2*, p. 357.

42. «Ex-sistiendo, el hombre se encuentra ya en el destino del ser». Heidegger, M.: *Carta cit.*, p. 52 (*GA 9*, p. 336).

sino quizá su episodio crucial. La recuperación de este proyecto extático ocupa el lugar de la *Bildung* hegeliana.

En *Qué es metafísica* (1929), una obra de la etapa de *Ser y tiempo*, nos encontramos con esta rotunda afirmación: «ser-aquí [*da-sein*] significa estar inmerso en la nada»<sup>43</sup>. De este modo, «estando inmerso en la nada, el *Dasein* está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia»<sup>44</sup>. El elemento, por tanto, en el que se mueve lo humano está más allá de lo ente: el hombre es «lugar-teniente de la nada»<sup>45</sup>.

Sin embargo, esta nada, esta originaria trascendencia, se nos disimula en la medida en que de modo habitual nos perdemos en lo ente. En la medida en que nuestro quehacer es lo ente, damos la espalda a esa trascendencia y nos precipitamos a la superficie del *Dasein*<sup>46</sup>. Pero esto es lo propio de esa nada, de esa trascendencia: su desistir nos remite al ente y hace posible su manifestación<sup>47</sup>. Al desistir, rechazando a lo ente en su totalidad, remite a él y «lo revela como aquello absolutamente otro a la nada»<sup>48</sup>. De ahí la originaria extrañeza que provoca el encuentro con el ente. El *Dasein* «está completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir»<sup>49</sup>.

En este punto nos acordamos de aquello que escribe el Pseudo Dionisio en la *Carta I al Monje Gayo*: «la luz hace invisible la tiniebla». Existe una tiniebla originaria que hace posible la aparición de todo objeto, un silencio que hace posible todo decir<sup>50</sup>, pero a costa de ser encubierto.

El camino de regreso que devuelve lo humano a su elemento es pensar el ser. Pensar el ser es un pensar originario anterior a cualquier pensar teórico o práctico, un pensar que no proporciona resultados, que no supone ninguna ventaja competitiva, pero que afecta profundamente a la libertad del hombre. No es un pensar episódico, no es una acción humana. Más bien, pensar el ser es estar llevando a cabo la diferencia ontológica, y este llevar a cabo esta diferencia es la *humanitas* del hombre: aquello que lo distingue<sup>51</sup>. La ontología es, antes que nada, el propio hombre, así que

43. Heidegger, M.: *Qué es metafísica*. Madrid: Alianza Editorial (2ª ed.), 2014, p. 35 (GA 9, p. 115).

44. *Idem*.

45. *Ibidem*, p. 40 (GA 9, p. 118).

46. Cfr. GA 9, p. 116.

47. Cfr. GA 9, p. 115; 116.

48. Heidegger, M.: *Qué es Metafísica cit.*, p. 34 (GA 9, p. 114).

49. *Ibidem*, p. 39 (GA 9, p. 117).

50. Sobre la elocuencia del silencio en Heidegger vid. Muñoz Martínez, R.: *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.

51. Cfr. GA 24, p. 454.

la ontología como tratado llega tarde, y se convierte en sello erudito de esa evidencia (que el hombre no es óptico sino ontológico). De este modo, el pensar debe dar un paso atrás (*Schritt zurück*), debe ser un tipo de pensar que rememora (*Andenken*).

La diferencia entre ser y ente no es una relación (un *ens minimum*) entre entes. Esta diferencia es llevada a cabo por el *Dasein* como su existir. ¿Cómo entender esto?: como ahondamiento. El ahondamiento mantiene la distancia con lo ya llegado que encubre, es decir, con lo ente, se abisma rehusando todo fundamento y protección en lo ente (*Ab-grund*) y, de esta forma, se mantiene abierto al sobrevenir<sup>52</sup>, lo espera más adentro, más próximo. Ésta es la trascendencia propia del *Dasein*. El ahondamiento deshace el encubrimiento del ser por el ente: rehúye el ente. Pero, a la vez, crea el *entretanto* (*inzwischen*) que abre un espacio-tiempo originario en el que se hace posible la manifestación de lo ente y, por lo tanto, el ocultamiento o recogimiento del ser en lo ente. Es la renuncia del *Dasein* a todo fundamento en el ente, su trascender o ser extático en orden al ser, lo que revierte en su extático ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*).

Cuando Heidegger dice que el hombre es ser-en-el-mundo y que éste es el rasgo fundamental de su *humanitas* no debemos entender que el hombre es un ser mundano. “Mundo” en esa expresión no significa un ente, ni mundano ni supramundano, sino la apertura del ser<sup>53</sup>. El hombre existe en esa apertura y desde este *ex* el mundo aparece como el *allá* dentro de la ex-sistencia y para ella<sup>54</sup>. Pero este “*ex*” respecto del mundo es una vertiente de la trascendencia del anonadamiento, del salto al no, del a-bismo. Este punto difícil y crucial lo explica Heidegger, a su manera, en *La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteamiento de la negatividad*, que compone entre 1938 y 1941.

Allí nos dice Heidegger que la diferencia es separación, un salto en el no, o a ese no del anonadamiento que es el ser<sup>55</sup>. El *ser-ahí* es la afirmación de la verdad del ser, el sí al anonadamiento y a la necesidad del no, que es el no a la adhesión y consentimiento al ente<sup>56</sup>. De modo que el no, es el sí al anonadamiento, que es el sí al *a-bismo*, el sí al interrogar a lo más digno de

52. Las relaciones entre llegada (*Ankunft*) y sobrevenida (*Überkommnis*) en la filosofía última de Heidegger son tratadas en Sola Díaz, M<sup>a</sup> del A.: *op. cit.*, pp. 64 y ss.

53. Cfr. *GA* 9, pp. 349-350.

54. Cfr. *Ibidem*, p. 350.

55. Cfr. Heidegger, M.: *Hegel cit.*, p. 93.

56. Cfr. *Ibidem*, p. 101

ser cuestionado<sup>57</sup>. Este interrogar, sin embargo, no es un sonsacar, porque es silencioso, sino un dignificar a lo más digo de ser cuestionado.

El a-bismo abierto es el entretanto, el claro de lo despejado en el que está (extáticamente) el hombre y que lo determina esencialmente. Esto no es explicable desde lo ente. No es el hombre y, además, el estar. En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser aquí en la medida en que toma a su cuidado el aquí como claro del ser<sup>58</sup>. Y este su *ser aquí* es su ser arrojado o destinado.

La nada, el a-bismo, «es el re-huso del fundamento, de todo apoyo y protección en lo ente»<sup>59</sup>. Este re-huso (de “rehuir”, “*Ver-sagen*”) es indignancia de decisión y de diferenciación. El anonadamiento, como re-huso del fundamento, es concesión de la pureza de la indignancia de fundación<sup>60</sup>. Y esta indignancia es «el máximo otorgamiento»<sup>61</sup>.

El a-bismo, la nada, es el ser mismo, «no porque éste [sea] lo más vacío o general, más descolorido, último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable»<sup>62</sup>.

En la posterior *Carta sobre el Humanismo* (compuesta en 1946 y publicada en 1947), pensar el ser se nos presenta como la experiencia de habitar o morar (*wohnen*) en la vecindad del ser, en lo abierto del ser. Lo abierto (*Offene*) es un motivo que aparece ya en la poesía de Hölderlin (como en *Der Gang aufs Land*). Lo abierto es el claro (*Lichtung*), la parcela desbrozada o el cielo despejado. El claro es lo transitable, lo interiormente franco que hace posible el aparecer, el estar presente, como el claro del bosque hace posible el baile de los lugareños. El claro es lo liberado de opacidad, lo abierto a ser atravesado por la luz o a permanecer en tinieblas. Es anterior por lo tanto a toda presencia y a toda ausencia, pero en ese claro abierto y libre es donde se reúne todo como lo des-cubierto o des-ocultado, es decir, como verdad.

Pensar el ser es habitar en su vecindad, es decir, en ese claro. Pero habitar no quiere decir residir sino cuidar. El cuidado no es una acción directa sobre la cosa sino la producción del emplazamiento adecuado, de las condiciones favorables para su desarrollo, para su crecimiento, y la protección frente a las posibles amenazas de un entorno hostil. Habitar cuidando es *aviar*, disponer espacios, construir en un sentido no tectónico,

57. Cfr. *Ibidem*, p. 103

58. Cfr. GA 9, p. 327.

59. Heidegger, M: *Hegel cit.*, p. 101.

60. Cfr. *Ibidem*, p. 99.

61. *Ibidem*, p. 101.

62. *Ibidem*, p. 99.

no técnico<sup>63</sup>. Cuando Heidegger habla de “dejar ser” no está pensando en una actitud pasiva, sino en una acción que, a pesar de no ser invasiva, tampoco es meramente teórica o contemplativa, sino que es un producir en el sentido de conducir, de llevar adelante. Es amor en acción, crianza.

De esta manera, el hombre es el cuidador o el pastor del ser<sup>64</sup>. Es destinado por el ser y para el ser en orden a su verdad. La esencia del existir humano es ser el *ahí* de la verdad del ser, su morada y custodia, y a ese morar extático en la proximidad del ser guardando su verdad lo llama Heidegger *ex-sistencia*<sup>65</sup>. Hay una trascendencia que es constitutiva del modo de existir del hombre. El ser el ahí de la verdad del ser tiene carácter extático: el extático estar dentro de la verdad del ser, y este carácter extático reside en la *ex-sistencia*.

Relacionando esto último con la separación, con la di-ferencia, Heidegger precisa que hay que entender ese “afuera” (“*hinaus*”) del *ex*, «como un ir hacia el afuera o lo exterior de la separación que constituye la diferencia (el aquí) y no en el sentido de salir fuera de un interior»<sup>66</sup>. La esencia de ese éxtasis debe ser pensada como un estar fuera como soporte, como el “aquí” del des-ocultamiento: «El estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el “fuera” y en el “aquí”»<sup>67</sup>.

Si el *Dasein* deja ser a lo ente, no lo hace como un sujeto que renuncia «sino que el ser-aquí desiste en la medida en que por ser la esencia en la que el hombre *ex-siste*, él mismo pertenece a la esencia del ser»<sup>68</sup>. Esta negatividad no es el «insistir obstinado de la fuerza impositiva de la subjetividad, sino (...) un ‘no’ de la *ex-sistencia* que deja ser, [que] está respondiendo a la llamada del desistir surgido en el claro<sup>69</sup>».

Pensar el ser es un pensar más originario, anterior al pensar de un sujeto sobre esto o aquello puesto que es el “entretanto” que hace posible este pensar, hace posible al sujeto y hace posible al esto o al aquello. Es un pensar que permite descender a la proximidad de lo más próximo. Este descenso «conduce a la pobreza de la *ex-sistencia* del *homo humanus*. En la *ex-sistencia* se abandona el ámbito del *homo animalis* de la metafísica»<sup>70</sup>. La *ex-sistencia* es la *humanitas* del hombre, pero ahí lo esencial es el ser

63. Cfr. *GA* 7, pp. 143 y ss.

64. Cfr. *GA* 9, p. 331.

65. Cfr. *Ibidem*, p. 326.

66. Heidegger, M.: *Carta cit.*, p. 36 (*GA* 9, p. 326).

67. Heidegger, M.: *Qué es Metafísica cit.*, p. 8 (*GA* 9, p. 374).

68. *Ibidem*, pp. 88-89 (*GA* 9, p. 360).

69. *Ibidem*, pp. 86-87 (*GA* 9, p. 359).

70. Heidegger, M.: *Carta cit.*, p. 76 (*GA* 9, p. 352).

que otorga esa dimensión extática a la ex-sistencia<sup>71</sup>. Humanismo quiere decir: lo más importante es la verdad del ser. El prodigarse del hombre en la verdad del ser, el pensar esencial, es el agradecer originario que responde a la gratuidad con la que el ser ha otorgado al hombre el ser la guarda de su verdad<sup>72</sup>. Esa es la dignidad de la *humanitas*: el sacrificio u ofrenda que responde o es eco del favor del ser.

Pensar el ser es experimentar la esencia de ese pensar, lo que equivale a llevar a cabo dicha esencia, a dejar que acontezca. Esto es sereno abandono (*Gelassenheit*). Este pensar es «dejar todo lo nuestro y dejarnos a nosotros mismos: pura espera, acogida de lo que viene, cuando quiera venir»<sup>73</sup>. Como para su maestro Husserl, también para Heidegger la actitud (*Haltung*) es lo realmente crucial, aunque él amplía el sentido de este concepto. Heidegger entiende la fe o la esperanza como actitud<sup>74</sup>, es decir, la sitúa en un nivel radical, ya que ni la fe ni la esperanza dan razón de sí mismas (no son un “insistir obstinado de la fuerza de la subjetividad”), como tampoco se explica a sí misma esa tarea pura y auténticamente humana que es adentrarse en la escucha de aquello a lo que nosotros mismos pertenecemos. Existe una co-pertenencia entre hombre y ser, una suerte de Alianza<sup>75</sup>.

Reconocerse en la «pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad»<sup>76</sup>, es reencontrarse con nuestra *humanitas*. Esta es la dignidad de la *humanitas* que el humanismo auténtico pretende recordar. Desistir o anonadarse en beneficio de la verdad del ser es el modo del existir humano, su extático morar cobijando el claro de la verdad del ser. Y esto debe ser refrendado de manera no tautológica como experiencia, como historia y vida, puesto que el hombre debe ratificar su humanidad reescribiendo esa verdad. El hombre debe ser humano de modo redundante.

«No sabiendo cuando llegaría la mañana, dejé abiertas todas las puertas», escribió Emily Dickinson, con quien iniciamos este artículo. Quizá, hasta que no sepamos qué sea habitar en la proximidad de nuestro *daimon* no sabremos tampoco el verdadero significado de “morada” o “morar”,

71. Cfr. GA 9, p. 333-334.

72. Cfr. GA 9, pp. 309-310.

73. Rivera, J. E., cit. por Muñoz Martínez, R.: *op. cit.*, p. 36.

74. Sobre la importancia de la actitud en Heidegger vid. Grassi, E.: *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006, pp. 77 y ss.

75. Sobre éste y otros motivos bíblicos reformulados por Heidegger vid. Von Balthasar, H. U.: *Gloria. Una estética teológica 5. Metafísica. Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, pp. 403 y ss.

76. *Ibidem*, p. 61 (GA 9, p. 342).

como dice Heidegger, pero, mientras tanto, dejemos abiertas, como la *Loca del Atico*, todas las puertas.

## Referencias bibliográficas

Cavallé, M.: *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona: Kairós, 2000.

Choza, J.: "Lectura de la Carta sobre el Humanismo de Heidegger" en *Thémata. Revista de Filosofía* 32, 2004, pp. 37-82.

Duque, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 69 y ss.

Fabre, M.: "Experiencia y formación: La *Bildung*" en *Revista Educación y Pedagogía* 23/59, 2011, pp. 215-225.

Gadamer, H.-G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Grassi, E.: *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006, pp. 77 y ss.

Hegel, G. W. F.: "Rechts, Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse" en Hegel, G. W. F.: *Nürnberger Schriften*. Leipzig: F. Meiner, 1938.

Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (GA 24).

Heidegger, M.: *Hegel*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2005.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (GA 2).

Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 (GA 7).

Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (GA 9).

Horlacher, R.: *Bildung. La formación*. Barcelona: Octaedro, 2015.

Hoyos Vásquez, G. (Ed.): *Filosofía de la educación*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (HUA I).

Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine einleitung in die phänomenologische philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976 (HUA VI).

Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977 (HUA III/I).

Iribarne, J. V.: *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias/Centro de Estudios Filosóficos, 2002.

Johnson, T. H. (Ed.): *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Londres: Faber and Faber, 1970.

Lindberg, C. (Ed.): *The pietist theologians: An introduction to theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

Lukács, G.: *La teoría del roman*. París: Gonthier, 1963.  
Meister Eckhart: *Werke II*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

Mulder, W.: "Seeing New Englandly: Planes of Perception in Emily Dickinson and Robert Frost" en *The New England Quarterly* 52/4, 1979, pp. 550-559.

Muñoz Martínez, R.: *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.

Osswald, A. M.: "El concepto de pasividad en Edmund Husserl" en *Areté. Revista de Filosofía* 26/1, 2014, pp. 33-51.

Polo, L.: *El yo*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: B.A.C., 1995.

Santos Herceg, J.: "Amor, vida, formación: Tras la huella del Espíritu Hegeliano" en *Thémata. Revista de Filosofía* 24, 2002, pp. 227-243.

Sola Diaz, M<sup>a</sup> del A.: *La idea de lo trascendental en Heidegger*. Sevilla: Editorial Kronos, 2002.

Vilanou, C.: "Formación, cultura y hermenéutica: De Hegel a Gadamer" en *Revista de Educación* 328, 2002, pp. 205-223.

Von Balthasar, H. U.: *Gloria. Una estética teológica 5. Metafísica. Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.

## **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**



**VELARDE LOMBRAÑA, J.: *Teoría de la definición de Leibniz*, Nova Leibniz 6, Granada: Comares, 2015, 119 páginas.**

Roberto Casales García  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
Universidad Nacional Autónoma de México

---

Como un gran lógico y metafísico que hereda la traducción clásica griega, no es raro que Leibniz sitúe su teoría de la definición en la base de su epistemología, posibilitando, así, “la conexión universal entre regiones y contenidos de cualquier tipo” (p. X). En este sentido, el texto objetivo principal de Velarde es estudiar el papel que juega la definición dentro de la teoría del conocimiento y la metafísica del hannoveriano, en especial en su relación con otras nociones, como es la noción de *requisito*, en su juventud, y la noción de la *ley de la serie* en su madurez. A lo largo del primer Capítulo, el autor analiza la noción *definición* en Leibniz desde su teoría de los requisitos, según la cual “los requisitos son los constituyentes de la definición (real)” (p. 1). En opinión de Velarde, la noción leibniziana de requisito, heredada de Molina, Suárez y Hobbes, se vincula, al menos durante la década de 1669-1679, con las nociones de *ratio* y *ratio sufficiens*, las cuales conforman su doctrina sobre la causalidad.

Este modelo, según Velarde, nos permite entender tanto la distinción leibniziana entre *spontaneum* y *liberum*, como la relación entre la *esencia* y la *existencia*, de modo que “la suma de requisitos es, no solo la *ratio existendi* (la causa) de la cosa (del efecto), sino también la esencia de la cosa” (p. 7). En el caso de Dios los requisitos que constituyen su esencia son internos, mientras que en el caso de las criaturas se trata de atributos que están en Dios y que nos remiten a una metafísica combinatoria. Así, a partir de la década de 1679-1689, la teoría de los requisitos se vinculará a su teoría de la definición. Durante este periodo aparecerán sus trabajos sobre análisis nocional (descomposición de las nociones en sus componentes básicos), su noción de verdad (*praedicatum inest subieto*) y de *individuo* en términos de su *notio completa*. Será bajo este contexto que aparece el método definicional leibniziano y su noción de definición real. Es de extrañar, sin embargo, que esta última no sea comparada con aquella de Aristóteles u otras contemporáneas.

En el segundo capítulo, Velarde confronta el método definicional leibniziano con otros modelos de su época, en especial con las llamadas *definiciones genéticas*. Para Hobbes, Spinoza y Tschirnhaus, las definiciones genéticas son esenciales para la ciencia, en cuanto que contienen la causa o el modo de ge-

neración de lo definido, posibilitando una ciencia y una metafísica *more geometrica demonstrata*. La propuesta leibniziana, por el contrario, introduce las nociones de *posibilidad* y de *existencia/esencia*, concediendo primacía a las definiciones reales, ya que éstas, “por oposición a la definición *nominal*, es la que nos garantiza la verdad del punto de partida en la demostración y nos permite obtener demostraciones rigurosas, i.e., obtener verdades *necesarias*” (p. 35). La verdad, en este sentido, no se caracteriza tanto por las operaciones del sujeto, sino por las relaciones, tema que se relaciona instintivamente con la teoría leibniziana de la expresión. Así, lo propio del conocimiento de una noción distinta recae en su *posibilidad*, así como lo propio del conocimiento de una verdad es demostrable por *definiciones* a partir de nociones posibles.

Con esto en mente, Velarde se cuestiona en el tercer capítulo si es posible tener una definición real de Dios, sin recurrir por ello al abuso que se da en el método de las ideas cartesianas, según el cual todo lo que piensa clara y distintamente es verdad. Descartes, en opinión de Leibniz, asume el argumento ontológico sin garantizar el punto de partida, a saber: “que la idea de partida es *posible* (no encierra contradicción, i.e., sus requisitos son compatibles)” (p. 45). Para el hannoveriano, según Velarde, sólo la definición *real* puede garantizar la posibilidad de la cosa definida, en la medida en que el análisis de sus requisitos nos indica si son o no compatibles entre sí. Lo cual sólo es posible en virtud de una prueba *a priori* indirecta, razón por la cual acudirá a su teoría analítica de la verdad, postulando la existencia de nociones primitivas simples que constituyen los presupuestos de toda definición. La aparición de su método resolutivo, sin embargo, presenta una dificultad al tratar estas nociones primitivas, a saber, que son irresolubles y, por ende, carecen de demostración.

Durante un segundo periodo de madurez, sin embargo, se observa un Leibniz más escéptico en lo que respecta al proyecto de la característica y mucho más cauteloso en relación a aquella prueba de la posibilidad de Dios. Leibniz, en este sentido, se contentara con una conclusión negativa, a saber: “la posibilidad de Dios como compatibilidad de todas las perfecciones no requiere demostración, en tanto que de hecho los adversarios de ello nunca serán capaces de demostrar lo contrario” (p. 55). Estas dificultades, tal y como defenderá Velarde a lo largo del cuarto capítulo, marcarán el tránsito de su noción completa a su ley de la serie, variación que se efectúa sobre una base que da unidad a su doctrina. Será sobre esta base donde se presenten como fundamentales las nociones leibnizianas de *sustancia*, *posibilidad*, *razón* y *Dios*. El primer vínculo en esta dirección es el que se da entre la noción posibilidad *simpliciter*, regida por el *principio de no-contradicción*, y la existencia, marcada por el *principio de razón*. Aunque Leibniz reconoce que la mera posibilidad de algo, salvo en la noción

de Dios, no implica su existencia, ésta asume un carácter presuntivo: la mera posibilidad implica un cierto tipo de entidad, en cuanto que su ser no depende de ningún sujeto, sino tan sólo del principio de no-contradicción.

Según Velarde, tanto las esencias posibles como las verdades eternas en Leibniz gozan de independencia del entendimiento divino. Así, contra Caramuel, Leibniz negará que las esencias posibles hayan sido creadas por Dios, distinguiendo “entre la *productio* o el *existentificare* de Dios <<ad extra>> de las cosas existentes y el *realisare/realiser* de los posibles (y de las verdades eternas) en el entendimiento divino” (p. 67). El filósofo de Hannover, sin embargo, aludirá a un segundo tipo de posibles que dependen, en cierta medida, de la elección divina, la cual crea aquella serie de posibles que, al ser máximamente compositibles, encierran la mayor cantidad de realidad o esencia. La posibilidad, en este sentido, aludirá a una categoría ontológica, donde todo lo posible exige existir. De este modo, la existencia estará contenida en el interior de cada esencia posible, sin que por ello deban ser necesariamente actualizadas.

La matemática divina, así, conlleva también a una noción de existencia que está íntimamente relacionada con la cantidad de esencia o perfección. Para Leibniz, en este sentido, los posibles se ordenan según su cantidad de esencia, al mismo tiempo que los sucesos futuros dependen de su grado de posibilidad. En opinión de Velarde, esto nos conduce a hablar del *principio de razón* en cuanto fundamento que rige los posibles contingentes, razón por la cual ofrecerá una serie de características comunes a sus diversas formulaciones. Estos elementos comunes nos permiten, a su vez, establecer una relación este principio y la ley de la serie que constituye la naturaleza individual de cada substancia. La individualidad, en cuanto alude a una entidad completa, reclama una unidad dinámica tanto de lo activo como de su materia prima, la cual sólo es posible desde la ley de la serie. Una de las primeras características de este modelo serial es no tener principio ni fin, de manera que las mónadas duran tanto como el universo. La segunda característica es que esa ley no es extrínseca, sino intrínseca, a partir de lo cual Velarde interpretará acertadamente la distinción entre la fuerza derivativa y primitiva, pero sin resolver en qué sentido la primera deriva de la segunda.

De ahí que, en tercer lugar, el modelo serial proporciona un método para investigar las leyes naturales y la armonía del cosmos. En un cuarto lugar, al aplicar este modelo a las substancias se sigue que esa ley o serie responde, en última instancia, al principio de razón al que se vincula el *principio de conveniencia* y, por ende, con el de simplicidad. Se trata, pues, de una cierta economía, íntimamente vinculada con la *composibilidad*. Velar-

de, sin embargo, no profundiza en las problemáticas inherentes a su noción de infinito y sus consecuencias en la conformación de los mundos posibles.

Finalmente en el último capítulo, Velarde estudiará la caracterización de Dios en la *Monadología*, lo cual impulsa al hannoveriano a transitar de la prueba *a priori* de la posibilidad de la noción de Dios, a la prueba a través de la ley de la serie, es decir, según el *principio de razón*. Esta prueba, por tanto, parte de la determinación de la unidad substancial por la ley del orden de la serie, a la comprensión de esta ley de la percepción como una ley funcional que determina las unidades perceptivas o mónadas. Cada mónada, según el hannoveriano, es un espejo representativo del cosmos, “en tanto que soporte (concentración) de las multiplicidades perceptivas ordenadas según su ley de la serie” (p. 99). Esta ley de la serie de cada mónada, a su vez, es ordenada por una ley de la serie que reúne series o perspectivas heterogéneas en un punto o centro que sólo puede ocupar Dios, al poseer la máxima cantidad de esencia. Teniendo esto en mente, Velarde se pregunta por la relación entre Dios y la serie infinita de posibles, donde Dios se presenta como infinita de posibilidad, esto es, como absolutamente perfecto: “Dios no es parte del mundo de los posibles existentes, sino el límite de la serie infinita de posibles” (p. 108).

## **HURTADO SIMÓ, RICARDO: El ocaso del optimismo. De Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755. Prólogo de Gemma Vicente Arregui. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, 245 páginas.**

Jéssica Sánchez Espillaque

Universidad de Sevilla (España)

---

*El ocaso del optimismo* es la última obra de Ricardo Hurtado Simó, publicada recientemente por la editorial *Biblioteca Nueva*, que lleva por subtítulo *De Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*. En ella su autor lleva a cabo un recorrido por las intervenciones más importantes del debate que el seísmo luso generó en los intelectuales de la época. Un momento histórico marcado por un esplendor económico, social y cultural, que hacía del siglo XVIII un siglo *iluminado*. Sin embargo, nada más comenzar la segunda mitad de la centuria el terremoto de Lisboa vino a ensombrecer dicho resplandor. En pocos segundos la imagen de un mundo seguro cayó para hacer al hombre consciente de su fragilidad. Desde entonces un sentimiento común lo transitaba: el paulatino abandono de una interpretación optimista del mundo.

La obra contiene un prólogo de la profesora Dra. Gemma Vicente Arregui, quien fuera directora de Tesis de Ricardo Hurtado, y está estructurada en tres partes más una introducción y la bibliografía final. En la Primera Parte, el autor aborda acertadamente una *reconstrucción* histórica de lo sucedido en Lisboa el 1 de noviembre de 1755, incluyendo textos de la época (como los documentos extraídos del *Journal étranger de París de 1755*), con los que se relata lo acontecido ese día y la jornada posterior a la tragedia. El texto de Pedegache, *Nueva y fiel relación del terremoto que acaeció en Lisboa*, que también está presente en este estudio, aporta –como nos recuerda Hurtado– una visión más realista de lo que el día de Todos los Santos sucedió, describiendo además el incendio posterior que terminó por arrasar la ciudad lusa; sin olvidar el tsunami que vino después. Bibliotecas, colecciones de arte, mapas o grabados fueron pasto de las llamas, dando lugar a todo el debate filosófico, religioso y científico que se desencadenará tras el desastre y que cambiará para siempre la visión del mundo.

Pero antes de analizar dicha polémica (de la que participan pensadores de la época como Voltaire, Rousseau o Kant, y actuales como Benjamin, Adorno o Hamacher), R. Hurtado examina en esta Primera Parte la figura del Marqués de Pombal, esencial en la reconstrucción de Lisboa, así como en la vida política y social de aquella época. Las decisiones tomadas por Sebastião José de Ca-

ravalho e Melo, futuro Marqués de Pombal, como segar los campos para alimentar a los supervivientes o deshacerse de los cuerpos rápidamente (sin tener que darles sepultura para no empeorar la situación con enfermedades provocadas por la putrefacción de los cuerpos en las calles) serán cruciales en la recuperación de la ciudad. Hechos que el autor de esta obra recoge y señala minuciosamente en este capítulo.

El último capítulo de esta Primera Parte está dedicado a las consecuencias del terremoto en nuestro país, en el que Hurtado aporta, entre otros datos, el número de víctimas y sus posibles causas en las localidades españolas más afectadas por el seísmo. Cuya fuente reside fundamentalmente en las encuestas realizadas a los ciudadanos en los días siguientes y que están recogidas en el Archivo Histórico Nacional.

En la Segunda Parte, en cambio, se abandona parte de la metodología historiográfica propia de la primera para pasar a un análisis teórico de la cuestión. Comenzando por los conocimientos que en el siglo XVIII —que, por otro lado, eran escasos— se tenían de la geología. Un campo en el que, como se sabe, la ciencia ha ido avanzando muy lentamente. De ahí que las explicaciones que en el momento se ofrecían de lo sucedido no satisficieran a las mentes más despiertas de la época. No obstante, y siguiendo el orden cronológico, el autor nos muestra las primeras reacciones, marcadas por un tono optimista, que intentan explicar la existencia del mal en el mundo. De la mano de Leibniz la teodicea emerge como un intento de exculpar a Dios de los males existentes en el mundo. Este capítulo (concretamente el cap. 6: «Optimismo y Teodicea: Gottfried Wilhelm Leibniz y Alexander Pope») es quizás uno de los más importantes teóricamente de toda la obra ya que actuaría como bisagra vertebradora. A partir de él, el resto de capítulos que componen esta obra muestran el *ocaso* de ese optimismo metafísico y antropológico que autores como Leibniz y Pope trataban de justificar en sus obras.

«El mal existe». Ésta es la afirmación a la que habían llegado algunos pensadores ilustrados, incluso antes de que el terremoto agitara sus conciencias, pero que con la sacudida ven demostrada empíricamente. Crecen las especulaciones acerca del origen del mal y su relación con la providencia y la bondad divinas. En este sentido, la obra de Hurtado analiza los textos de Kant, Voltaire o Rousseau en torno a esta discusión filosófica sobre temas como el optimismo metafísico, la omnipotencia, la libertad y la providencia divinas o el mal (tanto físico como moral); que parecen posicionarse frente a aquel optimismo racionalista que trataba de justificar los males a toda costa. En el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, por ejemplo, vemos a un

Voltaire tratando de demostrar, frente a lo que pensaba Alexander Pope, que *no todo está bien*.

La Tercera Parte es más breve porque, como decíamos, el nudo de la cuestión se concentra principalmente en la segunda. En esta tercera encontramos, además de las Conclusiones del autor, un capítulo titulado «Lecturas contemporáneas», en el que Hurtado Simó nos ofrece algunas de las interpretaciones que, transcurridos varios siglos, sigue suscitando hoy en día este acontecimiento. Concretamente se reseñan las de Walter Benjamin, que aporta –argumenta Hurtado– el primer texto que se detiene específicamente en el suceso lisboeta desde el siglo XVIII; Horkheimer y Adorno, quienes ven un hilo conductor entre el terremoto de Lisboa, el Holocausto y el problema del mal; y Werner Hamacher, como una de las visiones más recientes a nivel internacional de lo acaecido en Lisboa.

En última instancia, podemos decir que el terremoto supuso para el pensamiento de los autores mencionados en el libro –como nos muestra Hurtado en la obra– un punto de inflexión con respecto a la idea optimista del progreso de la humanidad y al conocimiento de la naturaleza que la Ilustración defendía. Ya en la Introducción el autor nos advierte: «Desde el terremoto de Lisboa, el mal irrumpe violentamente en la Tierra y en la mentalidad ilustrada, provocando una reflexión profunda sobre la libertad humana, el lugar de Dios en el mundo, la temporalidad, la muerte y la contingencia del ser humano» (p. 24). Un giro en el pensamiento, en el que Hurtado observa similitudes con el existencialismo de la Europa de entreguerras, surgido en este caso en los campos de exterminio del siglo XX. Éstos y otros hechos no harían más que recordarnos la debilidad humana, y nos mostrarían que la cuestión del mal y el sufrimiento sigue abierta. Desde este punto de vista, esta obra se concibe como «un hecho de relevancia mundial que cambió la mentalidad europea y aceleró el desarrollo del conocimiento de la naturaleza y el proceso de secularización, al mismo tiempo que suponía un duro ataque a la pretendida capacidad humana para controlar y racionalizar todo lo real» (pp. 25-26).



## **NOTA DE RECTIFICACIÓN**

El consejo de redacción de Thémata informa a sus lectores de un caso de plagio detectado en el artículo “Reflexiones sobre el contexto histórico y el hegelianismo de los ‘Escritos de juventud’”, escrito por Gabriel Terol Rojo y publicado en el nº 45 (2012). De acuerdo con la Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas de la revista (<http://editorial.us.es/es/themata/declaración>), lo hemos retirado de la web previa comunicación al autor.



## **POLÍTICA EDITORIAL**

### **1. Periodicidad**

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

### **2. Secciones**

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

### **3. Lenguas de edición**

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

### **4. Política de Open Access**

*Thémata* sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

*Thémata* pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

### **5. Evaluación de originales**

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el *comité editorial* decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

#### **5.1. Evaluación por pares**

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

#### **5.2. Evaluación ciega**

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

### **5.3. Declaración de privacidad**

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

### **5.4. Evaluadores externos**

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

### **5.5. Criterios de evaluación**

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

### **5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación**

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

## **6. Normas de publicación**

### **6.1. Información a aportar**

Los autores deberán enviar a [themata@us.es](mailto:themata@us.es) sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

### **6.2. Originalidad**

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

### **6.3. No identificación de citas propias**

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

## 7. Formato de las publicaciones

- 7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.
- 7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.
- 7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.
- 7.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:
  1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
    - 1.1 El comentario al «De caelo»
- 7.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.
  - Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.
  - Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

## 8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

### 8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente... ».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

- Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.
- Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural cit.*, p.15; Polo, L.: *Curso cit.*, vol. 4/1, p. 95.
- Puede utilizarse “Ibidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

### 8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

### **Artículo de revista**

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

### **Libro**

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página: Platón: *Fedro*, 227d.

### **Sección o capítulo de libro**

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes" en Grefin, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

### **Documento electrónico**

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), [www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

## **9. Agenda de publicación**

### **Proceso de publicación**

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

## **10. En caso de error**

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

## 11. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas ([http://publicationethics.org/files/Code\\_of\\_conduct\\_for\\_journal\\_editors.pdf](http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf)) que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

*Thémata* declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.



**EVALUADORES 2015-2016**

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

- Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)  
Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)  
Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza, España)  
Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)  
Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)  
Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)  
Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)  
Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)  
Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)  
Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)  
Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)  
De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)  
De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)  
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)  
Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
García González, Juan (Universidad de Málaga, España)

Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)  
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)  
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)  
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)  
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)  
López, Francisco Cedenho (Universidad de Salamanca, España)  
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)  
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)  
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)  
Padial, Juan José (Universidad de Málaga, España)  
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)  
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)  
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)  
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)  
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)  
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)  
Roncón, Elena (Universidad de Oviedo, España)  
Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)  
San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)  
Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)  
Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)  
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)  
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)  
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)







