

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 57

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(enero-junio 2018)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* en el siguiente portal:
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 Masquelibros (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^a 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

Aristóteles como artefacto filosófico en el Renacimiento: Leonardo Bruni <i>Aristotle as a philosophical artifact in the Renaissance: Leonardo Bruni</i> Teresa Rodríguez (Universidad Nacional Autónoma de México) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.01].....	13
Logic and the laws of thermodynamics <i>La lógica y las leyes de la termodinámica</i> Carlos Blanco (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.02].....	35
La cuestión del origen evolutivo de la moral en el primatólogo Frans de Waal <i>The question of the evolutive inception of morals in the primatologist Frans de Waal</i> Albert Muñoz Miralles (Universitat Jaume I de Castellón) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.03].....	49
Tiempo y existencia (notas sobre el eterno retorno de Nietzsche según Vattimo) <i>Time and existence (notes on Nietzsche's eternal recurrence)</i> Bily López González (UNAM-UACM) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.04].....	69
Epicureísmo y Foucault: El poder sobre uno mismo y el poder sobre los demás <i>Epicureanism and Foucault: The power over oneself and the power over others</i> María Emilia Jofré Gutiérrez (Universidad Nacional de San Luis) y Martín Gonzalo Zapico (Universidad Nacional de Mar del Plata) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.05].....	81
La religión positiva en la juventud de Goethe y Hegel <i>Positive religion in the youth of Goethe and Hegel</i> Santiago Martín Arnedo (Investigador independiente) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.06].....	95
La filosofía de la ciencia como espacio de convergencia entre la cultura científica y humanística <i>Philosophy of science: a discipline between the scientific and humanistic cultures</i> Sergio Urueña López (Universidad del País Vasco) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.07].....	113

El debate sobre “la especificidad del medio” en teoría del cine: claves de la constitución del estatuto estético del séptimo arte <i>The debate on “medium specificity” in film theory: the keys to the formation of the aesthetic status of cinema</i> Javier Ruiz Moscardó (Universitat de València) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.08].....	133
La cultura dialógica de la ciencia <i>The dialogical culture of science</i> Sergio Barbero Briones (Centro Superior de Investigaciones Científicas) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.09].....	155
La brecha explicativa y la jerga de la concebibilidad <i>The explanatory gap and the conceivability jargon</i> Asier Arias Domínguez (Universidad Complutense de Madrid) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.10].....	173
Decolonizar el marxismo. Algunas observaciones críticas en torno a un pensamiento que apenas pudo dejar de ser eurocéntrico <i>Decolonising Marxism. Some critical observations concerning a school of thought that could scarcely avoid being Eurocentric</i> Jorge Polo Blanco (Universidad de Guayaquil, Ecuador) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.11].....	191
Descartes and Hume on I-thoughts <i>Descartes y Hume acerca de los pensamientos sobre el yo</i> Luca Forgiione (Universidad de Basilicata, Italia) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.12].....	221
Ser-implicado. Dejar de ‘ser-objetivo’ para ‘ser-ejercitante’ en la investigación social <i>Being-implicated. Abandoning ‘being-objective’ in order to ‘be-exerciser’ in social research</i> Saraí Lay-Trigo (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.13].....	229
Filosofía y Física: una Historia paralela. La erosión del kantismo en la Física de Albert Einstein <i>Philosophy and Physics: A parallel History. The erosion of kantism in the Einstein’s Physics</i> Eduardo Gutiérrez Gutiérrez (Universidad de Valladolid) [doi: 10.12795/themata.2018.i57.14].....	245

CREACIÓN FILOSÓFICA

Una breve historia de la búsqueda de la verdad <i>A brief history of the search for truth</i> Jaime Gatling.....	269
--	-----

TRADUCCIÓN

Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida Art and emptiness: Heidegger and Chillida on space and place Miles Groth (Wagner College, Staten Island, New York) Traducción de Ramiro Palomino	291
---	-----

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MAKKREEL, R. A.; LUFT, S.: <i>Neokantianism in Contemporary Philosophy</i> Gustavo Adolfo Esparza Urzúa (Universidad Panamericana).....	325
ECHEVERRÍA EZPONDA, J.: <i>El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades</i> Joseba Pascual Alba (Universidad del País Vasco)	329
GARCÉS, M.: <i>Nueva ilustración radical</i> José García Pérez (Universidad de Sevilla)	334
PUELLES ROMERO, L.: <i>Imágenes sin mundo. Modernidad y extrañamiento</i> Alejandro Rojas Jiménez (Universidad de Málaga).....	338
RICOEUR, P., EDS. DANIEL FREY Y NICOLA STRICKER: <i>Escritos y conferencias 2</i> Roberto Ballester (Universidad de Zaragoza).....	342
CHOZA, J.: <i>La Revelación Originaria: La Religión en la Edad de los Metales</i> Pau Arnau (Universidad Internacional de Valencia)	347
GONZÁLEZ FERRÍN, E.: <i>Cuando fuimos árabes</i> Alejandro Colete (Universidad de Sevilla).....	350

Nota aclaratoria	355
Política editorial y normas de publicación.....	357
Listado de evaluadores externos.....	363



ESTUDIOS

ARISTÓTELES COMO ARTEFACTO FILOSÓFICO EN EL RENACIMIENTO: LEONARDO BRUNI

ARISTOTLE AS A PHILOSOPHICAL ARTIFACT IN THE RENAISSANCE: LEONARDO BRUNI

Teresa Rodríguez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este trabajo tiene por objetivo explicitar el funcionamiento de las biografías filosóficas y su aportación al conocimiento de la recepción de la filosofía antigua (en particular, la aristotélica) durante el Renacimiento. Para ello, se examinará la *Vita Aristotelis* de Leonardo Bruni bajo la noción de artefacto filosófico. Con ello se busca independizar, con fines metodológicos, el estudio de la biografía de sus relaciones con el género histórico para enfatizar la representación particular del Aristóteles humanista de Bruni y el conocimiento que podría proporcionar sobre la recepción de sus obras.

Palabras claves: Aristóteles; Bruni; biografía; artefacto; Renacimiento.

Abstract: The goal of this paper is to explain the function of philosophical biographies and their contribution to the knowledge of the reception of Ancient Philosophy (in particular, Aristotelian Philosophy) in the Renaissance. In order to achieve this goal, I will examine the *Vita Aristotelis* written by Leonardo Bruni as a *philosophical artifact*. The paper will show that it is possible to sustain an independent study of philosophical biographies in order to emphasize the particular representation of Bruni's Aristotle.

Key words: Aristotle; Bruni; biography; artefact; Renaissance.

1. Maestra y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación se centra en la historia de la filosofía (especialmente del Renacimiento), la historiografía del platonismo y en los problemas relacionados con la metodología e historia de la historia de la filosofía. También se interesa en las relaciones entre filosofía, poesía, música y conocimiento. Actualmente se desempeña como investigadora asociada del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Correo electrónico: materogo@filosoficas.unam.mx.

Introducción²

Este trabajo tiene por objetivo explicitar el funcionamiento de las biografías filosóficas y su aportación al conocimiento de la recepción de la filosofía antigua (en particular, la aristotélica) durante el Renacimiento. Para ello, se examinará la *Vita Aristotelis* de Leonardo Bruni bajo la noción de artefacto filosófico construida a partir de los trabajos sobre herramientas epistémicas de algunos filósofos de la ciencia (Morgan y Morrison; Knuuttila y Voutilainen; Barceló). Con ello se busca independizar, con fines metodológicos, el estudio de la biografía de sus relaciones con el género histórico para enfatizar la representación particular del Aristóteles humanista de Bruni y el conocimiento que podría proporcionar sobre la recepción de sus obras. El trabajo se divide en tres secciones. En la primera se introducen algunas notas sobre las relaciones entre la biografía de los filósofos (en particular, Aristóteles) y su pensamiento filosófico. En la segunda se presenta el concepto de “artefacto filosófico” que sustentará la independencia de la biografía respecto del biografiado y de su obra teórica y se presentará su función como mediadora. En la tercera, se presentan algunos elementos de la biografía de Aristóteles y se analizan cuatro pasajes de la biografía de Bruni para concluir que fueron construidos con una función precisa y, en cuanto esto es así, forman parte del artefacto filosófico elaborado por Bruni.

1. Algunas nociones sobre biografía y pensamiento filosófico

En sus trabajos sobre la biografía de Aristóteles, Natali y Dorandi reflexionan sobre la forma en que biografía y pensamiento pueden relacionarse. Por un lado, habrá quienes argumenten que la filosofía “vive una vida supracelstial, más allá del espacio y el tiempo”³ y que considerar las minucias espacio temporales de las criaturas llamadas filósofos empaña más que ilumina sus filosofías (Barnes); por otro, habrá quienes sostengan que es imposible explicar la vida de un filósofo antiguo sin tomar en cuenta todos los eventos dramáticos que la constituyeron (Losev y Takho-Godi)⁴.

2. Agradezco el apoyo del Proyecto PAPIIT-UNAM IA 400317 “La recepción de la filosofía griega en el Renacimiento y la Modernidad: Aristóteles a través de Diógenes Laercio” para la realización de esta investigación.

3. Barnes, citado por Natali, C., *Aristotle*, p. 1.

4. Idem.

La posición de Natali es intermedia y busca responder (aunque tal vez no satisfacer) a un criterio propuesto por Steiner quien sostiene que la biografía de un filósofo debe:

Buscar hacer coincidir los datos biográficos con el trabajo del filósofo y derivar de esto los fundamentos de su legitimación. Pero, completar un proyecto de esta naturaleza, con una visión de las conexiones entre vida y teoría que es tanto analítica como intuitiva, requeriría algo así como un genio y demandaría una autoridad formidable. Ligar los eventos biográficos de un filósofo con las características especiales de su pensamiento es, por ello, una tarea tan difícil como fascinante.⁵

¿Qué podríamos entonces decir de la labor de los biógrafos de Aristóteles en el Renacimiento bajo esta problemática, en particular de la biografía que realizó Leonardo Bruni? Suele considerarse a Bruni como precursor de las técnicas historiográficas modernas y por tanto de lo que suele llamarse “biografía histórica académica” (BHA). Fryde y Hankins lo relacionan con ella⁶. En este sentido, algunos practicantes de la BHA consideran que ésta puede contribuir al conocimiento histórico. Según Wolpert, biógrafo de Gandhi, “en su mejor instancia, la biografía es la más excelente forma de historia⁷, ya que “cada una de mis biografías me ha ayudado a entender y retratar la historia de Asia más precisamente de lo que hubiera sido posible si hubiera escogido enfocarme en información económica, étnica o cultural”⁸. Este tipo de biografía puede distinguirse de la biografía filosófica (BF). La BF, según Conant, es “el modo de representación de la vida de un filósofo que aspira a facilitar el entendimiento de este individuo *qua* filósofo”⁹. Así, “necesitamos una manera de entender la vida del filósofo que nos permita ver esa vida no como el efecto de fuerzas totalmente ajenas a su filosofía sino como algo que se relaciona internamente con ella, como una expresión de su filosofía”¹⁰. En algunos casos, la BF puede extenderse a individuos no filósofos. Así, según Monk, se obtiene como un derivado de la BF, la biografía de poetas, escritores o pintores,¹¹ cambiando “expresión de su filosofía” por “expresión de su pensamiento”.

Dentro de la BF, Conant admite que no es posible generalizar su viabilidad: no es siempre posible representar la vida de un filósofo de tal

5. Steiner, citado por Hutchinson, D.S. “Preface” en Natali, *Aristotle*, p. X.

6. Cfr. Ianziti, *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, p. 147-148.

7. Wolpert, “Biography as History: A Personal Reflection”, p. 399.

8. Wolpert, *Ibidem*, p. 411.

9. Conant, “Philosophy and biography”, p. 16.

10. Conant, *Ibidem*, p. 20.

11. “The purpose of philosophical biography is very simply stated: it is to understand a philosopher. By “philosopher” here I do not necessarily mean someone who earns his or her living

forma que facilite el entendimiento del individuo *qua* filósofo (BF), pero que cuando es posible puede constituir un elemento importante para el entendimiento de su pensamiento filosófico.

Si bien lo anterior sirve para justificar la importancia del estudio de las biografías de los autores clásicos, en contraposición al cuestionamiento realizado por Barnes mencionado *supra*, es necesario considerar también un elemento adicional. Cada biografía, según Cassidy¹², reúne tres vidas: la del biografiado, la del autor y la del lector: “La elección del biógrafo de los medios para efectuar la interpretación biográfica refleja sus propias creencias sobre el azar, el destino, el carácter o la astucia en las vidas que todos vivimos”¹³. De esta forma, por ejemplo, Westfall, en su biografía de Newton “llegó a la conclusión de que la ética puritana que formó su propia vida proveyó el conjunto de categorías que usó para construir su representación de Newton. Incluso el Newton real se desvanecía mientras Westfall lo estudiaba por más tiempo”¹⁴. Si esto es así, convendría entonces introducir un elemento adicional: aquello que sobre la recepción de Aristóteles puede decirnos la biografía de Bruni.

¿Qué queremos decir con “recepción” y en qué sentido ésta se constituye como un área de estudio histórico-filosófico? Por recepción(es), Harwike y Stray entienden: “las formas en que los materiales griegos y romanos han sido transmitidos, traducidos, antologados, interpretados, reescritos, reimaginados y representados. Estas son actividades complejas en las cuales cada ‘evento’ de recepción es parte de un proceso más amplio”¹⁵. La clave de estos estudios es la referencia a la “interacción de

from writing and teaching philosophy. Jean-Paul Sartre, for example, wrote philosophical biographies of Charles Baudelaire, Jean Genet, and Gustave Flaubert, none of whom wrote or taught philosophy. To regard someone as a philosopher in this sense, that is, as an appropriate subject for a philosophical biography, it is enough to see them as someone whose thought – whether expressed in poetry, music, painting, fiction or works of philosophy – it is important and interesting to understand”. Monk, R.: “Philosophical Biography: the very idea”, p. 3. Esto, sin embargo no es totalmente claro para el caso de los científicos. Terrall considera que una biografía científica (BC) que intente relacionarse con la historia de la ciencia, por ejemplo, tendría otros elementos a considerar: “If a biography is also to be a work of history of science, it must analyze ideas, intellectual sources, training, controversies, calculations, experiments, and so on and put these elements into the life. This is not simply a matter of exploring the “thought” of one man, though that is part of it, but, rather, of figuring out how books, ideas, and metaphysical or theoretical commitments—all the multifarious strands of scientific work—were used by this individual to make his way in science and in the world”. Terrall, M. “Biography as Cultural History of Science”, p. 309.

12. Citado por Nye, M. J.: “Scientific Biography: History of Science by Another Means?”, p. 326.

13. Citado por Nye, *Ibidem*, p. 327.

14. “In writing his biography I have nevertheless composed my own autobiography...a portrait of my ideal self, of the self I would like to be.” Citado por Nye, *Idem*.

15. Harwike y Stray, “Introduction: Making Connections”, p. 1

materiales griegos y romanos y varios contextos culturales”, en nuestro caso, filosóficos.

En este sentido, el énfasis de esta investigación será el estudio de la recepción que “ilumina la sociedad receptora” sin entrar en el debate sobre si éste nos proporciona conocimiento (directo) “del texto o contexto antiguo”¹⁶. Si nos enfocamos en este tipo de estudios sobre la recepción de Aristóteles en el Renacimiento, habría que suscribir con Gaisser que los textos y contextos antiguos “no son pelotas de béisbol con capas de teflón que han pasado velozmente a través del tiempo y han sido observadas con incompreensión por los nativos de varios tiempos y lugares hasta ser atrapadas por nuestra comprensión iluminada; más bien son artefactos, maleables y adherentes, manipulados, moldeados y estampados con nuevos significados por cada generación de lectores y llegan a nosotros irreversiblemente alterados por sus experiencias”¹⁷.

Si retomamos esta noción de artefacto en referencia al problema de la biografía de Aristóteles, nuestra pregunta no será entonces quién era este filósofo sino cómo se constituyen algunas de las representaciones sobre su vida que buscan tener un carácter paradigmático¹⁸. Para entender cómo funcionan estas representaciones, conviene ahora presentar una noción de la biografía y sus elementos como artefactos filosóficos antes de examinar la escrita por Leonardo Bruni (1370-1444).

2. Artefactos filosóficos

“Un artefacto es una entidad producida intencionalmente para servir algún propósito particular”, por ejemplo, una silla o una casa”¹⁹. Debe

16. No todos estarían de acuerdo con este enfoque: “Most people involved in reception would accept that on the contrary the relationship between ancient and modern is reciprocal (although they may disagree about how best to assess this) and some argue that classics itself is inevitably about reception”, *ibidem*, p. 2.

17. Gaisser citado por Martindale, C.: “Introduction: Thinking Through Reception”. *Classics and the Uses of Reception*. Charles Martindale and Richard F. Thomas (editors). Maldon and Oxford: Blackwell. 2006, p. 4.

18. Seguimos aquí la línea que sostiene Natali sobre el valor de la biografía de Aristóteles: el interés en la biografía de Aristóteles (y de cualquier otro filósofo) reside en el “valor paradigmático de su experiencia intelectual” (Natali, *ibidem*, p. 3). En este sentido Aristóteles inaugura, para Natali, un nuevo modelo del hombre sabio, distinto al de los presocráticos, con una nueva forma de reflexión filosófica cuyo impacto en los siglos subsecuentes es difícil de exagerar.

19. Rodríguez, T. “El modelo biográfico de Diógenes Laercio y la *Vita Platonis* de Ficino”, p.

distinguirse de otros objetos cuyo propósito parece no tener un referente fuera de sí mismo (p.e un organismo). Así, cuando decimos “Aristóteles” podríamos referirnos a una organismo que vivió en la Atenas de la Antigüedad. Frente a este Aristóteles, el “Aristóteles” de las biografías del Renacimiento constituye otro tipo de entidad elaborada con una función especial: constituirse en un modelo para el ciudadano florentino, por ejemplo, por medio de la representación de las relaciones armónicas entre la vida y su pensamiento filosófico. Llamaré a esta entidad “artefacto filosófico” puesto que ha sido construida con un propósito específico y tiene una función particular.

Para distinguir claramente el artefacto Aristóteles del Aristóteles histórico-biológico convendría utilizar una noción de individualidad contrastando la de los organismos con la de los artefactos. Después de todo Aristóteles fue también un organismo biológicamente individual. La individualidad de un organismo se entiende como coextensiva con la interdependencia funcional de sus partes. Por contraposición, como afirma John Symons,

[t]he individuality of artifacts is also related to their functional properties. However, unlike an organism, an artifact’s individuality is (for the most part) determined by the function that the designer selected in the artifact’s production rather than the functional interdependence of its parts. In both cases, the parts may be functionally interdependent to some extent. But for artifacts, this interdependence is not what makes for example a spear the individual that it is. Instead, the interdependence of its parts is in the service of the functions for which the spear was designed. No such higher purpose or function exists for an organism ²⁰.

Conforme a lo anterior, el Aristóteles de las biografías ha sido creado con un propósito particular; por ello mismo, los elementos que lo constituyen y unifican no siempre son históricamente precisos ya que el objeto de la biografía no es el Aristóteles histórico-biológico sino el artefacto construido con una función filosófica precisa, inspirado en este Aristóteles, pero claramente diferente de él.

El uso de artefactos filosóficos en las biografías filosóficas no debe parecer extraño. En otras áreas del conocimiento se ha postulado la existencia de artefactos epistemológicos; por ejemplo, Knuuttila y Voutilainen²¹ sostienen que los modelos en las prácticas científicas pueden concebirse como artefactos epistémicos:

Que los modelos son artefactos epistémicos implica, primero, que no pueden ser

61, n. 5.

20. Symons, J.: “The Individuality of Artifacts and Organisms”, p. 234.

21. Knuuttila, T. y Voutilainen, A., “A Parser as an Epistemic Artifact”.

entendidos separadamente de una actividad humana que tiene un propósito determinado; segundo, [...] que pueden funcionar también como objetos de conocimiento. Sostenemos que los modelos como artefactos epistémicos proveen conocimiento en muchas otras formas que solo a través de conexiones representativas directas²².

Y que “en tanto artefactos epistémicos, los modelos científicos están abiertos a diferentes interpretaciones y usos, funcionando tanto como herramientas y objetos de investigación²³”. Esta reflexión sobre las herramientas utilizadas por los científicos en filosofía de la ciencia²⁴ no tiene, hasta donde puedo ver, un parangón en la reflexión de los historiadores de la filosofía sobre las herramientas utilizadas por quienes construyen biografías filosóficas. En este caso, y seguramente en otros también, se construyen artefactos filosóficos que se constituyen, si seguimos una analogía con la reflexión sobre los modelos como artefactos, en una mediación entre la teoría y la vida del filósofo.

Así, para entender por qué existen estos artefactos y por qué son como son²⁵, propongo adaptar las cuatro consideraciones que Morrison y Morgan²⁶ utilizan en su aproximación a los modelos científicos como mediadores. Estas cuatro consideraciones son: la construcción, la función, la forma en que representan y el aprendizaje que obtenemos de ellos.

- A. Podríamos decir que los artefactos obtienen su autonomía del individuo biológico-histórico y también de sus teorías filosóficas gracias a su construcción²⁷. La posición adoptada en este texto se

22. Knuuttila, T. y Voutilainen, A.: *Ibidem*, p. 1484.

23. *Ídem*.

24. El uso de los avances en historia y filosofía de la ciencia para abordar la problemática historiográfico-filosófica del Renacimiento no es nuevo; ha sido, por ejemplo, explorado por Celenza, C.: “What counted as philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life”.

25. Cfr. Barceló, A.: “Las imágenes como herramientas epistémicas”.

26. Sigo en esta adaptación a Knuuttila y Voutilainen.

27. Es interesante destacar que, como en el caso de la biografía, la construcción de modelos en cuanto práctica parece alejarse de una teoría general de la construcción de los mismos. En este sentido, podría ser más un arte que una mera técnica (“When we look for accounts of how to construct models in scientific texts we find very little on offer. There appear to be no general rules for model construction in the way that we can find detailed guidance on principles of experimental design or on methods of measurement. Some might argue that it is because modelling is a tacit skill, and has to be learnt not taught. Model building surely does involve a large amount of craft skill, but then so does designing experiments and any other part of scientific practice. This omission in scientific texts may also point to the creative element involved in model building, it is, some argue, not only a craft but also an art, and thus not susceptible to rules. We find a similar lack of advice available in philosophy of science texts Morrison y Morgan, *ibidem*, p. 12). En paralelo, Monk sostiene una posición similar para la

deriva de Morrison y Morgan al proponer que, como los modelos, los artefactos que constituyen las biografías filosóficas, “en virtud de su construcción”²⁸ contienen un elemento de independencia tanto de la teoría filosófica como de los datos históricos. Su independencia deriva de la mezcla de elementos, “incluidos los que vienen de fuera del campo original de investigación”²⁹. Estos elementos pueden ser: “analogías, metáforas, nociones teóricas, información empírica, y finalmente puntos de vista políticos relevantes”³⁰.

- B. Según Morrison y Morgan que un modelo funcione autónomamente significa que funciona como una herramienta o instrumento. “Por naturaleza un instrumento o herramienta es independiente de la cosa sobre la que opera, pero se conecta con ella de alguna forma”³¹. Por ejemplo, el martillo es independiente del clavo y la pared, pero está diseñado para llevar a cabo la tarea de conectar el clavo y la pared. Así, la biografía filosófica sería independiente del Aristóteles histórico-biológico y de su pensamiento, pero tendría la tarea de unir ambas instancias. Como el martillo, sin embargo, su función no es única. Podemos usar el martillo como arma para defendernos si un ladrón entra a la casa o como pisapapeles mientras escribimos un texto. Esto lleva a proponer que los artefactos filosóficos, al ser independientes funcionan como herramientas con múltiples usos (p.e., isagógicas, de divulgación, políticas). Por ejemplo, la biografía de Bruni puede servir como introducción al estudio de su filosofía o como un medio para convencer a sus conciudadanos de la valía de sus propias posiciones filosóficas, apoyadas, en Aristóteles, frente a las de sus contrincantes, p.e. Traversari³²). Pero también pueden ser herramientas de investigación para nosotros.
- C. Para ser una herramienta de este tipo, se necesita, alguna forma de representación. La diferencia entre el martillo y una herramienta

práctica biográfica en “Life without theory”.

28. Morrison y Morgan, op. cit., p. 14.

29. Ídem.

30. Knuuttila y Voutilainen, op. cit., p. 1487

31. Morrison y Morgan, op. cit., p. 11.

32. Según Ianziti, parte de la preocupación de Bruni al escribir su biografía de Aristóteles deriva de su relación antagónica con Traversari y la traducción que éste realizaba del libro de Diógenes Laercio. Así, Bruni buscaba desarticular, como se verá más adelante, las noticias vergonzosas relativas a Aristóteles. Como nota Ianziti, su relación no se limitaba a este desacuerdo sino que venía desde años antes. Traversari habría criticado las traducciones y los trabajos de Bruni, en ellos sus *Historiae*. Cfr. Ianziti, G.: op. cit., p. 152 y ss.

de investigación que nos ayuda a aprender algo³³ estriba en que éstas (los modelos, los artefactos filosóficos) conllevan alguna forma de representación. Para explicar la forma de representación adoptada (es decir, para explicar por qué existe y por qué es como es) se debe tener en cuenta además de su función, el contexto de su uso, es decir, el tipo de usuarios: sus transmisores y receptores³⁴. Esta noción de usuario es fundamental si queremos aprender algo sobre la recepción de Aristóteles en el Renacimiento.

- D. Finalmente, el aprendizaje es dependiente de la representación: aprendemos de los artefactos porque representan. Esta representación no es uno a uno, sino que traduce el objeto representado a una nueva forma: el artefacto filosófico que puede ser una biografía, una anécdota, etc.

Esto nos permite sostener, como anticipábamos, que cuando los biógrafos o filósofos hablan de Aristóteles no siempre se refieren al Aristóteles histórico-biológico sino a un artefacto creado con una intención o función particular. Con este movimiento desarticulamos (aunque sea parcialmente) dos problemas: el problema de la exactitud histórica de las biografías filosóficas y el problema de la relación entre biografía y pensamiento. En este sentido la relación entre vida y pensamiento no es algo dado o *en sí*, sino que estará mediada por este tipo de artefactos filosóficos que buscan representar una función filosófica (paradigmática, explicativa, causal). Esta función puede estar anclada en la vida del individuo, pero es independiente de ella y puede constituirse como objeto de estudio en sí mismo.

3. La biografía de Aristóteles en el Renacimiento: Leonardo Bruni

3.1 Estado de la cuestión

Antes de emprender el estudio de la *Vita Aristotelis* de Bruni, convendría tener en cuenta el estado de los estudios sobre la biografía del filósofo actualmente. Dorandi repite la preocupación de Natali (cfr. *supra* p. 2) cuando examina la tradición biográfica de Aristóteles y afirma que antes de pronunciarse sobre la utilidad de ésta en la iluminación del mapa de la recepción de su pensamiento, habría que contestar dos preguntas prelimi-

33. Morrison y Morgan, op. cit., p. 11

34. Cfr. Barceló, A.: "Las imágenes como herramientas epistémicas", p. 48 y ss.

nares: ¿Quién era Aristóteles? ¿Cuál es su tradición biográfica? Afortunadamente, las respuestas han sido bosquejadas por el mismo Dorandi y por Natali. Remito a sus trabajos para referencias precisas. Basten aquí unas pequeñas líneas básicas.

La investigación biográfica reciente concibe a Aristóteles como un *scholar*. Según Dorandi “a excepción de su encuentro con Platón, todo en la vida de Aristóteles fue ordinario, directamente dentro de los límites de la vida normal de un intelectual no comprometido en la Atenas de su tiempo”³⁵.

Aristóteles, como sabemos, era hijo de Féstide y Nicómaco. Nació en Estagira, una pequeña polis, aliada y tributaria de Atenas. Según una hipótesis de Natali, habría decidido estudiar filosofía, posiblemente, porque “estaba interesado en esta disciplina después de leer algunos diálogos platónicos; de hecho, uno de los propósitos de los diálogos era exactamente ese: atraer a la filosofía a los mejores y más brillantes”³⁶. Así, en algún punto decidió no limitarse a recibir una educación filosófica general sino dedicarse a ésta y cultivar las virtudes intelectuales, eligiendo una forma de vida. Se ha identificado esta decisión como “una elección profesional semejante a la que se toma al elegir la carrera de profesor en una universidad moderna. Pero la comparación no está libre de peligros.”³⁷. En Atenas, Aristóteles vivía como un meteco³⁸, con ciertas limitaciones políticas que parecen no haberle pesado. La relación con Platón, según dos tradiciones opuestas como veremos a continuación, o fue cordial o sufrió una ruptura. Después de la muerte de éste, se asoció con Hermias, tirano de Atarneo, un episodio polémico. Contrajo matrimonio con Pythias. Posteriormente iría a Macedonia para ser tutor de Alejandro. Regresó a Atenas donde fundó el Liceo y, al final de su vida, se retiró a Calcis donde murió.

Siguiendo la línea de investigación actual es posible afirmar, con Dorandi, que la vida retirada de Aristóteles, en armonía con sus posiciones filosóficas y el *bios theoretikós* de la *Ética Nicomaquea*, no tenía ningún interés para los biógrafos de la antigüedad. Sin embargo,

[...] una vez que la notoriedad de Aristóteles como filósofo y la importancia de su pensamiento se clarificaron –tal vez al final de la era helenística, después del descubrimiento y la circulación de sus tratados– los biógrafos sintieron la creciente necesidad de representar al autor de una manera que concordara con la personalidad revelada en sus textos. Y así, tomando de una variedad de fuentes, recolectaron un

35. Dorandi, “The Ancient Biographical Tradition on Aristotle”, p. 278.

36. Natali, op. cit., p. 18.

37. Natali, ibídem, p. 19.

38. Sigo en esta descripción a Natali, ibídem, p. 19 y ss.

conjunto de historias biográficas que parecía capaz de explicar cómo se formó esta personalidad y expresar apropiadamente su naturaleza³⁹.

A través de los siglos, se constituyó una tradición biográfica alrededor de la figura de Aristóteles que incluye:

- A. Los tratados aristotélicos y los fragmentos de trabajos perdidos. Documentos privados (el testamento, los cinco poemas de Aristóteles; las cartas).
- B. Documentos oficiales. Tres referencias epigráficas (una de ellas, un decreto).
- C. Biografías de Aristóteles de la Antigüedad y la Edad Media, entre ellas: la *Vida de Aristóteles* de Hermipo, de Hesychius de Mileto y de Diógenes Laercio; la *Vita Marciana*, la *Vita Vulgata*, la *Vita Lascaris* y la *Vita Latina*. Estas biografías describen de manera apologética los eventos de la vida de Aristóteles a la manera neoplatónica. Una hipótesis supone que todas estas vidas derivan de la *Vida* de Ptolomeo, escrita en griego, supuestamente hacia el siglo IV d-C⁴⁰.

Además de esto, existen recuentos de autores antiguos (Aristocles de Mesena, Filodemo de Gadara, Dionisio de Halicarnaso, algunos pasajes de Plutarco y Estrabón). Según Dorandi, en ellos pueden rastrearse dos corrientes biográficas amplias: una hostil y otra empática con la figura de Aristóteles. Eso lleva a la necesidad de criticar los testimonios y determinar su pertinencia. Aristocles de Mesena, sería la principal fuente para esta crítica biográfica al desacreditar en el libro 7 de su *Sobre la filosofía* la corriente hostil y negar que Aristóteles cometiera acciones viles como derrochar su herencia siendo joven, unirse tramposamente a los militares, vender drogas y después, como último recurso, unirse a Platón cuando abrió su escuela para todos⁴¹. Los únicos dos “cargos” que quedarían sobre Aristóteles en opinión de Aristocles (vía Eusebio de Cesárea) son que se casó con Pythias para halagar a Hermias, el tirano, y que fue ingrato con Platón. La corriente empática comienza, según Dorandi, con Calístenes de Olinto y Filócoro de Atenas en el siglo IV a.C. Esta corriente continua en los primeros siglos de nuestra era cuando Ático, Numenio, Aristocles y Alejandro de Afrodisia

39. Dorandi, op. cit., p. 279.

40. Cfr. Dorandi, ibídem, p. 282 y ss.

41. Cfr. Dorandi, ibídem, p. 285.

comienzan “el verdadero renacimiento en el estudio de la filosofía de Aristóteles [...] y, por tanto, llevan a cabo una renovación en el interés sobre su vida que se prolongó durante la Edad Media y la era moderna”⁴².

Todo lo anterior nos lleva a precisar nuestro objetivo respecto a las posibilidades que estos elementos biográficos proporcionan en el avance del conocimiento de la recepción del pensamiento de Aristóteles en el Renacimiento. Natali piensa que “no es posible reconstruir la vida de Aristóteles detalladamente, sino sólo reconstruir las ‘distintas imágenes de Aristóteles en las distintas eras y mostrar cómo el Aristóteles de Cicerón es bastante diferente del divino Aristóteles de la era neoplatónica’”⁴³. Con esto en mente, es tiempo de aplicar ahora la noción de artefacto, presentada anteriormente, a la biografía escrita por Bruni.

3.2 La *Vita Aristotelis* de Leonardo Bruni como artefacto filosófico

En 1430, el canciller florentino y traductor de la Ética *Nicomaquea*, Leonardo Bruni ha terminado su biografía de Aristóteles. Según Ianziti⁴⁴, el objetivo de éste era desactivar, antes de la publicación de la traducción al latín de Traversari, algunas de las informaciones no muy elogiosas que aparecen en la “Vida de Aristóteles” de Diógenes Laercio con el fin de mantener que su filosofía, que el habría propuesto como ideal para el ciudadano florentino, era, en efecto, la adecuada para enfrentar los retos de su ciudad. Con la representación de una vida acorde al ideal humanista, Bruni estaba creando un artefacto filosófico. La biografía se compone, según la división de Susana Allés, de tres secciones. En la primera, Bruni expone la vida del filósofo (sus orígenes; juventud y formación; estancia en la corte de Hermias; retorno a Macedonia y relación con Alejandro; permanencia en Atenas y enseñanza en el Liceo; fuga a Calcis y final de sus días). En la segunda se concentra en sus “mores et domestici usus”. Esta sección es importante para nuestro argumento. En ella se presentan sus características físicas, indumentaria, patrimonio, su liberalidad con sus siervos; su esposa e hijos; su *humanitas* hacia la patria, los parientes, amigos y discípulos; su delicadeza para elegir sucesor y su muerte.

En la tercera parte se expone su filosofía: se supone la armonía entre los principios generales de las filosofías platónica y aristotélica; se comparan ambas; se presentan los méritos de su obra y se subraya su elo-

42. Dorandi, *ibídem*, p. 287-288.

43. Dorandi, *idem*. Las negritas son mías.

44. Bruni’s mission as biographer was to refashion Aristotle’s image into a likeness that would be in keeping with his new role.”

cuencia. En contraste con la división actual de los tratados aristotélicos⁴⁵, se divide su producción escrita en cuatro rubros:

- I Elocuencia y persuasión (*eloquentiae suasionisque ratio*)
- II Disciplina civil y moral (*ad ciuilem moralemque disciplina*)
- III Lógica y dialéctica (*disserenti presenta*)
- IV Ciencia natural y metafísica (*secreta natura e ac resume occultimarum causae rationesque*)

La hipótesis de este trabajo supone que al considerar todos estos elementos en el marco de una noción como la de artefacto se explica mejor su constitución que al considerarlos como fruto de la labor como historiador de Bruni. Esto no supone que los aportes de Bruni a la historiografía del Renacimiento deben ser minimizados. Simplemente, modifica el enfoque de investigación de manera que, al desactivar el problema de la exactitud histórica de la BF, se produzca conocimiento nuevo sobre la recepción de Aristóteles en el Renacimiento.

Según Ianziti, Bruni “es considerado justamente como la figura central en los esfuerzos del Renacimiento temprano para redefinir la forma y la función de la escritura de la historia. En particular, su monumental *Historiae Florentini Populi* es señalado como un trabajo ejemplar, uno que colocó toda la empresa de la escritura histórica en un nuevo plano⁴⁶”. En este sentido, al concebir su labor como biógrafo dentro del marco de su labor como historiador, Fryde considera que su Aristóteles ejemplifica —en modo biográfico— la aproximación crítica a las fuentes que constituiría el sello distintivo de Bruni en relación con la escritura de la historia ya que Bruni habría cometido “muy pocos errores relativos a los hechos”⁴⁷. Hankins, aunque (como se ha visto) reconoce su papel como predecesor de la biografía académica actual, admite que se trata de un escrito hagiográfico. Esto lleva a una tensión entre la supuesta aproximación crítica y la supuesta aproximación hagiográfica que ha sido resuelta de dos maneras: por un lado, Hankins afirma que éstas no son incompatibles y que las capacidades

45. Los tratados aristotélicos suelen dividirse en: lógica, ciencias teóricas, ciencias práctica y productivas. Según Zagal, “[l]a teoría es un modo de vida perfecta, un modelo de vida buena. Por ello, las ciencias especulativas son superiores a las prácticas y a las productivas. Este criterio, de tipo moral, no debe soslayarse a la hora de entender la clasificación y jerarquía de las ciencias. Las ciencias prácticas son superiores a las productivas por una razón muy semejante: la política es el segundo modelo de vida buena. Las artes, en cambio, impiden el ocio y, por ello, no constituyen paradigmas de vida” Zagal, H.: *Método y ciencia en Aristóteles*, p. 173. En contraste, el programa humanista privilegia la retórica y la filosofía moral (cfr. Kristeller, “El movimiento humanista”, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 38-51).

46. Ianziti, G.: op, cit, p. 7.

47. Ianziti, G.: ibídem, p. 148.

críticas se agudizan al tratar de forjar una nueva representación de Aristóteles. Por el otro, Ianziti admite que “Bruni deliberadamente manipula las fuentes con el fin de mostrar justamente la representación de Aristóteles que quiere transmitir”⁴⁸. Esta manipulación de las fuentes lo lleva a considerar que sus herramientas principales son “la elección, la omisión, la manipulación y la amplificación retórica (pero también la conjetura y la crítica de fuentes) con ello busca contextualizar la vida de Aristóteles, proporcionarle una cualidad tridimensional en dirección hacia la aproximación llamada ‘life and times’”⁴⁹. La mezcla de técnicas críticas, retóricas y simples omisiones es consistente con la construcción de los artefactos que referimos antes. Estamos frente a un artefacto filosófico que sirve a Bruni para subrayar la pertinencia de su proyecto cimentado en la filosofía aristotélica. Al respecto, examinemos cuatro ejemplos. El método supone la colocación de dos posiciones que podríamos llamar extremas: por un lado, lo referido por Diógenes Laercio y, por otro, la posición de Natali como el biógrafo contemporáneo más autorizado. Entre estas dos posiciones se analizará la de Bruni. Con ello, se buscará dar luz sobre la construcción y representación de su artefacto filosófico.

3.3. Ejemplos

3.3.1. DL nos dice que Aristóteles “Era de habla balbuciente, como dice Timoteo de Atenas en su *Sobre vidas*. Además, era de piernas delgadas, dicen, y de ojos pequeños, y llevaba un distinguido atuendo y anillos y un elegante corte de pelo”⁵⁰. Esta descripción de Aristóteles parecería tal vez inocente, pero la tradición biográfica se encargó de mostrar, a partir de ello, un rasgo indeseable: Aristóteles gustaba del lujo (y según Cefisodoro⁵¹, el discípulo de Isócrates, también de la glotonería⁵²). Aristocles desestima estas representaciones como ataques de los sofistas envidiosos. Natali, en su biografía (recientemente traducida al inglés por Hutchinson)

48. Ianziti, g.: ibídem, p. 149.

49. Ibídem, p. 165

50. DL 5.1

51. En su *Contra Aristóteles*.

52. “Polibio pensaba que el ataque de Timeo era excesivo, pues éste suponía que ‘era un glotón y un chef de cocina, siempre inclinándose en dirección de su boca’” (Natali, C.; op. cit., p. 10)

no hace referencia al aspecto físico de Aristóteles.

Si empezamos por la pregunta sobre la construcción de su artefacto, deberemos notar que Bruni no niega lo referido por DL, pero lo estructura de manera que su preocupación por el adorno corporal sea tan solo una forma de contrarrestar su desafortunada apariencia física. Comienza con esto la segunda sección de su biografía: “No fue de figura muy agraciada, y dos son las cosas que le restaban nobleza en primer lugar: la delgadez de sus piernas y unos ojos minúsculos. Por ello, para ganar alguna dignidad contra los defectos del cuerpo, usaba ropa algo vistosa y tenía anillos que embellecían sus dedos y usaba el cabello corto y los demás adornos del cuerpo de manera frecuente, aunque, de cualquier forma, en los demás aspectos de su vida era muy modesto.”⁵³. Esta forma de construcción de la representación coincide con lo observado por Ianziti en referencia a la biografía de Cicerón: Bruni suele reformular las objeciones contra su biografiado en términos diferentes a la fuente original, en este caso Diógenes Laercio (en el de Cicerón, Plutarco). Con ello, la representación tendrá como función el presentar a Aristóteles como un modelo moral que ciertamente no cae en superficialidades sin motivo o por vicio. Con esta construcción, Bruni separa claramente su representación del Aristóteles histórico-biológico (acerca del cual no puede conocerse con certeza su aspecto, como muestra el silencio de Natali) y lo transforma en una instancia que funciona para subrayar la importancia de su filosofía como apropiada en el proyecto de Bruni: si la filosofía aristotélica es “el modelo de filosofía para la vida civil” de su tiempo, su productor fue un hombre modesto que intentaba simplemente mesurar sus defectos físicos. Con ello, sus tratados de ética se ligan a su manera de vivir mediante esta representación. La representación en este caso es textual. Se hace a través de la selección de ciertos testimonios y un componente retórico que permite alabar al personaje desde distintas perspectivas. Finalmente, el aprendizaje que busca Bruni en su lector es bastante evidente. Aristóteles es un gran filósofo cuyos trabajos teóricos están en armonía con la forma en que enfrentó sus retos vitales.

3.3.2. Una de las versiones que transmite DL⁵⁴ nos dice que Aristóteles “Se separó de Platón mientras éste aún vivía”. De allí que transmita un

53. Bruni, *Vita Aristotelis*, 7.1: *Formae quidem fuit haud quaquam conspicuae, duobus tamen praecipue dehonestabatur, gracilitate crurum et pusillitate ocolorum. Itaque quo dignitatem quandam redimeret aduersum corporis uitia, et uestitu paulo insigniori utebatur et anuli digitos honestabant, et tonsurar caeterumque corporis cultum de industria adhibebat, cum tamen reliqua in uita modestissimus esset.* (Traducción de Eva Palma).

54. Es necesario notar que DL también transmite la versión según la cual Aristóteles aban-

supuesto dicho de Platón: “Aristóteles da coces contra mí como los potrillos recién nacidos contra su madre”⁵⁵. Natali, por su parte, supone que Aristóteles permaneció en la Academia hasta la muerte de Platón y examina el episodio de la siguiente manera:

Quienes creen que la muerte de Platón fue la causa decisiva de su partida, como Jaeger [...], piensan que Aristóteles se alejó por desacuerdos doctrinales con Espeusipo y que señalaba de esta forma su distancia del platonismo. Otros piensan, con Zeller [...], que las razones no son relativas a una rivalidad “teórica”, sino a lo que podríamos definir hoy como la “política académica” y se inclinan a suponer que ni Aristóteles ni Jenócrates habrían aceptado que Espeusipo fuera nombrado el director de la escuela⁵⁶.

Bruni no da un juicio sobre la versión que consigna Diógenes Laercio y se adhiere a la alternativa: “Tras morir Platón, se trasladó con el tirano Hermias de Atarneo y se estableció allí alrededor de tres años.”⁵⁷. Con ello, Bruni simplemente ignora la versión de DL. Esta manipulación, que supone una perspectiva historiográficamente cuestionable en el manejo de fuentes da cuenta de una construcción del artefacto filosófico “Aristóteles” que lo desliga de las formas de hacer historia para situarlo en un contexto distinto: en él, la vida de Aristóteles es una herramienta de persuasión que busca convencer de un proyecto filosófico. Algo similar sucede, según Ianziti, con su Cicerón⁵⁸. Bruni deja fuera, además, otros testimonios de fuentes diversas que indicaban aún mayores injurias contra Platón. Por ejemplo, la evidencia que transmite Eusebio de Cesárea referente a Aristocles, donde atribuye a Ebulides la afirmación de que Aristóteles no visitó a Platón en la hora de su muerte y que destruyó sus libros o el ataque de Aristóteles contra el viejo Platón que, con su memoria débil, es acorralado por las preguntas de aquél y expulsado de la Academia⁵⁹. Este artefacto,

donó la Academia sólo después de la muerte de Platón en 5.9 .

55. DL 5.2.

56. Natali, op. cit., p. 31.

57. Bruni, *Vita Aristotelis*, 3.1: *Mortuo Platone, ad Hermiam Atarnei tyrannum profectus, triennio fere apud illum desedit.* (Traducción de Eva Palma).

58. “With regard to his sources (chiefly Plutarch, along with the works of Cicero himself), Bruni follows a policy not of critical examination, but of selection, omission, and highlighting. Cicero’s royal origins are affirmed almost in spite of the evidence. Embarrassing episodes from his career are suppressed. Flattering episodes are worked up on the basis of Cicero’s own writings”. Ianziti, G.: op. cit., p. 13.

59. Eusebio de Cesárea, *PE* 15.1.13. Nótese, por ejemplo, la discusión que algunos siglos después consigna Brucker en su *Historia Criticae Philosophiae*: “no debe pasarse por alto que algunos [autores] antiguos, por el contrario, [cuenten] que se dio el más grande enfrentamiento

para cumplir con su función, deber representar a un Aristóteles que no es ingrato con su maestro y, por tanto, deja la academia cuando éste ha muerto.

Lo anterior nos da pie para traer a colación las otras acusaciones respecto a la relación con Hermias como tercer ejemplo.

3.3.3. Según DL, algunos dicen que Aristóteles fue amante de Hermias, el tirano. Otros, que se casó, para complacerlo, con su hija o su sobrina. O que se enamoró de su concubina. Además, hacía sacrificios en honor de ésta como si fuera Deméter Eleusina. Como testimonios adicionales incluye un himno compuesto en alabanza de Hermias por Aristóteles y un epigrama⁶⁰ (evidencias omitidas por Bruni).

Natali⁶¹, por su parte, sostiene que el periodo entre 347 y 335 a.C es el más oscuro en la vida de Aristóteles. Sin embargo, es bastante posible que haya pasado tres años en la corte de Hermias quien, a pesar de ser conocido ahora por su relación con Aristóteles, en la Antigüedad fue un personaje reconocido y polémico, sobre el cual encontramos testimonios diversos y contrarios:

entre las ideas de Platón y Aristóteles, porque [Platón] no aprobaba el modo en que éste vivía, así como la manera en que cuidaba y embellecía su cuerpo; pues Aristóteles se engalanaba con ropa y calzado bastante costoso, se afeitaba regularmente (Platón no aprobaba esto) y [se engalanaba] con anillos, además de que mostraba ironía y burla en su rostro. Platón terminó por molestarse a causa de la inoportuna locuacidad [de Aristóteles]. A tal grado llegó el desagrado de Platón por Aristóteles que antepuso a Jenócrates, Espeusipo, Amicla, entre otros a quienes en ocasiones colmaba de honores y en ocasiones los hacía partícipes de sus disertaciones. Con todo, como Jenócrates tuvo que viajar por algún tiempo a su patria; Aristóteles llegó a donde estaba Platón con una multitud de discípulos suyos, mientras que, por una enfermedad, no se encontraba acompañándolo Espeusipo. Platón, teniendo 80 años casi había sido olvidado mientras que Aristóteles, acometiendo contra él con preguntas complejas de manera traidora así como entretejiendo otras con una gran deseo por notarse, se hizo ingrato [para Platón]. Y así, Platón se alejó del Perípatos y discurrió en privado, en su casa, con los más cercanos. Justo tres meses después, cuando Jenócrates regresaba de su viaje se encontró con Aristóteles en el lugar de Platón; como preguntara la razón de la ausencia, obtuvo por respuesta que Aristóteles lo había expulsado del Perípatos". (Traducción de Abraham Tena)

60. "Más tarde machó junto a Hermias, el eunuco, que era tirano de Atarneo. Los unos dicen que fue su amante, los otros que emparentó con él al darle como esposa a su hija o sobrina [...] Aristipo en el libro primero de su *Sobre la molicie de antaño* dice que Aristóteles se enamoró de la concubina de Hermias" (DL 5.3). "Y que con consentimiento de éste se casó con ella y, lleno de contento, hacía sacrificios en honor a su mujercita como los atenienses en honor a Deméter Eleusina. Escribió un peán en honor de Hermias que estar recogido más adelante" (DL 5.4).

61. Natali, C.: *op. cit.*, pp. 32 y ss.

El resultado de estos reportes y opiniones conflictivos, dentro de los cuales unos glorifican a Hermias y otros lo consideran un villano, es que las noticias sobre él son completamente confusas y contradictorias. Lo que es innegable es que Hermias fue el tirano o dictador, después de Eubulus, de Atarneo, el lugar de nacimiento de Proxeno, quien fue el padre adoptivo de Aristóteles o su tutor⁶².

Lo cierto es que el peripato defendió la memoria de Hermias y Aristóteles mismo escribió el himno y el epigrama mencionados para honrar su memoria. Respecto a Pythias, esposa de Aristóteles, se han encontrado no menos de seis versiones distintas sobre su relación con Hermias (hija, nieta, concubina, sobrina, hermana y hermana adoptada como hija⁶³).

Aquí, sin embargo, Bruni introduce su propia representación al criticar directamente a quienes, a partir del hecho de que Aristóteles permaneciera con Hermias, sostienen críticas y descalificaciones: “Muchos de sus detractores interpretaron su permanencia allí como poco congruente con un filósofo, y lo despedazan en este asunto sobre todo por los afectos casi desquiciados hacia una esclava, en virtud de los cuales algunos escribieron que se había establecido con Hermias.”⁶⁴.

La forma en que Bruni construye su artefacto hace uso de un recurso poco común. Mientras DL casi nunca expresa su opinión abiertamente, Bruni, como ha notado Ianziti, utiliza la primera persona para construir argumentos que prueban el absurdo de las posiciones contra Aristóteles:

Pero el hecho de que poco después fue invitado por Filipo a Macedonia y creció en fama por otras cuestiones y fue condecorado con honores, pero sobre todo el hecho de que Alejandro, su hijo, fue enviado con él para ser educado y que gracias a ello se granjeó un gran poder en ese reino, hace que yo tome todo esto como falso e inventado por sus detractores.⁶⁵

62. Natali, C.: *Ibidem*, p. 36.

63. *Ibidem*. p. 38

64. Bruni, *Vita Aristotelis*, 3.1: *Hanc eius nonnulli obtrectatores uehementer carpsere, quasi parum philosopho congruentem, lacerantque hoc in loco maxime pro ancillae cuiusdam am-
oribus pene insanis, quorum gratia illum desedis-
se apud Hermiam quidam scripsere.* (Traducción de Eva Palma).

65. Bruni, *Vita Aristotelis*, 3.2: *Sed haec omnia ut falsa et ab obtrectatoribus ficta existimem, facit quod mox inde protinus in Macedoniam euocatus a Philippo et aliis rebus auctus honestatusque est, et Alexandro filio in disciplinam tradito maximam auctoritatem in regno promeruit.* (Traducción de Eva Palma).

De aquí que Bruni argumente que no es posible pensar que Filipo le confiaría la educación de Alejandro, su sucesor, si pensase que Aristóteles era culpable de las cosas que le imputa la tradición biográfica.

3.3.4. Un procedimiento similar es utilizado para desactivar la afirmación de DL: “Allí, en Calcis, murió bebiendo acónito”⁶⁶. La muerte de Aristóteles, según Natali, sucedió en Calcis hacia el 322 a.C. Según él, “generalmente los antiguos relatan que murió de una afección estomacal, pero no faltan versiones más ficcionalizadas”⁶⁷. Entre ellas se encuentra la del propio Diógenes, la de Eumelus quien afirma que Aristóteles bebió cicuta y la tradición árabe que reporta que Aristóteles murió en el Golfo de Euripus, según lo consignado por Natali⁶⁸.

Esta afirmación es importante porque como señala Ianziti: “[éste] incidente en Diógenes necesitaba una reestructuración [...]. La importancia biográfica de una muerte apropiada y decorosa no necesita ser subrayada”⁶⁹.

Bruni afirma que el supuesto suicidio de Aristóteles es falso: si hubiera querido envenenarse, ¿por qué huyó de Atenas para evitar una posible condena a muerte? Además, su testamento, hecho después de la salida de Atenas supone, según Bruni, que esperaba “«Que todo vaya bien. frase con la que en realidad empieza el documento, Pero si algo ocurriera, las disposiciones últimas de Aristóteles son éstas”⁷⁰ Según Bruni ello muestra a un hombre apegado a la vida⁷¹.

66. DL 5.16.

67. Natali, op. cit. p. 64.

68. *Ibidem*, p. 168.

69. Ianziti, G.: op. cit., p. 158.

70. DL 5.11

71. Bruni, L.: *Vita Aristotelis*, 13.1-4: *Migravit autem e uita Aristotiles anno aetatis sexagesimo tertio pos Romam uero conditam quadringentesimo secundo. Eodemque ipso anno Demosthenes orator Athenis profugus in Italia et Aristotiles Athenis profugus in Euboa diem obiere. Nec defuit ab Aristotilis obitu ueneni suspitio, sed et fama fuit et mandarunt quidam litteris potato illum aconito uoluntarie interisse; quod falsum est. Quid enim opus fuit solum uertere et Athenis fugere, si uoluntarie erat obiturus? An non ut in Euboa sic Athenis potare aconitum et finire uitam licebat? Arguit praeterea testamenti series in Euboa conditi, quae aliena protinus a uoluntaria morte conspicitur. Sic enim incipit “Erunt omnia recte: si tamen quid contingat, Aristotiles testamentum suum in hunc modum fecit”. Hoc autem principium quis non uidet non desperantis esse hominis sed uitam affectantis? Cum etiam omen uitet moriendi, et recta cuncta fore dicat, si uita supersit. Cum illis ergo sentio qui morbo interisse illum tradidere, qui et plures sunt et certiores auctores.* Según Ianziti, Bruni estaría al tanto

Conclusiones

Hemos visto como la biografía filosófica construida por Bruni obedece a una función precisa: cimentar un proyecto filosófico que apoyara la vida civil de Florencia en el modelo derivado de la filosofía aristotélica; además, busca defenderse de los posibles ataques de sus adversarios. Respecto a esta función, Bruni elige construir un artefacto filosófico que sirva como herramienta para sus fines. La construcción del artefacto hace uso de diversos elementos (retóricos, textuales, crítica de fuentes) que no siempre se relacionan con el estudio del Aristóteles histórico-biológico, pero que se justifican respecto a su función: la biografía funciona como un elemento que permite modelar al ciudadano florentino. Con ello, el Aristóteles de Bruni es un humanista perfecto que no es vanidoso, ni lascivo, ni sumiso ante el tirano. Finalmente muere por enfermedad. Bruni crea una herramienta mediante esta forma de representación de Aristóteles que sirve a su función y de la cual se puede obtener un aprendizaje a diversos niveles. Más allá de lo que los contemporáneos de Bruni pudieran aprender de su Aristóteles, esta forma de construcción, función y representación del artefacto filosófico nos enseña ahora algo importante sobre la recepción de Aristóteles en el Renacimiento temprano si se postula, como se ha sugerido arriba, su autonomía: Aristóteles no es nuestro *scholar*, ni el Aristóteles de los medievales, sino un modelo que busca la elocuencia y la educación civil y moral antes que la especulación. Antes de desestimarlo, o juzgarlo bajo parámetros histórico-biográficos actuales, convendría entender cómo funciona. Para ello, me parece que las nociones desarrolladas en el artículo permiten avanzar en la comprensión de las biografías filosóficas, cuando menos, en el contexto específico estudiado.

Bibliografía

Barceló, A.: “Las imágenes como herramientas epistémicas”. *Scientiae Studia*, v. 14, n. 1, p. 45-63, Junio 2016.

Brucker, J.: *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols. Leipzig, 1742–1744.

Bruni, L. “Vita Aristotelis” en *Parallelae sive Vitae Illustrum Viraron*, Estudio y edición crítica de la traducción de Alfonso de Palencia de las vidas compuestas por Donato Acciaiuoli, Leonardo Bruni y Guarino

del carácter de fórmula estándar de la frase citada por DL en los testamentos. No obstante, utiliza el fragmento para apuntalar su argumentación.

Thémata. Revista de Filosofía N°57 (2018) pp.: 13-34.

Veronese. Allés, S.: Tesis doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2011.

Catana, L.: “The history of the history of philosophy and the lost biographical tradition”, *British Journal of the History of Philosophy*, 20:3, 2012, pp. 619-625.

Celenza, C.: “What counted as philosophy In the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life” en *Critical Inquiry*, Vol. 39, No. 2, 2013, pp. 367-401.

Conant, “Philosophy and biography” en Klagge, J. C.: *Wittgenstein. Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, (ed. T. Dorandi), Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Diógenes Laercio: *Vida de los filósofos ilustres*, (tr. C. García Gual). Madrid: Alianza, 2007.

Dorandi, T.: “The Ancient Biographical Tradition on Aristotle” en Falcon, A.; *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill. 2016, pp. 277-298.

Harwick L. y Stray, C.: “Introduction: Making Connections” en *A Companion to Classical Receptions*. Maldon y Oxford: Blackwell, 200, pp. 1-9.

Ianziti, G.: *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Knuuttila, T. y Voutilainen, A.: “A Parser as an Epistemic Artifact: A Material View on Models”, *Philosophy of Science*, 70 (December 2003) pp. 1484–1495.

Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.

Martindale, C.: “Introduction: Thinking Through Reception”. *Classics and the Uses of Reception*. Charles Martindale and Richard F. Thomas (editors). Maldon and Oxford: Blackwell. 2006, pp. 1–13.

Monk, R.: “Philosophical Biography: the very idea” en Klagge, J. C.: *Wittgenstein. Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Monk, R.: “Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding”. En *Poetics Today*, Vol 28, N. 3, 2007, pp 527-270.

Morrison, M. y Morgan, M.: *Models as Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Natali, C.: *Aristotle. His Life and School*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Nye, M. J.: “Scientific Biography: History of Science by Another Means?” en *Isis*, Vol. 97, No. 2, 2006, pp. 322-329.

Symons, J.: “The Individuality of Artifacts and Organisms” en *History and Philosophy of the Life Sciences*, 32 (2010), 147-154

Terrall, M.: “Biography as Cultural History of Science” en *Isis*, Vol.

97, No. 2, 2006, pp. 306-313.

Wolpert, S.: "Biography as History: A Personal Reflection" en *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 40, No. 3, 2010, pp.399-412.

Zagal, H.: *Método y ciencia en Aristóteles*, México: Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O., 2005.

LOGIC AND THE LAWS OF THERMODYNAMICS

LA LÓGICA Y LAS LEYES DE LA TERMODINÁMICA

Carlos Blanco¹

Universidad Pontificia de Comillas, Madrid (España)

Recibido: 7/02/2017

Aceptado: 6/03/2017

Abstract: The paper illustrates the possibility of relating the fundamental laws of logical thinking with the basic principles to thermodynamics. According to this hypothesis, the idea of a “transcendental realm” that hosts the a priori categories of understanding is no longer needed, because human logic can be regarded as the result of a process of fine-tuning in our mind’s ability to perceive of patterns of identity and change in nature.

Key words: A priori categories, thermodynamics, logic, identity, difference.

Resumen: El artículo ilustra la posibilidad de establecer una relación entre las leyes fundamentales del pensamiento lógico y los principios básicos de la termodinámica. Según esta hipótesis, la idea de un “ámbito trascendental” que albergue las categorías a priori del entendimiento resulta innecesaria, porque la lógica humana puede comprenderse como el fruto de un proceso de refinamiento paulatino en la capacidad de la mente para percibir patrones de identidad y cambio en la naturaleza.

Palabras clave: Categorías a priori, termodinámica, lógica, identidad, diferencia.

One of Immanuel Kant’s most conspicuous claims points to the existence of *a priori* concepts in the human mind. A deep philosophical question is involved in his attempt at integrating rationalism and empiricism by showing that our understanding is endowed with a series of categories that have been mysteriously transmitted from one generation to another: is it possible to pro-

1. Departamento de filosofía, Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, Spain). Correo electrónico: cbperez@comillas.edu.

ve that there are *a priori* categories inside the human spirit? In case it is, what is their scope and what are their limits?

The importance of Kant's transcendental deduction has been outlined by several authors.² In fact, over the last decades there has been a renewed interest in Kant's transcendental argument.³ In light of contemporary literature, it is clear that studying this dimension of Kant's epistemology is essential for grasping the nature of his entire philosophical project.⁴ However, even the advocators of Kant's approach, like Henry Allison, admit that his transcendental deduction of categories is one of the most disputed elements of his theory of knowledge.⁵

In the section called "transcendental analytics" of his *Critique of Pure Reason*, Kant states that the goal of his research resides in decomposing the totality of our *a priori* knowledge into the elements of pure knowledge that are present in our understanding. Reading the works of David Hume had helped him awake from his long dogmatic dream: the belief that the traditional concepts of Metaphysics were capable of broadening our knowledge of the empirical world. Hume's critique made him realize that these notions are mere instruments of understanding, whose use does not lead us into any reliable result unless it is conjugated with the data drawn from experience. Purely speculative Metaphysics builds a prison of concepts; it cannot follow the path of rigorous and convincing science. The only valid and testable knowledge stems from the study of empirical reality, although Kant, still strongly attached to the ideal of a science blessed with the power to reach the levels of universality and certitude that empirical reality cannot offer, thinks that the human mind possesses a set of innate categories. When rightly articulated with the information extracted from physical reality (Van Cleve argues that Kant's transcendental deduction manifests the intrinsic necessity of applying the

2. Cf. Förster, E. (ed.): *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

3. Cf. Bossart, W.H.: "Kant's Transcendental Deduction" in *Kant-Studien* 68, 1977, pp. 383-403; Ameriks, K.: "Kant's transcendental deduction as a regressive argument" in *Kant-Studien* 69, 1978, pp. 273-287.

4. Cf. Stepanenko, P.: *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y Objetivos de la Deducción Transcendental de las Categorías*. Mexico City: UNAM, 2000; Strawson, P.F.: *The Bound of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1973.

5. Cf. Allison, H.: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 134.

6. Cf. Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 201ss.

categories to experience)⁷, these notions establish the foundation for the possibility of any science worthy of such a name, at least in Kant's terms.

We know that the Sun has risen today, but how can we be sure that the light of dawn will also appear tomorrow? Through induction, through the accumulation of experiences, we can only achieve moral certitude based upon custom. Induction is therefore incapable of dissipating the skeptical phantoms conjured by Hume. Kant is looking for absolute certainty, and in this passionate search of universal validity induction is ostensibly unable to satisfy his high aspirations. The quest for pure concepts inserted in the human mind, virginal ideas that remain unpolluted by the arbitrariness and mutability of the sensible world, is so narrowly connected with his ideals of universality and certitude that it is sometimes difficult to discover whether Kant bases his analysis upon the objective investigation on the nature of the human mind or whether he is moved by a profound (yet ungrounded) emotional adherence to these epistemological values. In any case, his transcendental analytics will try to systematically elucidate these elementary concepts, capable of covering the totality of pure understanding.

In his *Metaphysics* (book V, chapter 7), Aristotle had elaborated a list of categories or basic modes of attribution, but Kant considers his casting too vague and imprecise, the fruit of an exercise of trial and error rather than the result of a methodological inquiry. In his opinion, it must be possible to discover the set of basic categories inherent to any human understanding, the “software” with which our minds are endowed since the beginning and whose concepts integrate a unitary whole. These categories emerge as the operating rules into whose realm any possible object of the human experience is subsumed: they underlie all forms of judgment. As operators of understanding, categories generate judgments and they also imply a judgment about reality.

One of the presuppositions of Kant's argument is the following: if it exists, this catalog of categories must be coherent and systematic, as pieces harmonized into a congruent mosaic. Let us agree on this audacious presupposition (increasingly dubious as we experience how volatile and incoherent the judgments of man can be, even the most elementary ones, even those reminiscent of the solidity of logic), for we shall show that the principal problem with Kant's attempt lies in the rigidity of his system, regarded by him as a self-subsisting unity. In case of being feasible, this option would simply curtail the possibilities of real human progress: our mind could not escape from a set of inexorable categories bounded to its

7. Cf. Van Cleve, J.: *Problems from Kant*. Oxford, Oxford University Press, 1999; for a discussion, cf. Gomes, A.: “Is Kant's transcendental deduction of the categories fit for purpose?” in *Kantian Review* 15/2, 2010, pp. 118-137.

understanding. No force could rescue us from this obscure prison of innate categories promulgated by nature through arcane decrees, and the evidence that the human being can conceive of spheres of reality and thought unimaginable for our ancestors would seem a Parmenidean illusion.

Kant's strategy to unveil the hard core of these *a priori* concepts that sustain universality and certitude in knowledge departs from studying the modes of judgment. A judgment is a "representation of a representation of an object"⁸: a function that ordains different representations on the basis of a common representation. When I judge something, I link a subject to a predicate. However, how is it possible to ascertain that we have obtained *all* the representations from an exhaustive analysis of the modes of judgment? How can we know that all these hypothetical categories are actually elementary, instead of stemming from a combination of more basic forms of judgment? The distillation of Kant's effort to identify the fundamental categories of the human mind leads us to twelve concepts: three categories of quantity (unity, plurality, totality); three categories of quality (reality, negation, limitation); three categories of relation (inherence and subsistence, causality and dependence, community); three categories of modality (possibility-impossibility, existence-inexistence, necessity-contingency).

However, there is a clear asymmetry between categories. In fact, there is a hierarchy of categories which is not highlighted by Kant. Three of the fundamental categories cannot be reduced into any other one: being, possibility, non-being. The whole realm of thought falls into a basic duality (being and non-being) and the sphere of possibilities as the infinite set of intermediary degrees between being and non-being. The other categories, any other concept that we feel tempted to regard as an elementary notion, is hierarchically subordinated to the spectrum which, from being to non-being, comprehends the realm of the possible. This idea resonates in Parmenides' identification of true knowledge with the concept of being, although he did not pay sufficient attention to the vast chain of intermediary degrees between being and non-being that are also susceptible to knowledge.

Hence, the primary opposition between being and non-being constitutes the fundamental category of the human mind. The other categories investigated by Kant emanate from this distinction through various combinations, as we shall show. His transcendental deduction is therefore essentially mistaken, for it does not contemplate the hierarchy of categories in an appropriate way.

If the human mind uses some basic rules of operation, there must be a cognitive advantage in elucidating them. However, the scope of this "re-

8. Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 205.

search program” innately attached to the human mind can only be offered by the empirical world itself. The only plausible source from which this set of basic categories could have stemmed is the interaction of man (or any of our ancestors) with nature. Thus, it must be empirical instead of pure -as Kant sought-. If we sometimes tend to consider it an immutable set of categories, it is because such a powerful bias towards rigidity obeys the limitations of our worldly experience: the deeper and greater my experience of the world is, the less rigid the fundamental concepts of my faculty of thinking will appear. In the dawn of our rationality, when our knowledge of the overwhelming complexity of the world was still precarious, extremely rigid categories filtered our imagination of the real and the possible. As our experience of the world was expanded and improved, this scheme became broadened (normally in an unconscious, non-reflective way), and the elementary concepts of mind adopted larger degrees of ductility. But the selecting factor resides in the world. Through science, our theoretical imagination has been multiplied exponentially, so that today we are capable of contemplating notions that centuries ago would have challenged even the most luminous intellects. Of course, some irreducible categories persist, from whose influx not even the most courageous and visionary minds can detach themselves: being and non-being. But this fatality does not correspond to any restriction imposed by the human spirit. Rather, it evokes the ineluctable structure of the world: we cannot change the very being of the world; we are therefore compelled to use some basic categories from whose shadow we could only escape in the improbable –not to say impossible- case of a radical subversion of the world and its fundamental laws.

The primary categories that can be derived from our experience of the world are subject to progressive refinements. Nothing prohibits their ramification into more sophisticated modes of judgment, in accordance with the realm of reality to which they are applied. However, their pillars are as solid and unassailable as the structure of the universe and the inviolability of its fundamental laws. Essentially, we can summarize these laws (whose succinct expression can be found in the laws of Thermodynamics) into two great groups:

- a) The first is about the identity of the objects in the world. Experience, even in its most rudimentary manifestations, informs us that in reality many bodies remain identical to themselves. The conscience of identity of one object with itself was founded upon the evidence offered by our interaction with the world. No matter how distressing and inexplicable some changes could be, the overall aggregate of our experiences

pointed to one fact: a significant part of the world conserves its structure and powers. The metaphysical notion of “substance” reminds us of an important intuition: within the totality of worldly phenomena, an important fraction of its elements preserves its identity and resists any attempt of relevant modification. The thermodynamic correlate of the idea of identity (the permanence of an object in its own ontological realm) can be found in the law of conservation of energy.⁹ In thermodynamics, it is useful to express this principle as implying that the change in the internal energy of the system U must be equal to the heat added to the system minus the work done by the system ($\Delta U = Q - W$). However, this result points to a more general and profound law of nature, namely the symmetry between energy and time as two canonically conjugated variables whose product yields units of action: the total energy of an isolated system remains constant.

- b) In the laws of Thermodynamics we find a magisterial synthesis of the great theoretical and technological developments of 19th century energy physics. Nevertheless, this science is incapable of explaining a vast array of material phenomena if its reasoning is based solely on the law of conservation of energy. Soon, it became patent that an additional law was needed to understand how thermodynamic systems work. This second law included a mysterious quantity, baptized as “entropy” by Rudolf Clausius. Its variation between states A and B is defined in terms of the quantity of heat and the temperature of a system.¹⁰ Theoretical progress in Thermodynamics and

9. A technical definition of the first principle of Thermodynamics can be put as follows: “The work needed to change an adiabatic system from one specified state to another specified state is the same however the work is done” (Atkins, P.W.: *Physical Chemistry*. Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 61). The second law could be expressed in this way: <<The entropy of an isolated system increases in the course of spontaneous change>>. The third law of Thermodynamics states that it is impossible to reach absolute zero in a finite number of steps. Sometimes a “zero principle” of Thermodynamics is added, according to which <<if two systems are in thermal equilibrium with a third one, they are all in thermal equilibrium>>. See Atkins, P.W.: *Four Laws That Drive the Universe*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

10. Although thermodynamic entropy (either in the classical sense given to it by Clausius -based on the macroscopic properties on the system-, the statistical and micro-level description unveiled by Boltzmann or the quantum treatment proposed by Von Neumann) is not strictly equivalent to Shannon’s information entropy, both concepts can be connected through the axiomatic approach to thermodynamics suggested by Lieb and Yngvason, as shown by Weilenmann, M. – Kraemer, L. – Faist, P. – Renner, R.: “Axiomatic relation between thermodynamic and information-theoretic entropies” in *Physical Review Letters* 117/26, 2016.

statistical physics contributed to the interpretation of entropy as a measure of the degree of disorder inside a system. The work of Ludwig Boltzmann¹¹ played a central role in the consolidation of this idea. In fact, the inexorable increase of this magnitude inspired a deep and illuminating analogy with the concept of time. Sir Arthur Eddington¹² referred to the second law in terms of the “arrow of time,” inasmuch as it imposes asymmetry, irreversibility between an event and its consequences: if entropy necessarily increases in any spontaneous change, the universe travels in an inexorable direction and time is real; the future symbolizes the point towards which the law of entropy irrevocably leads any present physical system. If disorder could spontaneously decrease, a system could return to its past form without encountering the inflexible limits that drive it into the nebulous future. But the idea of time, the notion of change between antecedents and consequences, also suggests the concept of *difference*. If the first law pointed to the category of *identity*, understood as permanence of an object within its own realm (at least as permanence of significant parts of its structure), the second principle of Thermodynamics is intimately linked to the idea of difference: the limit between one state and another, capable of breaking the apparent and rigid unity expressed by the notion of “permanence.” If that which is identical to itself changes, it therefore establishes a difference with respect to itself, adopting new manifestations: “it negates itself.” The idea of difference cannot be separated from the concept of negation. In its basic logical form, it points to “non-being” (just as the idea of identity refers to “being”).

The explanatory power of these fundamental laws of nature covers the majority of our relevant experiences. If our model is correct, they underlie the two primary categories used by our mind in its exploration of the world: being (identity, permanence, affirmation) and non-being (difference, change, negation). Of course, a huge and potentially infinite specter

11. If a system is in thermodynamic equilibrium, the probability of occupying a state i with energy E is proportional to a function of the kind $e^{(-E)/kT}/Z$, where k is Boltzmann's constant, T stands for the temperature of the system and Z represents the partition function.

12. Cf. Eddington, A.: *The Nature of the Physical World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

of relations is associated with this duality: the realm of the possible. Hence, it does not consist of a unity as rigid as Parmenides had imagined in his famous poem, because the ideas of “being” and “non-being,” of identity and difference, admit countless conjugations, leading into a much larger elenchus of potential judgments. However, the basic categories are comprised in three fundamental ideas: being, non-being, possibility (regarded as the set of variable degrees of relation between being and non-being). The remaining categories proposed by Kant emerge as ramifications of these three initial concepts and cannot be placed on the same epistemological level.

From being, possibility, and non-being and through the right combinations, we can unveil the other Kantian categories. The categories included by Kant in the realm of “quantity” are entirely reducible to our three primary categories. The notions of unity, plurality, and totality refer to the degrees of relation that can exist between being, possibility, and non-being: being considered in itself (or non-being) is necessarily unitary; if we contemplate the degrees of possibility between being and non-being, we open the window for ontological plurality; if we assume all the potential degrees between being and non-being, we suggest totality. Concerning the categories of quality, there is an immediate connection with being, possibility, and non-being (the real, its negation, and the gradual limitations or differences that can be recognized between both of them; limit is the obvious expression of difference). The categories of modality coincide with our three fundamental notions (impossibility is the conjunction of “non-being” and “possibility;” necessity is a property of the identity of being with itself and the non-identity of non-being with itself; contingency is profoundly linked to the variable degrees of possibility that can divide being and non-being). Regarding the categories of relation examined by Kant, the ideas of inherence, causality, and community arise from the conjugation of identity and difference: because time exists and reality is subject to change, its elements establish interactions and lose the impassibility that would define a static and closed universe (eternal, non-temporal, and incorruptible).

The thesis that our internal capacity of perception is fine-tuned through its interaction with the external world provides a very useful tool to escape from the objection of circularity that can be posed against any theory of innate ideas (or its analogous expression as *a priori* categories). It was Arnauld who, while discussing the principal tenets of Descartes’ *Meditations*, realized that the acceptance of innate ideas succumbed to the objection of circularity:¹³ if we admit that the human mind is endowed with a set of ideas

13. Cf. Manrique, J. F.: “La lengua universal de Leibniz” en *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía* 8/16, 2007, p. 116.

that have not been induced from the world, we must identify the cause of their presence in our intellect; only a being in possession of the attributes of perfection and goodness –God- can assure that these innate ideas will not deceive us in our interaction with the external world; however, and in order to prove the existence of God, those who support innatism must depart from the innate idea of God and follow the ontological argument, but at this point we reach a *petitio principii*, because we cannot know whether it is God who has placed the idea of himself in our mind before having proved his existence. Nevertheless, if the internal disposition of our understanding (Leibniz's *ipse intellectus*) simply grants us a virtually empty set able to formalize any input (a structure rather than a specific content), even the innate dimensions of this perceptive apparatus will be susceptible to a gradual fine-tuning elicited by the demands of the external world. Hence, it will be possible to obtain an increasing degree of certitude in our conviction that, in spite of filtering our perception of the world through innate structures, their flexibility always overcomes their rigidity.¹⁴ Here we can contemplate the explanatory advantage of any mechanism based upon the duality between variation and selection, whose reciprocity avoids circularity, as it does not consecrate any of the two poles but defines each of them in its mutuality and complementarity with the other.

Kant is opposed to inducing the fundamental categories of the mind from experience. Given that he does not want to run the risk of depriving them from universality and necessity -features that the material world can never bestow-, he prefers to satisfy the demanding petitions of a rationalistic intellect. However, we can find a series of arguments that prevent us from this stubborn reluctance to sustain the fundamental categories of understanding upon the structure of the world.

First of all, Kant himself would have to admit that not all categories are invested with universality and necessity, for what shall we say about the category of “contingency”? Is it necessary? Of course, our author puts this category inextricably paired to the idea of necessity, but the very concept of contingency excludes the features of necessity and universality. Regarding plurality, shall we say that it is necessary for plurality to exist in the world? How do we know that the world could not subsist as a monotonous and immutable unity, with no cleavages between causes and effects, with no division between substances and accidents, with no disharmony between agents and patients? Kant concedes that the human mind empirically associates objects by virtue of affinities. Following him, the categories that nurture the operations of our mind could entail the

14. I have dealt with this problem in “Truth in an Evolutionary Perspective” in *Scientia et Fides* 2/1, 2014, pp. 203-220.

recognition of patterns inferred from the structure of nature, organized in more or less compact domains whose disposition suggests increasing or decreasing degrees of affinity.

Necessity is a category intimately connected with the idea of permanence, of identity (the logical form of an analytic proposition is: "A is A;" this proposition is necessarily true and it can never succumb to contingency), but it does not exhaust the sphere of intelligibility offered by the remaining categories. If we accept the logical legitimacy of change and difference, we must admit the autonomy of the contingent realm, of that which instead of being closed over its own identity assumes new structures, often unforeseeable. Therefore, and in order to become intelligible, not every judgment needs to be reduced into the categories of necessity and universality.

The demand of necessity, upon which Kant constantly insists in his *Critique of Pure Reason*, can stem from two sources: psychological imperatives or knowledge of the fine structure of reality. In the first case, my longing for necessity and my will to find it beyond any evidence is subjective and arbitrary; it is due to causes that are alien to the purity of logical reasoning which Kant has fervently exalted. I want to contemplate necessary connections, radiations of the immutable, because I may feel tormented by the evanescence of my own life, my own happiness, my own hopes and desires. As I fear death and the abrupt ending of all the venturous experiences that I have lived, it is outside me where I look for that permanence that I cannot find in my own being. Distressed by the inconstancy and volubility of many of my thoughts, wills, and efforts, overwhelmed by the deep insecurity that the threatening mysteries of life produce in my spirit, I shed all my anguish into the world and I try to detect in nature signs of the irrevocable permanence which is absent in my mind.

In the second case, the search of necessity is not rooted in the abysses of human psychology but in the understanding of the world. Here we can therefore say that our longing for necessity is utterly justified: it emanates from the discovery of patterns of behavior that describe the most relevant features of the universe. If I know the structure of the world and I am capable of understanding how its parts are imbricated and how some elements are repercussive upon others, then I can predict rules of behavior closely adjusted to reality. It is true that nothing can guarantee, in apodictic terms, that an object released from my hand will always fall on the floor, because there is a disturbing but unlikely chance: at some point, this body may behave in a different, unforeseen way. But if I penetrate the structure of the universe and I unveil its physical laws, I will realize that there is a profound reason why the body falls on the surface of the Earth. Newton called it "gravity," although he could not solve the problem of *actio in distans*: how a body, as massive as it can be, can attract another body if

they are spatially separated. It was Einstein who, through a profound and fascinating study of the structure of space-time, understood that gravity is the effect of the curvature that massive objects exert upon space. And in a set of equations, admirable for their beauty and synthetic power, he summarized this intuition in terms of the relationship between the curvature tensor and the stress-energy tensor. With knowledge, uncertainty before the future disappears: if I know the fine structure of the universe, my predictive power asymptotically approaches the limit of perfection that would bless a divine intellect.

There is, of course, a quantum uncertainty that forbids the complete determination of the destiny of the universe. But the world could be locally non-deterministic and globally deterministic. Also, we have discovered this limit to our predictive knowledge after a deep and rigorous research into the structure of the world. This inquiry has permitted us to elucidate a fundamental uncertainty and express it into a set of equations which in some way “circumscribe” it (or, as paradoxical as it may sound, they determine this uncertainty). And contrary to the constraints imposed by Heisenberg’s principle, the chaotic behavior shown by some systems that are extremely sensitive to small alterations in their initial conditions does not involve a fundamental uncertainty; therefore, it does not close (at least in such a clamorous and sometimes saddening manner) the gates of our understanding of nature.

Our knowledge of the world still lies in darkness. In every branch of science new questions emerge, and it is possible that the power of our intellect will never solve all mysteries. However, as we gain a more comprehensive understanding of the universe and its astonishing sophistications, shall we not feel legitimate to say that we have elucidated the patterns of behavior prevailing in the world, so that uncertainty before the future does not distress us any longer? Untamed questions will always exist and will constantly increase our thirst of wisdom, the horizon of our curiosity, because the world is potentially infinite, and a finite intelligence can never extinguish the unceasingly new light that the universe offers under the form of unknown intellectual challenges.

The “transcendental” realm, the hypothetical sphere that contains the conditions of possibility of understanding, simply reflects the degree of development of our conscience of the world and our own beings. It can be perfected through the feedback given by the world itself; it has happened in the past and it can occur in the future. Kant’s rigid scheme of categories confines understanding to a timeless prison, obstructing any fruitful dialogue with evolutionary biology. It raises a wall, colossal but futile, between epistemology and biology, condemning philosophical inquiry to a sterile conflict with the natural sciences. Of course, we can excuse the

egregious philosopher from Königsberg for having supported this understanding of the human mind, because a fundamental truth about the human species and nature (evolution) was still unknown. But nowadays we are capable of deciphering the intimate language of the biological kingdom, and the discoveries about our evolution from non-human ancestors whose intellectual faculties were inferior to ours grant us invaluable light on our origin.

Overwhelming evidence suggests that mind has evolved from less complex stages into the levels crowned at the present time. Nothing can be gained from opposing this fact. To take refuge in the lacunae that still cover some aspects of the theory of evolution will only delay the advent of the inevitable: an evolutionary understanding of the genesis of our most remarkable mental abilities. It is unfeasible to think that the set of elementary categories used by the human brain¹⁵ in its exploration of the world has been born once and forever, in an unknown moment of the past and through enigmatic causes, because science draws a very different and plausible picture (the gradual development of more sophisticated categories out of more elementary notions; evolution may still be working). Hence, any philosophy that is melancholically attached to epistemological dualism and eager to build a celestial temple for human intelligence, a sacred citadel that protects it against any kind of empirical serfdom, is condemned to capitulate sooner or later.

Logic, in short, is the mental replication of the world. Perhaps not so metaphorically, it may be said that logic is the assimilated world; it is mental thermodynamics, because it sticks to the operational rules that govern the universe, whose foundations appeal to the basic principles of thermodynamics (the transformations of energy). Nature provides the norm for the basic categories of our logic. The universe constitutes its own law, but the human mind needs to split both spheres and distinguish between the elements and the operative rules that deal with them.

15. Although still a broad speculation, it is not implausible to think that the human brain is endowed with some neurobiological structures in charge of recognizing the fundamental logical patterns that we have outlined in the previous paragraphs (in essence, identity, difference, and possibility). Neuroscientists have gathered evidence of the existence of “place cells” that activated in tasks relating to spatial orientation (see O’Keefe, J.: “A review of the hippocampal space cells” in *Progress in Neurobiology* 13/4, 1979, pp. 419-439). Would it be too bold to suggest the presence of “logical cells”, activated when we use these primary logical categories?

Bibliography

- Allison, H.: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Ameriks, K.: "Kant's transcendental deduction as a regressive argument" in *Kant-Studien* 69, 1978, pp. 273-287.
- Aristotle: *Metaphysics*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2002.
- Atkins, P.W.: *Four Laws That Drive the Universe*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Atkins, P.W.: *Physical Chemistry*. Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Blanco, C.: "Truth in an Evolutionary Perspective" in *Scientia et Fides* 2/1, 2014, pp. 203-220.
- Bossart, W.H.: "Kant's Transcendental Deduction" in *Kant-Studien* 68, 1977, pp. 383-403.
- Eddington, A.: *The Nature of the Physical World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- Förster, E. (ed.): *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Gomes, A.: "Is Kant's transcendental deduction of the categories fit for purpose?" in *Kantian Review* 15/2, 2010, pp. 118-137.
- Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Manrique, J. F.: "La lengua universal de Leibniz" in *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía* 8/16, 2007, pp. 1-11.
- O'Keefe, J.: "A review of the hippocampal space cells" in *Progress in Neurobiology* 13/4, 1979, pp. 419-439.
- Parmenides of Elea: *A Text and Translation with An Introduction by D. Gallop*. Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Stepanenko, P.: *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y Objetivos de la Deducción Trascendental de las Categorías*. Ciudad de México: UNAM, 2000.
- Strawson, P.F.: *The Bound of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1973.
- Van Cleve, J.: *Problems from Kant*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Weilenmann, M., Kraemer, L., Faist, P., & Renner, R.: "Axiomatic relation between thermodynamic and information-theoretic entropies" in *Physical Review Letters* 117/26, 2016, 260601.

LA CUESTIÓN DEL ORIGEN EVOLUTIVO DE LA MORAL EN EL PRIMATÓLOGO FRANS DE WAAL

THE QUESTION OF THE EVOLUTIVE INCEPTION OF MORALS IN THE PRIMATOLOGIST FRANS DE WAAL

Albert Muñoz Miralles¹
Universitat Jaume I de Castellón

Recibido: 27/02/2017

Aceptado: 6/04/2017

Resumen: La búsqueda de unos supuestos orígenes evolutivos de la moral está adquiriendo actualidad gracias al empuje de las neurociencias, reforzado por diversas investigaciones en otros campos. El primatólogo Frans de Waal identifica en nuestros parientes evolutivos ciertos componentes básicos de la moralidad en relación a los problemas de la vida social, destacando los ingredientes emotivos, especialmente el papel del mecanismo empático. Se pretende aquí poner de relieve críticamente las limitaciones de tal planteamiento para la ética.

Palabras clave: empatía; de Waal; naturaleza humana; origen evolutivo de la moral, altruismo.

Abstract: The search for alleged evolutionary origins of morality is acquiring topicality thanks to the drive of the neurosciences, reinforced by diverse investigations in other fields. The primatologist Frans de Waal identifies in our evolutionary relatives certain basic components of morality in relation to the problems of social life, highlighting the emotional elements, especially the role of the empathic mechanism. The aim is to critically highlight the limitations of such an approach to ethics.

Key words: empathy; de Waal; human nature; evolutionary origins of moral; altruism.

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia, y Doctor en Filosofía por la Universitat Jaume I de Castellón. Investigador colaborador del Grupo de Investigación en Filosofía Política y Ética Empresarial de la Universitat Jaume I. Correo electrónico: albertmumi@yahoo.es.

1- La controvertida búsqueda de la moralidad en la biología

Los intentos de explicar el fenómeno moral desde diferentes disciplinas científicas no son nuevos. En los años 70 la sociobiología pretendía esclarecer el sentido de las diversas prácticas sociales y culturales remitiendo a los términos propios de la selección natural². Desde esta perspectiva, también la moral debería considerarse desde los parámetros propios de la adaptación o de la eficacia biológica inclusiva *-inclusive fitness-*. Más recientemente, el auge de las neurociencias está dando lugar a diversas tentativas de componer una explicación completa de la agencia moral desde sus bases neuronales³. Paralelamente, desde la psicología del desarrollo o desde la etología se están llevando a cabo diferentes investigaciones que aportan nuevos datos de interés para esta cuestión. Sin embargo, el aspecto crucial, que no siempre se aborda adecuadamente, es precisamente qué se entiende por moralidad.

Primeramente se plantea la cuestión de si la moralidad es meramente un fenómeno natural y, por tanto, abordable y explicable desde las ciencias empíricas, o si bien no puede reducirse a sus posibles bases naturales, requiriendo la primacía de otro tipo de saber y de discurso, como el que proporciona la reflexión filosófica. Aun así cabría plantear en qué medida las ciencias pueden ayudar a clarificar -es decir, a obtener un conocimiento más preciso- el fenómeno de la moralidad y, en ese sentido, propiciar una mejor reflexión desde la ética. En cualquier caso, es preciso evitar las confusiones a las que conducen habitualmente tales enfoques. Particularmente, hay que distinguir entre las bases de la conducta moral y los fundamentos o razones de la obligación moral⁴. Pues no es lo mismo clarificar los motivos que aportar justificaciones para una decisión o forma de actuar.

Pero, por otro lado, no hay que olvidar que la indagación de unos supuestos principios de la moralidad en la naturaleza humana -pudiendo adquirir una función justificativa- no es ajena a la propia historia del pensamiento filosófico. La controversia *physis/nomos* surgida en el contexto de la sofística sugería ya la idea de que para imponer los intereses y fines sociales se requiere subyugar una naturaleza individualista y competi-

2. Wison, E. O.: "What is sociobiology?" en Gregory, M.S., Silvers, A., y Sutch, D. (eds): *Sociobiology and Human Nature: An interdisciplinary Critic and Defense*. San Francisco: Jossey-Bass, 1978, p. 1-12. Harris, M.: *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza, 1998, p. 51-53.

3. Cortina, A.: "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" en *Isegoría* 42, 2010.

4. Cortina, A.: "Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?" en *Isegoría* 48, 2013, p. 128-129.

va⁵. La tensión entre las pulsiones egoístas inscritas en la naturaleza humana y la necesidad de establecer la convivencia política pacífica se revela como el problema nuclear al que se enfrenta la filosofía política moderna, expresado nítidamente por Hobbes. La ilustración británica, sin embargo, alentó una visión más positiva enfatizando la función de determinados sentimientos morales, especialmente la *simpatía*. Aunque ello implicaba situar el núcleo de la discusión moral en torno a las motivaciones para la acción, en los factores psicológicos⁶. Kant, por su parte, no deja de resaltar la ambigüedad inherente al ser humano, su *insociable sociabilidad*⁷.

Desde Darwin, el tratamiento desde una perspectiva evolucionista de la moralidad se aborda en buena medida anclando en la problemática sociabilidad de los ancestros del ser humano, concediendo un papel destacado a los componentes emocionales o afectivos de la conducta, como será patente en el caso de De Waal⁸.

2- Los componentes biológicos de la moralidad según de Waal

La relación entre moralidad y evolución en De Waal se plantea en torno a una disyuntiva: si nuestra constitución como seres morales nos viene impuesta externamente, o bien contamos con una predisposición natural para el comportamiento moral. Situar las bases de la moralidad en la biología obedece al propósito de contrarrestar la tendencia a considerarla como una creación artificial motivada por la necesidad de asegurar la con-

5. Aunque convivían perspectivas variadas en esta discusión: desde la confianza humanista de un Protágoras a la visión más descarnada de Trasímaco o Calicles. Cfr. García Gual, C.: “Los sofistas y Sócrates” en Camps, V. (ed.): *Historia de la ética I. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 35-79.

6. Saoner, A.: “Hume y la ilustración británica” en Camps, V. (ed.): *Historia de la ética I. La ética moderna*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 283-314.

7. Cfr. Kant, I.: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la Historia*. Madrid: FCE, 1992, p. 46-48.

8. Las investigaciones que desde las neurociencias pretenden dilucidar las raíces del comportamiento y el juicio moral coinciden a la hora de conceder una función directriz a los núcleos emocionales del cerebro. Cf. Cortina, A.: “Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?”, 2010, p. 136-137.

vivencia entre seres intrínsecamente amorales -lo que denomina “teoría de la capa”-⁹.

Sostiene que la capacidad moral no emerge de manera abrupta en la evolución, sino como fruto de un proceso gradual e integrado, alcanzando su plenitud en los humanos, pero manifestando ya algunos elementos característicos en ciertas especies sociales, compartiendo un trasfondo evolutivo hacia la moralidad. Denuncia la prevalencia de una consideración *descendente* de la moral -que derivaría los juicios y prescripciones morales de unos principios abstractos y absolutos-, impidiendo aceptar la idea de que los cimientos de la moralidad sean más antiguos que la humanidad. En ese sentido, postula que la moral emerge de las interacciones sociales cotidianas, predominando los componentes emotivos y que, a partir de esa base, sería posible ascender en complejidad, generalidad y abstracción, proponiendo así un modelo alternativo de *moralidad ascendente*¹⁰.

En sus investigaciones con primates encuentra indicios comportamentales vinculados con el ámbito de la moralidad, como la ayuda, la cooperación, el consuelo, o la reconciliación. Aunque no se trate estrictamente de “seres morales”, sí revelarían la influencia de los pre-requisitos o componentes de la moralidad -*building blocks*- proporcionados por la evolución, poniendo en juego ciertas herramientas sociales que facilitan la vida en común: se trata de rasgos relacionados con la simpatía, la reciprocidad, la internalización de normas sociales, y la resolución de conflictos¹¹. Destacarían los indicios comportamentales de una *preocupación comunitaria* que se revelan en conductas como la mediación¹². Podría entenderse así que la moralidad se encuentra, de alguna manera, prefigurada en las especies más cercanas evolutivamente. Si bien, advierte De Waal que no se trata de que la naturaleza prescriba unas normas o valores, sino que proporciona una estructura psicológica y un conjunto de habilidades adecuados para la vida en grupo¹³.

Aunque prevaleció en el pasado una imagen de un mundo natural en el que reina irremediamente la competencia, De Waal propone retor-

9. De Waal, F.: *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 31.

10. *Ibidem*, p. 207-216; así como *El bonobo y los diez mandamientos*. Barcelona: Tusquets, 2014, p.31-34 y p. 236 ss.

11. De Waal, F.: “Primates. A Natural Heritage of Conflict Resolution” en *Science* 289, 2000, p. 586-590; así como Killen, M. y De Waal, F.: “The Evolution and Development of Morality” en Aureli, F. y De Waal F. (eds.), *Natural conflict resolution*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 352-372; y Flack, J. y De Waal, F.: “Any animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes”, *Journal of Consciousness Studies* 7 (1-2) 2000, p. 21-22.

12. De Waal, F.: *El bonobo*, cit. p. 31-32.

13. Evitaría así aparentemente la falacia naturalista.

nar a los postulados darwinianos originales, mostrando que en la naturaleza pueden coexistir las “fuerzas evolutivas que promueven el interés propio” junto a “tendencias altruistas y compasivas”¹⁴. Frente aquellos autores que, como Dawkins, componen una descripción de la evolución en la que todo comportamiento obedece a la postre a intereses egoístas, De Waal enfatiza la acción constructiva para la convivencia social que, como ya había percibido Darwin, desempeñan unos genuinos “instintos sociales”¹⁵. En consecuencia, la moralidad humana no debería interpretarse hobbesianamente como una imposición externa encargada de reprimir unos instintos egoístas y competitivos, sino más bien como una extensión de las tendencias sociales heredadas. De este modo, los niños pequeños exhiben de manera espontánea una predisposición a realizar conductas pacificadoras durante sus interacciones, similarmente a lo observado entre primates¹⁶.

De Waal sitúa el origen de la moralidad en el contexto de la vida en grupo en la que están inmersos los animales sociales. Pues, aun cuando la competencia por los recursos y por la jerarquía domina la vida cotidiana de los primates, su bienestar individual depende de su integración en el grupo, por lo que manifiestan actitudes comportamentales que promueven el estrechamiento de los lazos sociales. Desde esta perspectiva, por tanto, la moral cumpliría primariamente una función social. La realización de conductas de ayuda, cooperación o mediación facilitaría la cohesión grupal y la integración de sus miembros, haciendo posible la vida en común¹⁷. Por tanto, no se trataría de un fenómeno que represente una ruptura con el mundo natural, ya que hundiría sus raíces en él¹⁸.

La importancia de la vida social se revela en la fortaleza e intensidad que adquieren los vínculos entre los miembros del grupo, rebasando el nivel de la mera competitividad. La vida grupal se constituye sobre lazos de dependencia mutua y reciprocidad, y los primates tratan activamente de resolver los conflictos y amortiguar las tensiones que la recorren¹⁹. Sin embargo, para De Waal la moral no consistiría meramente en una estrategia socialmente necesaria para evitar el desgarramiento de la vida grupal, ya que la biología habría dotado a los individuos de tendencias favorables a la misma, revelando una preocupación empática por

14. De Waal, F.: *Primates*, cit. p. 38.

15. Darwin, Ch.: *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica 2009, Cap. 4. Dawkins, R.: *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 2002. Para Dawkins, el principio motor de todo rasgo o conducta, incluso las aparentemente altruistas, es la replicación de los genes.

16. Cf. Killen, M. y De Waal, F.

17. Cf. Flack, J. y De Waal, F.

18. De Waal, F.: *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2011, p. 24.

19. Killen, M. y De Waal, F.: op. cit. p. 362-362.

los otros de manera espontánea, como expresión de los *instintos sociales* darwinianos. Así, las interacciones de estos animales estarían influidas por los *sentimientos morales*, a los que considera *componentes psicológicos básicos de la moralidad*²⁰.

Los componentes de la moralidad que proporciona la evolución, según la propuesta teórica de De Waal, habrían surgido para facilitar la integración grupal, beneficiando tanto al conjunto como a sus miembros individuales. Si bien, admite en alguna ocasión que el ámbito del comportamiento pro-social es más amplio que el propiamente moral, no siendo plenamente equivalentes. La especificidad de lo moral se patentizaría así en su carácter universalizable, obligatorio e impersonal, distinguiéndose del resto de normas sociales -convencionales-, tal como se revela en los juicios morales que emiten los niños²¹.

3- El papel de la empatía en la vida moral

Cuando se trata de identificar en el pasado evolutivo de nuestra especie los orígenes o los antecedentes del comportamiento moral, el foco tiende a dirigirse hacia las emociones. Reforzados en los datos proporcionados por las técnicas de neuroimagen, actualmente proliferan los planteamientos que resaltan el peso de lo emocional frente a lo racional en la toma de decisiones, en la conducta social, o en el juicio moral²². Desde una perspectiva evolutiva, un reto importante consiste en discernir el origen y

20. De Waal, F.: *Primates*, cit. p. 208-217. Se echa en falta una definición más precisa de lo que sean esos sentimientos morales, especificando cómo se diferencian, por ejemplo, de las emociones -distinción que sería relevante a la hora de concretar las características propias del comportamiento humano y del juicio moral, frente a las conductas que exhiben otras especies-.

21. *Ibidem*, p.356-357. No obstante, De Waal rara vez ofrece una delimitación clara de lo moral respecto de la prosocialidad, sugiriendo que se trataría de una mera extensión o sofisticación propiciada por las mayores capacidades cognitivas.

22. Si bien, existen planteamientos desde la biología evolutiva, como el caso de Ayala, que recalca la importancia decisiva de la inteligencia alcanzada por los humanos para la aparición del comportamiento moral. Cf. Ayala, F.: "The difference of being human: Morality", *PNAS* 107, 2010, pp. 9015-9022. Por otro lado, habría que exigir mayor prudencia a la hora de interpretar los datos que se obtienen mediante neuroimagen. Cf. Cortina, A.: "Ética del discurso...", p. 134-135.

funcionamiento de aquellos mecanismos que facilitan la conexión con los otros, particularmente la empatía.

Su estudio se ha abordado principalmente en el campo de la psicología del desarrollo, siendo relevante en el contexto de la maduración social y moral de los individuos. El descubrimiento de las *neuronas espejo* permitiría establecer de manera más precisa sus bases neurológicas. Estas neuronas se activan tanto al ejecutar una determinada acción motora como al observar la misma acción realizada por otro agente, pero también ante la contemplación de estados emocionales ajenos.

Por su parte, los trabajos sobre el comportamiento social de los animales redirigen la cuestión al terreno de la evolución, enfatizando su valor para la supervivencia²³. En el caso de los humanos, parece fundamental comprender qué sienten los demás, por lo que la empatía formaría parte del complejo de la cognición social²⁴. De manera general, se asocia con el altruismo y las conductas pro-sociales.

Las diversas perspectivas desde las que se aborda su estudio no convergen en una definición unívoca de empatía. En un nivel muy elemental de descripción fenomenológica, podría considerarse como un sentido de similitud entre los sentimientos experimentados por un sujeto y los manifestados por otros. Pero entre los diversos investigadores no existe un consenso, por ejemplo, a la hora de diferenciar *empatía* y *simpatía* -la terminología específica depende de cada autor-, ni a la hora de entender si se trata de un fenómeno esencialmente emotivo y automático o si está mediado por procesos cognitivos -requiriendo incluso dejar de lado los elementos emocionales que puedan oscurecer la comprensión precisa del otro-. En ese sentido, se antoja fundamental la capacidad para distinguir el yo del otro²⁵. Situar el acento en la dimensión emocional o en la cognitiva

23. La organización del grupo con vistas a su supervivencia requiere una comunicación efectiva entre sus miembros, siendo especialmente importante la señalización empática de los estados emocionales entre los diversos individuos. Cf. Plutchik, R.: "Bases evolucionistas de la empatía", en Eisenberg, N. y Strayer, J. (eds.): *La empatía y su desarrollo*. Bilbao: Desclée de Brouer, 1992, p. 49-57.

24. Moya-Albiol, L. Herrero, N. y Bernal, M^oC.: "Bases neuronales de la empatía" en *Revisita Neurología* 50, n^o2, 2010, p. 89-91; así como López, M. B.; Filippetti, V. A. y Richaud, M. C.: "Empatía: desde la percepción automática hasta los procesos controlados" en *Avances en Psicología Latinoamericana* 32, n^o 1, 2014, p. 46-47.

25. Decety, J. y Lamm, C.: "Human Empathy Through the Lens of Social Neuroscience" en *The Scientific World Journal* 6, 2006, p. 1146. Para Eisenberg, por ejemplo, la *empatía* designaría una reacción emocional inducida vicariamente por la percepción del estado ajeno; mientras la *simpatía* se produciría a partir de una aprehensión de la condición del otro que, no obstante, no tendría porque generar un estado emocional coincidente, aunque sí un sentimiento de preocupación. Cf. Eisenberg, N.: "Emotion, Regulation and Moral Development" en *Annual review of psychology* 51, 2000, p. 671-672.

indica una consideración de la empatía desde la continuidad con el mundo animal, o bien como fenómeno característicamente humano.

En general, desde la psicología social y del desarrollo se suele otorgar un significado más emocional a la empatía, tratándose de un sentimiento vicario producido por la percepción del padecimiento ajeno, y que estaría orientado hacia el otro. La magnitud de esa emoción empática varía entre los individuos, dependiendo de la experiencia previa, el grado de proximidad o relación con el otro, así como de factores disposicionales. Los autores que otorgan un sentido más cognitivo a la empatía la identifican con la comprensión precisa y desapasionada de la situación del otro que permite la toma de perspectiva²⁶. En cualquier caso, gracias a la intervención del aprendizaje, la experiencia y la conciencia activa, la empatía adquiere mayor complejidad, si bien, advierte De Waal, la mera adopción imaginativa de una perspectiva ajena que no vaya acompañada de una vinculación emocional difícilmente podría funcionar²⁷. En definitiva, la capacidad para empatizar se revela fundamental para el desarrollo social y moral de los individuos.

El análisis de la empatía ocupa un lugar central en la comprensión de la moralidad que proporciona De Waal, tratándose de un mecanismo fundamental para sintonizar con otros congéneres. Junto a S. Preston propone un enfoque que se asienta en los mecanismos automáticos que explicarían el funcionamiento de la conducta motora y la imitación conforme a un modelo de percepción-acción (*PAM*). Se sustenta en la idea de que la percepción y la acción comparten en el cerebro un mismo código de representación, considerando pertinente su aplicación a la comunicación de los estados emocionales y, por tanto, a la empatía²⁸. Se entiende así que un sujeto puede acceder al estado emocional de otro a través de sus propias representaciones vinculándose de forma rápida y automática, llegando de este modo a “ponerse en la piel del otro”²⁹.

Se trata, por tanto, de localizar la base primera de la empatía en la percepción directa frente a aquellos modelos teóricos que hacen hincapié en los procesos cognitivos o voluntarios, como la proyección o la imagina-

26. Batson, D., Fultz, J., y Schoenrade, P.: “Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences” en *Journal of Personality* 55, nº1, 1987, p. 20-21. Preston, S., y De Waal, F.: “Empathy: Its ultimate and proximate bases” en *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, p. 2-3; así como López et. Al: op. cit., p. 38-39; y Moya-Albiol et al.: op. cit., p. 89-90.

27. De Waal, F.: “Putting the Altruism into Altruism: The Evolution of Empathy” en *Annual Review of Psychology* 59, 2008, p. 285.

28. Preston, S. y De Waal, F.: “Empathy...”, p. 9-10. Moya-Albiol et al.: op. cit. p. 89.

29. De Waal: *Primates*, p. 64; así como “Putting the Altruism...”: cit., p. 287; y *La edad*: cit., p. 110.

ción, limitando la aplicación del concepto a la toma de perspectiva. Pues, entiende De Waal que estos planteamientos se equivocan al omitir el carácter automático primordial que revelan esas respuestas, obviando el hilo conductor que liga las diferentes manifestaciones³⁰.

El modelo de empatía propuesto por Preston y De Waal se estructura en distintos niveles ascendentes *-bottom-up-* encontrando en su núcleo una percepción emocional directa, sobre la que pueden ir agregándose procesos que requieren mayor complejidad cognitiva y una distinción más clara entre el sujeto y el objeto³¹.

La forma elemental, y evolutivamente más primitiva, es el *contagio emocional*, que se produce cuando un sujeto es afectado por la excitación que manifiesta el comportamiento de otro congénere, exhibiendo a su vez un estado emocional concordante como resultado directo de la percepción³². Aunque en este nivel se trata más bien de una reacción auto-focalizada en la que no se distingue el afecto propio del percibido. Por ello, no es fácil hablar aún plenamente de empatía, aunque se trata de un sustrato primitivo de la misma. No es, sin embargo, un proceso meramente pasivo, ya que puede inducir a realizar conductas orientadas a mitigar el dolor ajeno, aun cuando la motivación subyacente sea aliviar el propio malestar³³.

Pero según el funcionamiento del mecanismo adquiere mayor complejidad, la motivación subyacente exige una mayor precisión, diferenciando la angustia personal *-personal distress-*, que incita a buscar el alivio del propio malestar inducido, de la compasión o simpatía *-sympathy-*, que propicia una respuesta guiada por una motivación altruista, orientada al otro. La primera no supera el nivel del contagio emocional, mientras en el segundo caso se requiere ya cierta operación cognitiva apoyada en una distinción entre el sujeto y el otro, constatándose un cambio cualitativo en la manifestación de la empatía que abre la puerta a un nivel más elevado. Las respuestas empáticas o altruistas revelarían así una “autonomía motivacional” respecto al contexto evolutivo en que surgieron originariamente³⁴.

Para algunos psicólogos sólo cabe hablar de empatía cuando tiene lugar la adopción de la perspectiva ajena, que implica una comprensión del

30. *Ibídem*, p. 1 y p. 25.

31. Preston, S. y De Waal, F.: “Empathy...”.

32. *Ibídem*, p. 4; así como De Waal, F.: *Primates*, cit. p. 51.

33. Preston, S. y De Waal, F.: “The communication of emotions and the possibility of empathy in animals” en Post, G. et al. (eds.), *Altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue*. Oxford U. P.: New York, 2002; De Waal, F.: *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2007, p. 183-184; y “Putting the Altruism...” cit., p. 283.

34. De Waal, F.: *Primates*, cit. p. 52-52; así como “Putting the Altruism...”: cit., p. 281-283; y Preston, S., y De Waal, F.: “Altruism” en Decety, J., y Cacioppo, J.T., *The Oxford Handbook of*

otro. Supone, por tanto, la capacidad para diferenciar y evaluar las necesidades y las circunstancias específicas que definen la situación en que se halla, delimitando cuál es el problema que demanda una respuesta específica³⁵. Preston y De Waal admiten que se define más nítidamente el ámbito de la empatía cuando intervienen capacidades cognitivas avanzadas, que permiten al sujeto distinguirse del otro y situarse imaginativamente en su posición, hablando según el contexto de *empatía emocional*, *preocupación simpática*, *empatía cognitiva*, o bien de *toma de perspectiva* o *atribución* para designar la forma más avanzada³⁶.

Por ello, suele pensarse que se trata de una facultad exclusivamente humana, siendo problemático reconocer esta posibilidad en otros animales. Pero De Waal sostiene que especies emparentadas con la nuestra, especialmente chimpancés y bonobos –aunque también elefantes o delfines-, son capaces de realizar acciones complejas que ofrecen una respuesta concreta y adecuada a la situación que aflige a otro congénere, evaluando sus emociones y necesidades, manifestando una notable capacidad de comprensión³⁷.

La conducta de *consuelo*, de manera significativa, indica la presencia de un salto respecto a otras especies –“consolation gap”-³⁸. Se trata de un tipo de comportamiento que tiene lugar en el contexto de las disputas que se producen en el grupo, siendo llevado a cabo por un individuo que no está directamente implicado y que no muestra un nivel de excitación

Social Neuroscience. Oxford U. P., 2011, p. 569. Por su parte, Decety y Lamm consideran que la experiencia puede resolverse en forma de *simpatía* cuando la preocupación por el otro se basa en la aprehensión de su estado emocional o condición, o bien en *personal distress* cuando se produce una respuesta aversiva auto-focalizada. Por ello, la coincidencia en el estado emocional no necesariamente conduce a realizar una conducta prosocial que revele preocupación empática por el otro. Cf. Decety, J. y Lamm, C., p. 1147 y p. 1152.

35. De Waal, F.: *El bonobo* cit. p. 160-162.

36. Preston, S. y De Waal, F.: “The communication of emotions...”; así como “Altruism”, p. 568.

37. De Waal, F.: “Putting the Altruism...”: cit., p. 285-290.

38. De hecho, el comportamiento de consuelo ofrece el único registro sistemático que indica una diferencia sustancial entre los antropoides y otros monos a la hora de responder al malestar ajeno, siendo consistente con las pruebas que reflejan un mayor nivel cognitivo y una tendencia a considerar la perspectiva ajena. Los primeros se distinguirían por la localización en su cerebro de células fusiformes especiales, por la capacidad de auto-reconocimiento en el espejo, y por realizar la conducta de consuelo, revelando -aun cuando no está precisada la relación entre esos tres aspectos- una clara demarcación a nivel mental. Cf. Preston y De Waal: “The communication of emotions...”.

similar a los contendientes, pero no obstante es capaz de aproximarse al perdedor en la pelea para confortarle³⁹.

Si bien la constatación empírica de la conducta de consuelo resulta insuficiente por sí misma para demostrar la existencia de una empatía cognitiva en los primates, éstos llevarían a cabo otros comportamientos de ayuda que revelarían preocupación por el otro, requiriendo una comprensión elemental de la situación. Aunque para algunos autores estas manifestaciones no difieren sustancialmente de las formas más elementales de la empatía, siendo el fruto de condicionamiento o facilitación social, Preston y de Waal señalan que el incremento del córtex prefrontal, junto a un proceso de desarrollo y aprendizaje más prolongado, permitiría una mayor flexibilidad y control sobre la conducta, posibilitando la apertura cognitiva de la empatía⁴⁰. Algunos autores consideran que esas habilidades cognitivas permiten más bien introducir una perspectiva calculadora que impulsaría conductas aparentemente altruistas como el acicalamiento, previendo futuras contraprestaciones. No obstante, De Waal insiste en que acciones que suponen mayor riesgo o en las que es complicado anticipar un beneficio posterior, sólo son explicables desde una intensa vinculación emocional⁴¹.

En todo caso, parece claro que para alcanzar un grado elevado de empatía es indispensable cierta capacidad para distinguir el yo del otro, implicando un grado de autoconciencia, un sentido del yo, que permita abordar la situación ajena como algo distinto de uno mismo⁴². Si bien, cuando se trata de atribuir una *teoría de la mente* a otros animales, es decir, la capacidad para reconocer estados mentales de otros, la cuestión se vuelve más controvertida. La *prueba del espejo* se considera el examen típico para demostrar que se posee un sentido del yo, tratándose de que el sujeto se reconozca a sí mismo en la imagen reflejada. Significativamente los animales que la superan son los que se muestran capaces de efectuar una ayuda orientada *-targeted helping-*⁴³. Ésta consiste en “un comportamiento altruista ajustado a las necesidades específicas del otro, aún en situaciones novedosas”⁴⁴. El sujeto no reacciona automáticamente ante las

39. Por ello sería inadecuado interpretar que el agente busca aliviar su propio malestar. Cf. Preston, S. y De Waal, F.: “Empathy...” cit., p. 18-19.

40. Ídem

41. De Waal, F.: “Putting the Altruism...” cit., p. 289.

42. En el desarrollo humano parece que la adquisición de un sentido de la propia identidad iría de la mano con la manifestación de aptitudes sociales complejas. Cf. De Waal, F.: *La edad* cit. p. 161-163.

43. Ibídem, p. 160-164; así como De Waal, F.: *Primates* cit., p. 53-62; *El mono* cit. p. 185.

44. De Waal, F.: *Primates* cit., p. 58.

señales que emite otro, sino que trata de entender la causa buscando pistas en su comportamiento, para así poder llevar a cabo una respuesta adecuada. Se requiere, por tanto, un importante grado de flexibilidad mental y una consideración empática hacia la situación ajena, revelándose más nítidamente un interés por los otros. De Waal sostiene así, según la *hipótesis de la coemergencia*, que tanto la capacidad para la empatía avanzada como el sentido de una identidad propia han de surgir conjuntamente, tanto en el proceso ontogenético como filogenéticamente. Consecuentemente, “las especies con capacidad de reconocimiento del propio reflejo deberían caracterizarse por una empatía avanzada, con adopción de la perspectiva ajena y asistencia orientada”⁴⁵.

El carácter automático y emocional que revela el mecanismo primitivo se va mitigando y flexibilizando conforme intervienen capacidades más avanzadas, de manera que la empatía va convirtiéndose progresivamente en un fenómeno más rico, siendo preciso tener en cuenta un número creciente de factores según se asciende en complejidad. El modelo “PAM” predice que, de entrada, cuando mayor sea la similitud o familiaridad entre el sujeto y el objeto, más precisa la concordancia entre sus representaciones y estados emocionales, generando un patrón de actividad más amplio. Las representaciones que genera el sistema nervioso son afectadas por la acción de la experiencia, que es sensible a la influencia de factores como la familiaridad, proximidad social, la semejanza o la saliencia⁴⁶. La identificación favorece notablemente el trabajo de la empatía, siendo más fácil cuando se trata de alguien cercano o similar⁴⁷. Pero la adición de habilidades emocionales y cognitivas, fruto del crecimiento cerebral y de una ontogenia extendida, permite enriquecer las experiencias, pudiendo empatizar con individuos distantes sin requerir la presencia inmediata del estímulo⁴⁸. La aparición de la consciencia permite regular el proceso de identificación actuando de manera selectiva, intensificando o inhibiendo la influencia de la empatía⁴⁹.

Por ello cuando se habla de empatía referida ya a seres humanos se apunta a unos patrones de conducta más amplios y estables -mientras

45. De Waal, F.: *La edad* cit., p. 165.

46. López et. al: op. cit., p. 49.

47. De Waal, F.: “The communication of emotions..” cit., p. 291.

48. En particular, el incremento de las funciones pre-frontales, como la extensión de la memoria operativa y a largo plazo o un mayor control inhibitorio, permite, en tanto se produce una mayor distinción entre el yo y el otro, disminuir el malestar resultante del contagio o de la imaginación de la situación, y determinar el mejor curso de acción para ayudar. Cf. Preston y De Waal: “The communication of emotions...”, p. 3 y 22.

49. De Waal, F.: *La edad* cit., p. 111-113. Decety y Lamm subrayan que los mecanismos cognitivos que funcionan *top-down* -aportando mayor control voluntario- permiten moderar

que con los primates se trata de casos esporádicos-, donde intervienen las reglas y valores sociales así como la libertad y la conciencia individuales, y cuyo alcance es mucho más amplio que el del propio grupo, dirigiéndose idealmente hasta un horizonte universal. No obstante, recuerda de Waal que disponer de las avanzadas habilidades cognitivas que distinguen a los humanos no basta para impulsar la empatía. La adopción plena de la perspectiva empática requiere de la “combinación de activación emocional, la cual hace que nos preocupemos, y aproximación cognitiva, lo cual nos permite evaluar la situación”⁵⁰. Si no tiene lugar la vinculación afectiva con el otro, no brotará una respuesta empática.

4- Consideraciones desde una perspectiva crítica

El intento de explicar el origen de la moralidad desde una perspectiva evolutiva plantea una serie de problemas a la ética, como forma de saber normativo, algunos generales y otros más específicos del planteamiento de De Waal: qué definición de lo moral sustenta sus argumentaciones; en qué medida la adhesión a una versión sentimentalista limita el valor de sus conclusiones; y hasta qué punto la moral puede ser considerada desde los parámetros y con los conceptos propios de la ciencia empírica.

La consideración de la moral como continuidad desde la sociabilidad animal se revela altamente problemática. Conduce fácilmente a una visión reduccionista de la moralidad, tratándose así de un mero mecanismo de resolución de conflictos que refuerza la sociabilidad, compensando la vertiente “egoísta” o competitiva del comportamiento. Pues, desde ese punto de vista, la moral cumpliría esencialmente una función social, tratándose de hacer posible la vida en común, facilitando la cohesión grupal y la integración de sus miembros. Así, las acciones calificables como morales, básicamente, serían las altruistas, mientras las que obedezcan al autointerés, serían por oposición, consideradas inmorales⁵¹.

De este modo, De Waal no haría sino adherirse a una visión convencionalista o funcionalista sobre la moral bastante extendida en la biología o la etología, siguiendo la línea de autores como Alexander, quien

o promover las emociones, pudiendo empatizar con quien no pertenece al grupo o bien distanciarse de la situación para adoptar una perspectiva neutral. Cf. p. 1156-1159.

50. De Waal, F.: *La edad* cit., p. 136.

51. La reducción de la moralidad al interés social por contener el egoísmo es habitual tanto en las ciencias naturales como en las sociales. Cf. Cortina, A.: “La conciencia moral: de Darwin a Kant” en *Pensamiento* 72, n° 273, 2016, p. 774-776.

defendía que los *sistemas morales* rigen lo que está permitido o no en una sociedad siempre amenazada por los conflictos internos, o de Boehm, quien reconocía en los mecanismos de resolución de conflictos de los primates una proto-forma de la moralidad⁵². Tomasello y Vaish, a su vez, incidirían en la idea de que la función de la moral sería fomentar las interacciones cooperativas limitando el autointerés individual⁵³. En estos planteamientos se atribuye primordialmente una función adaptativa a la moral, que respondería a la complejidad y requerimientos específicos de las especies sociales. En ese sentido, el propio De Waal enfatiza que desde una perspectiva evolucionista, el fomento de la cohesión y la cooperación social representa una estrategia ventajosa tanto para el conjunto como para los individuos que lo componen⁵⁴.

Esta comprensión de lo moral revela, a mi juicio, unas deficiencias y equívocos que conviene aclarar. De entrada, es importante distinguir entre la ética -o filosofía moral- como tipo particular de saber, el fenómeno de la moralidad como objeto general de estudio, y la moral como ideal social específico o forma de vida establecida en una comunidad. Por ello, conviene señalar que no es lo mismo la ética en tanto saber con pretensión normativa que el estudio descriptivo de las manifestaciones del fenómeno de la moralidad⁵⁵. El encuentro entre la ética y las distintas ciencias tiende a verse oscurecido por las confusiones que se generen entre las distintas dimensiones⁵⁶. Como resultado, puede recurrirse a definiciones que no llegan a sobrepasar el nivel de un mero convencionalismo, obviando que la justicia o la vida buena son cuestiones que trascienden la mera necesidad de mantener cohesionado el cuerpo social. En ese sentido, tales definiciones no aciertan a distinguir lo vigente de lo válido, lo existente de lo que debería ser, sin poder ofrecer criterios para valorar críticamente aquello que está socialmente establecido

52. Cf. Alexander, R.: "A biological interpretation of moral systems", *Zygon* 20 (1), 1985, p. 3-20; Boehm, C.: "The evolutionary development of morality as an effect of dominance behavior and conflict interference", *Journal of Social and Biological Structures* 5, n°4, p. 413-421.

53. Tomasello, M. Y Vaish, R.: "Origins of Human Cooperation and Morality", *Annual Review of Psychology* 64, 2013, p. 231-233.

54. Flack, J. y De Waal, F.: op. cit., p. 22.

55. Aranguren denunció los enfoques restrictivos que desde distintas ciencias -no sólo naturales, también la sociología o la psicología- impiden apreciar el valor y las posibilidades de la autonomía moral del ser humano, así como de la ética en tanto que disciplina filosófica. Cf. Aranguren, J. L.: *Ética*. Barcelona: Altaya, 1998.

56. Como señala Cortina acertadamente, la ética no debe confundirse con el conjunto de normas y valoraciones que se generan desde el mundo social, así como tampoco con el tratamiento que de ellas hagan las ciencias. Cf. Cortina, A.: *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 29.

o que es comúnmente aceptado, propósito que se revela precisamente como razón de ser principal de la reflexión ética.

De Waal rechaza la reducción de la moral a un mero constructo social, concibiéndola más bien como resultado de una propensión inherente, inscrita genéticamente y que iría realizándose a través de la participación en las distintas interacciones sociales desde el inicio de la vida. Así, pretende rebatir la idea de que la moralidad fuera simplemente un conjunto de restricciones sociales impuestas para contener los impulsos egoístas de los individuos -que identifica con la *teoría de la capa-*, incorporando aquellas tendencias pro-sociales que llevan a preocuparse por los otros⁵⁷. En ese sentido, habría que reconocer que ofrece una imagen de la naturaleza humana más amplia y constructiva de la que se impuso ideológicamente durante largo tiempo no sólo en biología, sino en el pensamiento político y económico, proyectándose en la figura del *homo economicus*⁵⁸. Pero ese planteamiento presenta unas dificultades añadidas.

De Waal entiende que las emociones constituyen el núcleo de la moralidad, por lo que recurriendo a las ideas de filósofos como Hume o Adam Smith, y a interpretaciones más recientes, como las de Haidt o Green -sustentadas en datos ofrecidos por técnicas de neuroimagen-, pretende superar lo que considera un pernicioso predominio de la razón en la explicación de la moral⁵⁹. Sin embargo, la manera de presentar y emplear esa oposición entre emociones y razón debilita notoriamente su argumentación. En primer lugar, porque desatiende la constitución específica de la racionalidad en relación a la moral, restringiéndola a actuar como una mera razón calculadora, sin llegar a contemplar la posibilidad, la función y sentido de una razón práctica⁶⁰. En segundo lugar, supone la identificación de lo moral con una forma de psicologismo, de manera que de lo que se trataría es de sacar a relucir las motivaciones que impulsan a la acción, para demostrar nuestra moralidad inherente en la influencia activa de disposiciones positivas hacia los otros. Pero, no acierta a distinguir los mo-

57. Flack, J. y De Waal, F.: op. cit., p. 19-20.

58. Véase De Waal, F.: *La edad* cit., p. 209.

59. De Waal, F.: *Primates*, cit. p. 30 y p. 84; *El mono*, cit., p. 140. Haidt y Green pretenden demostrar que los juicios morales obedecen en un primer momento a respuestas emocionales intuitivas, mientras la razón buscaría justificaciones de manera retrospectiva. Cf. Haidt, J.: "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological review* 108, nº4, 2001.

60. En ese sentido, considero pertinente la crítica realizada por Kosgard. Cf. *Primates*, cit., p. 132 ss.

tivos subjetivos de las razones para actuar de una determinada manera, que es justamente donde halla su lugar propio la reflexión moral.

La tesis de la continuidad que defiende De Waal se apoya en la centralidad otorgada a las emociones en la vida moral. Sin embargo, hay que advertir que Darwin subrayaba la especificidad de la especie humana al disponer de un *sentido moral* ajeno a otras especies, propiciado por sus facultades intelectuales elevadas, capacitándole para efectuar juicios morales⁶¹. Y en un sentido no muy distante, tampoco Adam Smith se conformaba con una descripción sentimentalista de la moral. La introducción de la perspectiva del *espectador imparcial* permitía trascender el dominio irregular y oscilante de la simpatía, aplicando la necesaria objetividad para juzgar tanto las acciones y situaciones ajenas como incluso, reflexivamente, las propias⁶². Como advierte Cortina, la simpatía funciona como un sentimiento limitado y parcial, condicionado por la proximidad o familiaridad, no pudiendo establecer por sí solo vínculos de reciprocidad o justicia. Por ello, su papel en la vida moral se revela ambiguo⁶³. Y aunque es preciso incorporar la participación de emociones y sentimientos en una equilibrada y completa comprensión de la moral⁶⁴, habría que evitar identificar acríticamente su función en la moralidad humana con la que puedan desempeñar en la psicología animal⁶⁵. La empatía, particularmente, ofrece un destacado campo de indagación donde ahondar en el conocimiento moral.

Es preciso en todo caso no quedar atrapado en una caracterización imprecisa del fenómeno moral, que desdibuje su especificidad mediante la insistencia en la influencia decisiva de ciertas propensiones que nos aproximarían significativamente a nuestros parientes evolutivos. Pues, aun cuando esa cercanía es relevante en muchos aspectos, hay que subrayar que la moralidad es una dimensión específicamente humana que no

61. Aunque apreciaba el importante papel que desempeñan las emociones en los mismos, entendiendo que que el sentido moral se apoya sobre los instintos sociales. Cf. Darwin, Ch.: op. cit., p. 125-164.

62. Cf. Smith, Adam: *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 2013; así como Saoner: op. cit. p. 288; y Luisán, E.: “Sentimiento moral” en Cortina, A. (dir.), *10 palabras clave en ética*. Estella: Verbo divino, 1994, p. 382-383.

63. Cortina, A.: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007, p. 84-85.

64. Por ejemplo, Habermas admite que los sentimientos son necesarios para que podamos percibir algo como moral. Cf. Habermas, J.: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991, p. 205.

65. Kitcher critica que De Waal se sirva de lo que denomina el “señuelo de Hume-Smith”, es decir, el intento de justificar la presencia de un núcleo moral en el comportamiento animal recurriendo a una lectura no del todo fiel a los filósofos británicos que reivindicaban la importancia de los sentimientos, como la simpatía, para la vida moral. Cf. De Waal, F.: *Primates*, p. 160 ss.

es reducible a sus componentes biológicos, psicológicos o sociales⁶⁶. De este modo, Korsgaard replica acertadamente que lo que nos define moralmente no es el altruismo o los sentimientos bondadosos, sino la autonomía, la capacidad para actuar normativamente, representando una diferencia cualitativa respecto al mundo animal⁶⁷. Pues, sólo los seres humanos pueden actuar guiados por una conciencia moral, o relacionarse críticamente con su entorno social e institucional, y en consecuencia, pueden a diferencia de otros seres, responsabilizarse de sus decisiones.

Las argumentaciones que ofrece De Waal manifiestan una lectura bastante deficiente de la historia y conceptos fundamentales de la ética. En ese sentido, la reivindicación de una moralidad descendente persiste significativamente en la comprensión errónea sobre la función de la razón que, a mi juicio, vicia desde el origen su propuesta⁶⁸. Afirmar que ciertas conductas animales revelan ya algún componente fundamental de la moralidad resulta, por ello, altamente controvertido. Aunque se reconozca la presencia de disposiciones sociales y de emociones positivas hacia los otros, parece insuficiente para anticipar el paso a la moralidad. A mi entender, por tanto, más que de pre-moral o proto-moralidad, como sugerirían los planteamientos de De Waal, sería adecuado hablar más modestamente de conductas pro-sociales, sin que ello impida reconocer la vinculación de lo moral con el carácter intrínsecamente social de la vida humana.

En conclusión, son apreciables las aportaciones de De Waal para esclarecer las bases del comportamiento, incidiendo en nuestro parentesco filogenético con otras especies, destacando la influencia de las disposiciones sociales. No obstante, su comprensión de la moral resulta poco afinada, por lo que la búsqueda de sus supuestos orígenes evolutivos carece de una orientación adecuada.

Bibliografía

Alexander, R.: "A biological interpretation of moral systems" en *Zygon* 20, nº 1, 1985, p. 3-20.

Aranguren, J. L.: *Ética*. Barcelona: Altaya, 1998.

66. Cortina, A. y Martínez, E.: *Ética*. Madrid: Akal, 1996, p. 9 ss.

67. Cf. De Waal, F.: *Primates*, p. 151. Crítica compartida por Kitcher: *Ibidem*, p. 174.

68. *Supra*, p. 4. Estas deficiencias son también atribuibles a otros autores que desde las neurociencias o la biología evolucionista se acercan al estudio de la moral: significativamente, la afirmación de que el conocimiento sobre los orígenes naturales de la moral permitirá superar el supuesto absolutismo de los principios abstractos. Cortina, A.: "La conciencia moral...", p. 775.

Ayala, F.: "The difference of being human: Morality" en *PNAS* 107,sup. 2, 2010, p. 9015-9022.

Batson, D., Fultz, J., y Schoenrade, P.: "Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences" en *Journal of Personality* 55, nº 1, 1987, p. 19-39.

Boehm, C.: "The evolutionary development of morality as an effect of dominance behavior and conflict interference" en *Journal of Social and Biological Structures* 5, nº 4, p. 413-421.

Cortina, A.: *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990

Cortina, A. y Martínez, E.: *Ética*. Madrid: Akal, 1996

Cortina, A.: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, 2007.

Cortina, A.: "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" en *Isegoría* 42, 2010, p. 129-148.

Cortina, A.: "Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?" en *Isegoría* 48, 2013,

Cortina, A.: "La conciencia moral: de Darwin a Kant" en *Pensamiento* 72, nº 273, 2016, p. 771-788.

Darwin, Ch.: *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica 2009.

Dawkins, R.: *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 2002.

De Waal, F.: "Primates. A Natural Heritage of Conflict Resolution" en *Science* 289, 2000, p.

De Waal, F.: *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2007.

De Waal, F.: *Primates y filósofos*. Barcelona : Paidós, 2007.

De Waal, F.: "Putting the Altruism into Altruism: The Evolution of Empathy" en *Annual Review of Psychology* 59, 2008, p. 279-300.

De Waal, F.: *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2011.

De Waal, F.: *El bonobo y los diez mandamientos*. Barcelona: Tusquets, 2014.

Decety, J. y Lamm, C.: "Human Empathy Through the Lens of Social Neuroscience" en *The Scientific World Journal* 6, 2006, p.1146-1163.

Eisenberg, Nancy: 2000, "Emotion, Regulation and Moral Development", en *Annual review of psychology* 51, 2000, p. 665-697.

Flack, J. y De Waal, F.: "Any animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes", *Journal of Consciousness Studies* 7, nº1-2, 2000, p. 1-29.

García Gual, C.: "Los sofistas y Sócrates" en Camps, V. (ed.): *Historia de la ética I. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 35-79.

Habermas, J.: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991.

Haidt, J.: "The emotional dog and its rational tail: a social intuitio-

nist approach to moral judgment”, *Psychological review* 108, n 4, 2001, p. 814-834.

Harris, M.: *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza, 1998.

Kant, I.: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la Historia*. Madrid: FCE, 1992, p. 39-65.

Killen, M. y De Waal, F.: “The Evolution and Development of Morality” en Aureli, F. y De Waal F. (eds.), *Natural conflict resolution*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 352-372

López, M. B.;Filippetti, V. A. y Richaud, M. C: 2014, “Empatía: desde la percepción automática hasta los procesos controlados” en *Avances en Psicología Latinoamericana* 32, n° 1, p. 37-51.

Luisán, E.: “Sentimiento moral” en Cortina, A. (dir.), *10 palabras clave en ética*. Estella: Verbo divino, 1994, p. 377-410.

Moya-Albiol, L. Herrero, N. y Bernal, M^aC.: “Bases neuronales de la empatía” en *Revista Neurología* 50, n° 2, 2010, p. 89-100.

Plutchik, R.: “Bases evolucionistas de la empatía”, en Eisenberg, N. y Strayer, J. (eds.): *La empatía y su desarrollo*. Bilbao: Desclée de Brower, 1992, p. 49-57.

Preston, S., y De Waal, F.: “Empathy: Its ultimate and proximate bases” en *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, p. 1-72.

Preston, S. y De Waal, F.: “The communication of emotions and the possibility of empathy in animals” en Post, G. et al. (eds.), *Altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue*. Oxford U. P.: New York, 2002.

Preston, S., y De Waal, F.: “Altruism” en Decety, J., y Cacioppo, J.T., *The Oxford Handbook of Social Neuroscience*. Oxford U. P., 2011, p. 565-585.

Saoner, A.: “Hume y la ilustración británica” en Camps, V. (ed.): *Historia de la ética I. La ética moderna*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 283-314.

Smith, Adam: *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 2013.

Tomasello, M. Y Vaish, R.: “Origins of Human Cooperation and Morality”, *Annual Review of Psychology* 64, 2013, p. 231-255.

Wison, E. O.: “What is sociobiology?” en Gregory, M.S., Silvers, A., y Sutch, D. (eds): *Sociobiology and Human Nature: An interdisciplinary Critic and Defense*. San Francisco: Jossey-Bass, 1978, p. 1-12.

TIEMPO Y EXISTENCIA (NOTAS SOBRE EL ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE SEGÚN VATTIMO)

TIME AND EXISTENCE (NOTES ON NIETZSCHE'S ETERNAL
RECURRENCE)

Bily López González¹
UNAM-UACM

Recibido: 27/03/2017

Aceptado: 25/11/2017

Resumen: En este texto presentamos un breve panorama del concepto del eterno retorno de Nietzsche, así como algunas de sus principales dificultades interpretativas, con la finalidad de mostrar cómo, a través de la interpretación de Gianni Vattimo, se hace patente que una clave definitoria para su interpretación se encuentra en una comprensión del tiempo como categoría existencial. Esta interpretación posibilita comprender al eterno retorno como una forma de afirmación de la vida.

Palabras clave: Nietzsche; Vattimo; eterno retorno; tiempo; existencia.

Abstract: In this text, we present an overview of Nietzsche's concept of "eternal recurrence," as well as some of its main conceptual problems. In doing so, we will show that, in line with Gianni Vattimo's interpretation of Nietzsche, a view of time as an existential category is crucial to interpret Nietzsche's notion of eternal recurrence in terms of life affirmation.

Keywords: Nietzsche; Vattimo; eternal recurrence; time; existence.

1. Bily López es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y profesor de asignatura en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Asimismo, es investigador asociado en el Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina A.C., y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es coordinador del Centro de Estudios sobre la Ciudad en la UACM. Correo electrónico: (bily.lopez@uacm.edu.mx)

1. El terreno

Hablar de Nietzsche nos coloca de inmediato en el terreno de una de las ontologías hermenéuticas más prolíficas e influyentes en el siglo XX; pero nos coloca también, sin embargo, en terreno polémico, pues su obra está plagada de conceptos que, una y otra vez, han sido interpretados de maneras divergentes por los diferentes pensadores que a él se han acercado, como veremos más adelante; ejemplo de ello son conceptos como *voluntad de poder*, *superhombre*, *instinto*, el binomio *fuerza/debilidad* o, incluso, lo *dionisiaco*, que en muchas ocasiones han sido objeto de polémicas interpretaciones que han intentado colocarse como detractoras de su pensamiento; pero no sólo eso, sino que incluso al interior de las tradiciones que con mayor lucidez han hecho *exégesis* y *hermeneia* de la obra de Nietzsche, podemos encontrar conceptos de no fácil consenso. Tal es el caso del eterno retorno de lo mismo (*ewige Wiederkehr des Gleichen*).

Como bien señala Gianni Vattimo,² desde la aparición del libro de Karl Löwith sobre Nietzsche,³ el eterno retorno se posicionó como un concepto relevante para la interpretación de su obra, al menos en autores como Heidegger,⁴ Deleuze,⁵ Kaufmann⁶ y el mismo Löwith; mientras que para otros notables intérpretes de Nietzsche, como Jaspers,⁷ Foucault⁸ o Bataille,⁹ dicho concepto ha pasado casi desapercibido. De modo que, mientras que para algunos pensadores el concepto resulta fundamental para comprender el pensamiento de Nietzsche, hay quienes incluso han afirmado que el eterno retorno fue sólo una ocurrencia sin mayor sustento en su pensamiento.

El objetivo de este texto es mostrar en qué sentido la interpretación de Vattimo sobre el eterno retorno es una explicación que nos permite, por una parte, dotar de unidad a varios planteamientos nietzscheanos fundamentales y en apariencia contradictorios; y, por otra parte, nos permite también poner en relación tiempo y existencia para lograr eso que el pen-

2. Cf., Vattimo, G.: *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 31-32.

3. Löwith, K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.

4. Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 vols. Barcelona: Destino, 2000.

5. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2000.

6. Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

7. Jaspers, K.: *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

8. Foucault, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Barcelona: Pre-textos, 1997.

9. Bataille, G.: *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1979.

samiento de Nietzsche intentó por distintas vías a lo largo de su obra: la afirmación de la vida.

Para llevar a cabo lo anterior, examinaremos, en primer lugar, dos de las formas en las que aparece el eterno retorno en la obra de Nietzsche; primero, en *La ciencia jovial*,¹⁰ y luego, en *La voluntad de poder*;¹¹ al hacer esto pretendemos mostrar las dificultades más recurrentes que plantea su interpretación al interior de la obra misma del pensador alemán. En segundo lugar, y para tratar de encontrar una posible salida a esas dificultades, examinaremos, de la mano de Gianni Vattimo, la forma en la que este concepto aparece en *Así habló Zaratustra*,¹² pues es justo ahí en donde podemos encontrar algunas pautas para comprender el tiempo del eterno retorno como una categoría existencial que posibilita la afirmación de la vida. Finalmente, tejeremos algunas conclusiones alrededor de las argumentaciones presentadas

2. El retorno

Si hacemos caso a la vertiginosa autobiografía intelectual que es *Ecce homo*, podríamos decir que el pensamiento sobre el eterno retorno «asaltó» a Nietzsche por primera vez en agosto de 1881, caminando junto al lago de Silvaplana, a través de los bosques y junto a una imponente roca;¹³ sin embargo, existen elementos para afirmar que, como buen conocedor del mundo antiguo, el filósofo de Basilea estaba al tanto del retorno pensado en términos tanto pitagóricos como estoicos desde mucho antes de esta dramática escena;¹⁴ pero quizá sería hasta el momento descrito en *Ecce homo* que lo pudo concebir como una «fórmula suprema de afirmación».¹⁵

La primera forma del eterno retorno en el pensamiento de Nietzsche emerge en *La ciencia jovial*, en donde parece tener un sesgo eminentemente ético al ser enunciado en una desafiante forma del enigma: «Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces

10. Nietzsche, F.: *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*. Caracas: Monte Ávila, 1999.

11. Nietzsche, F.: *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2000.

12. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2000.

13. Cf., Nietzsche, F.: *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2000, p. 103.

14. Cf., Nietzsche, F.: *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003; así como Nietzsche, F.: *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2001.

15. Nietzsche, F.: *Ecce homo*, p. 103.

más [...]».¹⁶ He ahí la pregunta, la afrenta. Ante tal posibilidad, Nietzsche propone dos extremos de respuesta: por una parte, vuelve a preguntar con malicia «¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla?»¹⁷ –primer extremo; y, por otra parte, enuncia: «O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: “¡Eres un dios y nunca escuché nada más divino!”»¹⁸ –segundo extremo. Cualquiera que sea la respuesta, desde el punto de vista de *La gaya ciencia*, ella –la respuesta– «recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad».¹⁹ Es decir, que –tal y como se enuncia en el §341 de este libro– la mera concepción de la posibilidad de la repetición infinita de «esta» vida tendría la posibilidad de lograr una transformación inmediata en la existencia: o bien la afirmamos, o bien la negamos... para poder cambiarla y afirmarla. Se trata de una visión que, ante su mera posibilidad, nos obliga a repositionarnos en la existencia para preguntarnos, «¿y si esto se repitiera eternamente, cómo querría que fuera?» El desafío, bien visto, se vuelve imperativo: «actúa de tal manera –para ponerlo en términos kantianos– que la máxima de tu voluntad se pueda repetir infinito número de veces sin que eso te cause ningún pesar». El retorno, entonces, se piensa en esta obra como una tentativa, una suposición, acaso un deseo, con capacidad de incidir directamente en la existencia de quien la asume.

Esta afrenta, que sigue siendo una suposición –potentísima, pero suposición al fin y al cabo–, cobra un matiz, digamos, cosmológico y vehementemente en los fragmentos publicados bajo el título de *La voluntad de poder*.²⁰ En estos fragmentos, Nietzsche parece querer presentar las pruebas «científicas» del eterno retorno. Los presupuestos cosmológicos –que devienen ontología en esta parte de su obra– son, por una parte, la finitud de la materia y, por otra, la infinitud del tiempo. De modo que, bajo estos presupuestos, se puede comprender con facilidad que todas las combinaciones posibles de la materia han sido alcanzadas ya un infinito número de veces, dada su propia finitud numérica y sus combinaciones así mismo finitas puestas en la infinitud del tiempo. Esto demostraría, según Nietzsche,

16. Nietzsche, F.: *La ciencia jovial*. «*La gaya scienza*», p. 200.

17. *Id.*

18. *Id.*

19. *Ibid.*, p. 201.

20. Sabemos que este no es un libro editado por el propio Nietzsche, pero, al ser en efecto parte del *corpus* de su obra y, sobre todo, al haber influido en la lectura de muchos de sus intérpretes –acaso el más notable sea Heidegger–, merece, creemos, consideración.

che, que el mundo no posee ninguna finalidad ni estabilidad intrínsecas, pues, de existir, estas debieron haberse alcanzado ya.²¹

Como se puede advertir, entre ambas formulaciones se abre un abismo cuyas posibles respuestas, a la luz de la propia obra nietzscheana, no resultan en absoluto obvias. Planteada la cuestión de esta forma, se trataría –entre otros– del problema que se teje entre la libertad y la determinación. La formulación del problema del eterno retorno en *La gaya ciencia* parece presuponer que somos capaces de tomar decisiones, de ejercer un poder ante el goce o el dolor de la existencia, y a partir de ahí podríamos asumir –o no– el retorno; mientras que en la formulación de *La voluntad de poder* parece haber un determinismo fatal y absoluto, en el que las cosas se suceden en una especie de maquinaria de repetición automática e infinita –causa y efecto, mecanicismo de sucesión infinita y repetitiva. No es este el lugar para hacer la revisión historiográfica de las interpretaciones en torno a este hiato, baste decir que acaso sea esta razón por la cual, por una parte, hay quienes se han atrevido a pensar al eterno retorno –junto con la voluntad de poder– como el sentido del ser,²² y hay quienes se han atrevido a decir que el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche no es más que una tentativa en la que no se logra nada sólido –ni mucho menos «científico»– y de la cual se puede prescindir para la comprensión de su pensamiento.²³

3. El tiempo y la existencia

Ahora bien, en una publicación del año 2001 –*Diálogo con Nietzsche*–, Gianni Vattimo nos ofrece una sugerente interpretación sobre el problemático concepto del eterno retorno, en la que conjunta algunas de las tesis más polémicas del filósofo de Basilea –como la doctrina del superhombre y el diagnóstico sobre el nihilismo– mostrando que la urdimbre más profunda de todas ellas se encuentra situada en el problema de la temporalidad.

Para Vattimo, los significados del eterno retorno no se pueden reducir exclusivamente al ámbito de lo cosmológico ni de lo moral,²⁴ pues, de hacerlo así, necesariamente tendrían que dejarse fuera –en cualquiera de los dos casos– algunas de las tesis más caras al pensamiento del filósofo alemán. Por ejemplo, si redujésemos el problema al ámbito de lo cosmoló-

21. Nietzsche, F.: *La voluntad de poder.*, §1046-1057, pp.672-677.

22. Cf., Heidegger, M.: *Op. Cit.*, vol. I, pp. 211-378.

23. Cf., Bataille, *Op. Cit.*, p. 176.

24. Vattimo, G.: *Op. Cit.*, p. 35.

gico, y afirmáramos que el eterno retorno implica un necesario determinismo, estaríamos negando las atribuciones que el mismo Nietzsche otorga al *superhombre* en cuanto al ejercicio de su voluntad,²⁵ y también estaríamos negando la perpetua insistencia nietzscheana en la necesidad de *crear* la existencia como el artista crea su obra,²⁶ y si –por otra parte– redujésemos el problema al ámbito de lo ético-moral –como si lo moral pudiese reducirse a un asunto de toma de decisiones *in situ*, en donde no importa ninguna otra cosa más que la «facultad» de poder tomar decisiones–, entonces estaríamos dejando de lado todo el trabajo realizado en torno al influjo de las pasiones y las pulsiones en la toma de decisiones –trabajo llevado a cabo de manera notable en *Aurora*²⁷ y *Gaya Scienza*–,²⁸ así como el influjo de la historicidad y la historia en la formación del carácter, fundamental en la toma de decisiones –labor que podemos encontrar desde la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*,²⁹ hasta *La genealogía de la moral*.³⁰

Por ello, para construir una interpretación del eterno retorno que sea capaz de incluir distintos momentos de la obra de Nietzsche, y así lograr construir una hermenéutica más sólida de su pensamiento, Vattimo acude a *Así habló Zaratustra* para, desde ahí, mostrar que el auténtico problema del eterno retorno no está en la falsa disyuntiva entre libertad y determinación, sino en ser capaces de concebir «la temporalidad como categoría existencial».³¹ En este sentido, toma como hilo conductor de su interpretación el que acaso haya sido el fenómeno al que Nietzsche le haya prestado mayor atención a lo largo de toda su obra, y al cual nombró de

25. Son múltiples los lugares en los que se señala tanto el carácter creativo como el poder de la voluntad del superhombre en *Así habló Zaratustra*; un par de líneas que lo ilustran sintéticamente son las siguientes: «Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! [...] Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros [...]» (Nietzsche, F.: «En las islas afortunadas», en *Así habló Zaratustra*, p. 138).

26. Sobre el carácter artístico y poético –es decir, creador– de la humana existencia se puede encontrar testimonio a lo largo de toda la obra de Nietzsche. Acaso un buen lugar para constatarlo sea el «Ensayo de autocrítica» que Nietzsche le escribe a *El nacimiento de la tragedia*, pues en él –escrito catorce años después que el libro– se insiste en la «metafísica de artista» que se describió desde la primera edición (Cf., Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 25-38).

27. Cf., «§109, 116, 119, 120, 124, 129, 130», en Nietzsche, F.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

28. Cf., «§11, 26, 57, 110, 115, 116», en Nietzsche, F.: *La ciencia jovial*.

29. Cf., Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

30. Cf., «Tratado segundo» en Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.

31. Vattimo, G.: *Op. Cit.*, p. 36.

distintas maneras a lo largo de la misma: el fenómeno de la debilidad, el resentimiento y la venganza, es decir –en su conjunto– el fenómeno de la negación de la vida.³² Proceder de esta manera nos posibilita penetrar en el problema del eterno retorno desde la situación problemática desde la que Nietzsche mismo lo concibió –pues, si el eterno retorno fue concebido como una «fórmula suprema de afirmación», sin duda fue así para hacer frente a, cuando menos, una «fórmula de negación». Aunque, a decir verdad, a lo largo de su obra, Nietzsche encuentra distintas formas y fórmulas de negación de la vida, que van desde la negación del cuerpo y sus pasiones,³³ hasta la invención de la filosofía³⁴ y de una cierta forma de la moral,³⁵ pasando por distintos tipos de tecnologías cuya finalidad es el debilitamiento y la disciplina de los cuerpos –para ponerlo en lenguaje foucaultiano.³⁶ Negar la vida, en Nietzsche, está siempre relacionado con la invención de valores procedentes de la debilidad, con la exaltación de formas de vida que se proclaman superiores, pero que en el fondo son incapaces de afrontar la vida desde su violencia, capricho y sinsentido fundamentales. La negación de la vida parte siempre de la debilidad, el resentimiento y venganza contra la vida misma.

Conocedor de ello, Vattimo recurre a *Así habló Zaratustra* puesto que ahí, en el discurso «De la redención», Nietzsche describe cuál es «el

32. En efecto, desde *El nacimiento de la tragedia* y hasta *El anticristo*, Nietzsche se encarga de pensar cuáles han sido los motivos por los que la civilización occidental se ha empeñado en negar la vida. Una mirada panorámica de este fenómeno la podemos encontrar en el siguiente fragmento de *Ecce homo*: «Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria falta de “buena voluntad”, de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, *manifestada en la historia* de aquél [el cristianismo]: —¡es la falta de naturaleza, el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como *imperativo categórico!*... ¡Equivocarse hasta este punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los *instintos* primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un “alma”, un “espíritu”, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso [...]; que, por el contrario, se viese el *valor* superior, ¡qué digo!, el *valor en sí*, en los *signos* típicos de la *decadencia* y de la contradicción a los instintos, en lo “desinteresado”, en la pérdida del centro de gravedad, en la “despersonalización” y “amor al prójimo” [...] Lo que es cierto es que [a la humanidad] se le han *enseñado* como valores supremos únicamente *valores de decadencia* [...] Esta moral enseñada hasta ahora [...] delata una *voluntad de final*, *niega en su último fundamento la vida*» (Nietzsche, F.: *Ecce homo*, pp. 142-143).

33. Cf., Nietzsche, F.: «De los despreciadores del cuerpo», en *Así habló Zaratustra*, pp. 62-64.

34. Cf., Nietzsche, F.: «§11-17», en *El nacimiento de la tragedia*, pp. 114-153.

35. Cf., Nietzsche, F.: *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza, 2000.

36. Cf., Nietzsche, F.: «Tratado segundo» y «Tratado tercero», en *La genealogía de la moral*, pp. 75-205-

rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad»: ³⁷ no poder querer hacia atrás. «Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” –así se llama la piedra que ella no puede remover». ³⁸ El dolor primordial en la existencia sería, en este sentido, no poder cambiar el pasado, tener que enfrentarse a él desde su petrificación inamovible. Al tejer esta argumentación, Nietzsche retoma un problema que comenzaría a tejer con claridad desde la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, y que continuaría trabajando, por lo menos, hasta *La genealogía de la moral* –aunque en realidad no es demasiado polémico afirmar que este problema está presente en toda su obra. Nos referimos al problema del sentido vital de la historia y la historicidad, pues si bien es cierto que Nietzsche las asume –junto con la temporalidad– como partes constitutivas del ser del ser humano, también es cierto que detecta que, en el mundo moderno, la historia –esto es, los relatos históricos– puede llegar a convertirse en una carga demasiado pesada para la existencia. ³⁹ Se trata de una doble dimensión problemática de la historia: la historia como resultado de una temporalidad que avanza de atrás hacia adelante, y la historia como el relato de lo que acontece irreversiblemente en esa temporalidad. Eso es lo que Vattimo llama, junto con Nietzsche, «la enfermedad histórica». ⁴⁰ Para Vattimo, la enfermedad histórica «sintetiza los males de nuestra civilización decadente» ⁴¹ al menos en dos sentidos, el psicológico y el cultural. ⁴² Y es que, en efecto, la construcción occidental-moderna de la temporalidad obliga a los seres humanos a experimentar su existencia en un tiempo lineal que corre de atrás hacia delante, y en cuyo camino la vuelta atrás es inconcebible. Lo que fue, fue. No hay marcha atrás. ¿Cómo no sentirse abatido por este tipo de experiencia?, ¿cómo no rechinar los dientes si no podemos cambiar el pasado?, ¿cómo no inventar una *venganza* contra él? «Esto, sí, esto solo es la *venganza*

37. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 222.

38. *Id.*

39. En la *Segunda intempestiva*, por ejemplo, podemos leer: «La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro –todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico. Ésta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que *lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura*» (Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, p. 45).

40. *Cf.*, Vattimo, G.: *Op. Cit.*, pp. 36-40.

41. *Ibid.*, p. 40.

42. *Ibid.*, p. 49.

misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “Fue”.⁴³ Por eso historicismo y nihilismo van de la mano y «se desarrollan paralelamente»,⁴⁴ pues este tipo de experiencia de la temporalidad no se experimenta más que como impotencia, resentimiento y deseo de venganza, delineando así tanto una «psicología individual del hombre moderno», como una «orientación general de la cultura».⁴⁵

Así las cosas, el eterno retorno se presenta como una oportunidad de poder transformar un «así fue», en un «así lo quise»,⁴⁶ cuya transformación no estaría ni en una decisión soberana perteneciente al ámbito ético, ni en una simple resignación ante la determinación cosmológica de la repetición necesaria, sino en una transformación efectiva del pasado a través de una nueva construcción ontológica de la estructura misma de la temporalidad. Vattimo acude al discurso «De la visión y el enigma» en *Así habló Zaratustra* para hacer notar que el eterno retorno no implica una visión circular del tiempo —que en el fondo seguiría siendo lineal aunque no tuviera principio ni fin—, sino que más bien nos obliga a concebir una temporalidad caleidoscópica y vinculante que se crea y se re-crea a sí misma a cada momento. No es esta una comprensión convencional ni sencilla de la temporalidad. «Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo»,⁴⁷ dice el enano a Zaratustra. Ante lo cual Zaratustra reprende al enano diciéndole que no tome las cosas a la ligera. «¡Mira ese portón! ¡Enano! —dice Zaratustra—: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí [...] Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad [...] Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen».⁴⁸ El portón, por supuesto, es el *instante*. De modo que es el instante —esa forma inasible y mutante del tiempo— el punto de intersección entre lo ético y lo cosmológico. Pero por ser mixtura, mutación y devenir, lo decisivo del instante no atañe ni a la libertad de una decisión ni a la soberana determinación de las acciones, pues ellas tienen sus propias complicaciones a las que el pensamiento de Nietzsche atiende de varias maneras.⁴⁹ Lo decisivo en el ins-

43. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 223 (las cursivas son de Nietzsche).

44. Cf., Gianni Vattimo, *Op. Cit.*, p. 48.

45. *Id.*

46. Cf., Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 222.

47. *Ibid.*, p. 245.

48. *Id.*

49. Los párrafos 109 y 119 de *Aurora* son decisivos en este sentido, pues en ellos se problematiza acertadamente, mediante el concepto de *pulsión –Trieb–* cuál es la procedencia de las acciones, los gustos y las preferencias en los seres humanos.

tante es que su eternidad vuelve «hacia sí mismo»,⁵⁰ sólo hacia sí mismo, de modo que, al extenderse una eternidad hacia delante y regresar por detrás hacia sí mismo, se abre siempre la posibilidad de intervenir con ello el pasado interviniendo el futuro, pues a cada nuevo instante se genera la posibilidad de crear una nueva eternidad que regresará hacia sí en ese mismo instante. El número de futuros se multiplica, pero su retorno está siempre garantizado. En esta estructura del tiempo, el instante –dice Vattimo– «esto es, el momento presente, el tiempo de la decisión, representa el punto en el que el círculo del pasado y del futuro se suelda [...] el futuro no deja de influir en el pasado, lo determina en la misma medida en que es determinado por él».⁵¹ Citando a Nietzsche, Vattimo afirma: «yo mismo soy el destino y condición de enteras eternidades de existencia».⁵² Así, el panorama se ha vuelto más intrincado, pues ya no hablamos simplemente de *eternidad* sino de *eternidades* que se abren a partir de cada instante que trae consigo la posibilidad de su propio trastocamiento. De esta forma, –dice Vattimo– el *ewige Wiederkehr des Gleichen* es un hecho ineludible y, simultáneamente, una tarea a realizar.⁵³ Se trata de una repetición que a cada instante se recrea, y en su re-creación conlleva, asimismo, su propia diferencia; se trata de una repetición que siempre se puede intervenir con un mínimo o un máximo de diferencia, de una temporalidad en la que el instante abre pequeños pasadizos hacia nuevas eternidades posibles. La infinitud del tiempo –es decir, la infinitud de instantes– posibilita la infinitud de diferencias y combinaciones posibles, pues cada instante de la decisión abre una eternidad que regresa a sí misma, pero que podría ser intervenida en cualquiera de sus puntos para crear más eternidades que, así mismo, regresen hacia ellas mismas.

4. La afirmación

Esta forma de la temporalidad posibilita, en este sentido, la injerencia en el pasado a cada instante, pues cada instante que acontece recorre una eternidad de futuro para llegar a sí mismo a través del pasado; de modo que en cada momento de la existencia –de placer o de dolor– podemos afirmar «así lo quise», «así lo querré», sin que ello nos haga rechinar los dientes ni nos mueva al resentimiento. Con esta estructura de la temporalidad, en fin, queda claro que lo decisivo en el planteamiento del

50. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 246.

51. Vattimo, G.: *Op. Cit.*, p. 59.

52. *Ibid.*, p. 60.

53. *Ibid.*, p. 60.

eterno retorno no está en la libertad o en la determinación de las acciones –problema que en Nietzsche se puede responder desde otros textos–, sino en la experiencia del tiempo desde la más profunda inmanencia del instante, es decir, desde la afirmación de la vida –incluido su pasado.

En este sentido, la argumentación presentada líneas arriba nos ofrece la posibilidad de borrar el aparente hiato que parece abrirse entre la interpretación ética y la interpretación cosmológica del eterno retorno desde una lectura un tanto descuidada. Por una parte, afirma el retorno necesario de toda una eternidad a cada instante que se genera –garantizando así el aspecto cosmológico señalado por el mismo Nietzsche. Y, por otra, afirma la posibilidad del ejercicio de la voluntad en el instante de la decisión –garantizando así la convivencia armoniosa del retorno con otros conceptos como la voluntad de poder o el superhombre. De esta forma, la argumentación de Vattimo logra una interpretación comprensiva del pensamiento de Nietzsche en la que el eterno retorno adquiere una importancia central –como el mismo Nietzsche afirmaba.

Por otra parte, la comprensión del instante en dos sentidos simultáneos, como lugar de la decisión y como el umbral de la eternidad, nos ofrece la posibilidad de transmutar la comprensión más común del tiempo –la del tiempo cronológico– hacia una temporalidad de tipo existencial. Así comprendida, esta nueva comprensión del tiempo que acontece en *Así habló Zaratustra* representaría una coordenada en el pensamiento de Nietzsche en la que cobra una nueva forma una de las más constantes preocupaciones en su pensamiento, a saber, la relación entre la historia y la afirmación de la vida, ante la que postularía, en otros libros, conceptos de relevancia notable, como lo *intempestivo*⁵⁴ o la *genealogía*.⁵⁵ El tiempo como categoría existencial, creemos, se inserta armoniosamente con ambas; sin embargo, confrontar la coherencia o compatibilidad entre la intempestividad, la genealogía y el eterno retorno, sería tema de otra investigación; baste aquí decir que, sin muchos problemas, podemos afirmar que los tres conceptos presuponen una concepción trastocada del tiempo, la historia y la existencia.

Sin embargo –debemos señalar para concluir–, la importancia de esta interpretación, desde nuestro punto de vista, no radica tanto en estos factores, como en la posibilidad que nos abre para pensar la propia relación entre el tiempo y la experiencia desde un punto de vista estrictamente existencial. Es decir, la importancia es vital. En efecto, sería desde este punto de vista, y desde una comprensión trastocada, no sólo de la temporalidad, sino de distintas formas de experiencia del tiempo, desde donde

54. Cf., F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*.

55. Cf., F. Nietzsche, «Prólogo», en *La genealogía de la moral*.

podríamos explorar con fecundidad otras formas de experiencia no sólo en el pensamiento de Nietzsche, sino en general en la existencia misma, para poder arribar sin más reparos a la afirmación de la vida. Sería desde esta transformación de la temporalidad desde donde toda creación alegre tendría algún sentido; y, más aún, sería desde este tipo de temporalidad desde donde incluso las experiencias más dolorosas y terribles podrían ser afirmadas. Sería desde este nuevo terreno, en suma, desde donde se podría afirmar, junto con Zarathustra: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!»⁵⁶

Referencias bibliográficas

- Bataille, G.: *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1979.
- Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Foucault, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Barcelona: Pre-textos, 1997.
- Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 vols. Barcelona: Destino, 2000.
- Jaspers, K.: *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Löwith, K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
- Nietzsche, F.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- _____ : *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____ : *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____ : *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- _____ : *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2001.
- _____ : *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____ : *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2000.
- _____ : *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003.
- _____ : *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Vattimo, G.: *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002.

56. Nietzsche, F.: *Así habló Zarathustra*, p. 245.

EPICUREÍSMO Y FOUCAULT: EL PODER SOBRE UNO MISMO Y EL PODER SOBRE LOS DEMÁS

EPICUREANISM AND FOUCAULT: THE POWER OVER ONESELF AND THE POWER OVER OTHERS

María Emilia Jofré Gutiérrez¹
Universidad Nacional de San Luis
Martín Gonzalo Zapico²
Universidad Nacional de Mar del Plata

Recibido: 5/04/2017

Aceptado: 11/06/2017

Resumen: El estudio del poder ha sido un tema que, en especial desde la segunda mitad del siglo XX, ha proliferado a partir del interés revisionista que puso la lupa en la modernidad y las formas de ejercicio del poder que el Estado supo desarrollar durante siglos. En este marco, Michel Foucault desarrolló toda una teoría sobre el poder que, a diferencia de la mayoría, enfocaba el análisis en el individuo buscando establecer los límites en la autonomía del sujeto en función del otro. En este análisis, el repaso por la escuela epicureísta del pensamiento helénico pone de manifiesto no solo influencias sobre el autor francés, sino también una gran capacidad de re-significar lo propuesto para realizar una comprensión del presente que se cimenta sólidamente en el conocimiento del pasado, un pasado que siempre tiene vigencia. En este artículo proponemos un recorrido por esta relación a partir de la noción de poder sobre uno mismo y de los demás.

Palabras clave: Epicureísmo; poder; Foucault; Helenismo; filosofía

Abstract: The study of power has been a theme that, especially since the second half of the twentieth century, has proliferated from the revisionist interest that put the focus in the modernity and the forms of exercise of power that the

1. Licenciada en Letras Clásicas y Magister en Textos de la Antigüedad y su recepción por la Universidad de Valladolid. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra de Lengua y Cultura Grecolatina del IFDC y miembro del grupo de investigación "Las escuelas helenísticas: prácticas de uno y mismo y del otro" de la Universidad Nacional de San Luis. Correo electrónico: memiliajo@gmail.com.

2. Profesor de Letras y profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente se desempeña como docente de Estudios Literarios en el IFDC e investigador en dicha institución. Forma parte del grupo de investigación "Estudios de lingüística sistémico funcional" de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: athenspierre@gmail.com

State has been able to develop for centuries. In this context, Michel Foucault developed a theory of power that, unlike most, focused the analysis on the individual seeking to establish the limits on the autonomy of the subject in function of the other. In this analysis, the review by the Epicurean school of Greek thought reveals not only influences on the French author, but also a great capacity to re-signify what is proposed to realize an understanding of the present that is solidly based on the knowledge of the past, a past that is always present. In this article we propose a tour of this relationship based on the notion of power over oneself and others.

Key Words: Epicureanism; power; Foucault; Hellenism; Philosophie

1. Palabras de apertura

El mundo helenístico nos presenta un panorama de cosmopolitismo y de extensos territorios en el cual el Estado central del siglo V a.C ateniense parece difuminarse (Windelband, 1941:1-4). Ahora sin un ojo político externo que custodie al pueblo y con una aristocracia con una marcada carrera política reconocida por diferenciarse de la masa local, nacen en contraposición “comunidades” científico- filosóficas que intentan desarrollar una nueva moral que pondera la soberanía del individuo sobre sí mismo (Algra, Barnes, Mansfeld y Schofield, 2008:3-4). Esta reciente postura filosófica deriva de la tradicional máxima del oráculo de Delfos “γνώθι σεαυτόν”, que comprende una actitud integral de comportamiento con uno mismo, con los otros y con el mundo (Foucault, 2001). En los años 70’, el pensador Michel Foucault desentierra estos antiguos saberes interesado en las prácticas mediante las cuales estos pensadores optaron por ser partícipes en su propia subjetivación, proceso por el cual, también trasmutaron su relación con los otros y por ende, con las instituciones. Tras haber realizado una denuncia de los controles invisibilizados que se encuentran bajo la sospechosa relación condescendiente y desinteresada del Estado moderno con el sujeto, en sus posteriores estudios, comprende que el deseo de la inexistencia de las prácticas de poder es una utopía. En contraposición, refina sus indagaciones con una mirada microscópica y revela que los individuos libres pueden establecer relaciones de poder con las diferentes formas de gobernabilidad mediante juegos estratégicos en pos de un beneficio personal (Fernández, 2015:15-18). Pero para que el sujeto pueda llegar a constituir vínculos autónomos y provechosos con otros, primero debe conocerse y ser dueño de sí mismo, de modo que cuando los nexos dejaran de brindarle lo necesario para sí, fuera capaz de disolverlos. Por ello, el filósofo francés, elabora una onerosa búsqueda en el pasado grecolatino

para proveer un manual de potenciación del sujeto basado en el análisis de aquellas mentes que pudieron elevarse dentro de las configuraciones políticas específicas en que vivían. En la presente investigación, se propone elaborar un acercamiento a las problemáticas que Foucault intenta dilucidar en la observación de las escuelas helenísticas. Por consiguiente, se delimita el marco de estudio al epicureísmo porque consideramos que en su devenir filosófico transmite de modo transparente los ejercicios y las estrategias prácticas para el viraje de la mirada exterior hacia la interior, así como establece ἔθος³ en relación con el otro⁴.

2. Historia de una problematización

Durante el siglo IV a.C. el núcleo inmanente de la moral de las pequeñas ciudades-Estado griegas se disgrega en un espacio vasto, variado y flexible, donde el heleno deja de identificarse con la actividad política estrechamente ligada a un grupo humano nacido y criado en una misma tierra. En consecuencia, se originan ciertas libertades en un sujeto precedentemente comprometido con los proyectos políticos y sociales de la comunidad, a la vez que dicha movilidad incentiva la formación de microcomunidades filosóficas y científicas. Ciertamente, las escuelas helenísticas toman como modelo las academias de la época dorada de Atenas: baste nombrar la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles. No obstante, la diferencia fundamental concierne a la presencia e inspección de un Estado conmovido por los conflictos políticos internos surgidos desde finales del siglo V al IV a.C⁵. Al contrario, en la época helénica (Lamanna, 1998:137), el estamento político aristocrático se desinteresa por el vulgo, generando nuevas vertientes filosóficas que intentan potenciar al individuo y alejarlo de las competitivas carreras políticas y la vida pública. El cultivo de sí, γνῶθι σεαυτόν implica un descrédito de lo externo y un retorno a lo interno, así como la disposición de una serie de prácticas que conlleven a la res-

3. Se entiende por *ethos* “conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”, RAE.

4. Con esto no se quiere decir que Foucault haya esgrimido su teoría de las tecnologías del yo junto a las tecnologías de poder gracias al Epicureísmo, sino que creemos que en la practicidad de la filosofía epicureísta podemos hacer una lectura de cómo estas mismas problemáticas entran en tela de juicio.

5. En los últimos tercios del siglo V a.C. el imperialismo ateniense deriva en luchas hegemónicas por el poder conocidas como la guerra del Peloponeso. Estos enfrentamientos diezmaron el poderío ateniense y dejaron paso libre a Filipo de Macedonia VI a.C. Un ejemplo claro podemos observarlo en la creciente puesta en práctica del ostracismo y el enjuiciamiento de Sócrates, quien pregonaba libremente contra el Estado político actual de Atenas.

ponsabilidad de ocuparse de uno mismo ἐπιμελεία σεαυτὸν. Posteriormente, el imperio romano heredó esta preocupación en portavoces como Cicerón, Séneca, Marco Aurelio hasta la llegada del cristianismo que tilda a estos pensadores morales, de los cuales gran parte de su doctrina deriva, de “egoístas” y gira el foco de atención al deber comunitario para con los otros, con una inminente práctica de negación a uno mismo. Otro gran momento histórico de cambio de paradigma fue el llamado “momento cartesiano” (XV, XVI) donde el razonamiento sobre sí mismo subsume en el olvido la verdadera práctica y preocupación personal. En otras palabras, se pregona un método que desconoce su origen (Foucault, 2009:35). Quien repara en estos dos sucesos específicos, siguiendo el camino abierto por Friedrich Wilhelm Nietzsche (tanto en su *Genealogía de la moral* como en *El Anticristo*), es el pensador francés Michel Foucault. Antes de llegar aquí, el filósofo ha realizado un tratado acerca de los nuevos modos en que el Estado ejerce poder sobre el individuo, no con prácticas coercitivas y de encierro, sino con prácticas discursivas que imprimen nuevas formas de ser: el hombre moderno se cree libre y cuando en realidad se autovigila (2012). Así, al razonar sobre la sujeción, Foucault llega a examinar al sujeto moderno en sí (2005b, 2005c, 2008) decantándose finalmente por un análisis de los procesos que entran en juego, las “tecnologías del yo”; a saber, “formas de relacionarse con uno mismo”. Con este fin, gira su mirada al pasado, no solo para comprender cómo se ha constituido genealógicamente el hombre actual, sino también para buscar en estos pensadores ejercicios que puedan llevarse a cabo para ser otros distintos. De este modo, selecciona las herramientas que posibilitan tomar parte en los procesos de la propia subjetivación con uno mismo y por ende, con los demás. Esta ardua labor atravesó muchas de sus indagaciones, condensándose en *La hermenéutica del sujeto* (2001), principal fuente de nuestro estudio.

3. El placer autárquico. Camino hacia el interior

Al explorar a los antiguos, Foucault quiere codificar los ejercicios que se pusieron en práctica para la elaboración de un *ethos* personal más allá de las instituciones y el Estado y por ende, estudiar los cambios subsiguientes que se produjeron en las relaciones de poder. El filósofo francés denomina “tecnologías del yo” a las actitudes pragmáticas que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, ciertos números de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos

con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990:48).

En este sentido, el pensamiento epicúreo se destaca por dos notorias actitudes: la practicidad de su filosofía y el hermetismo radical a las influencias externas del hombre a fin de perpetuar su felicidad, basada en un estado de paz autosuficiente y autárquica conocido como *ataraxia* (imperturbabilidad psicológica) y *aponía* (corporal).

A partir de aquí, aplicaremos el pensamiento del filósofo francés a cada una de las delimitaciones de comportamiento por las cuales el ente se transforma progresivamente a sí mismo. La primera actitud de la escuela helénica es hacer al hombre dueño y productor de su propia dicha mediante la observancia pragmática de sus necesidades, cuyo rédito se plasma en la sensación del placer. En consecuencia, el dolor es el dispositivo físico que funciona a modo de alarma advirtiendo al hombre sobre una carencia a saciar, cuyo efecto se disuelve en placer cuando se ha brindado lo conveniente para sí. Por tanto, el primordial gozo del individuo constituye la satisfacción de los placeres connaturales y congénitos de su φύσις⁶, a saber, las ansias de sobrevivir frente a las carencias naturales. Cuando estas se satisfacen se produce un placer catastemático, es decir, el proceso mediante el cual, una vez acallada la privación, el dolor desaparece y se recupera un estado de goce pleno y autárquico. No obstante, el hombre se encuentra en un mundo constantemente rodeado de estímulos seductores que lo arrastran a errar en el discernimiento de lo provechoso para sí y en consecuencia, aquella necesidad inherente como la complacencia del hambre y la sed, podría recaer en un placer “diversificado o coloreado” de comidas exóticas y abundantes: “Gozo con el placer del cuerpo cuando tomo agua y pan, y escupo sobre los placeres que surgen de la abundancia, no por ellos mismos, sino por las dificultades que los acompañan”(Epicuro, *Fr.*181). Esto plantea un inconveniente, el individuo podría acostumbrarse a bienes innecesarios que afectasen su autonomía generando un disturbio en su alma.⁷ En tanto que, esta especie de lujos y abundancia no aumentan, ni disminuye el goce catastemático más allá del efecto de un placer primario, sino que diversifica lo ya alcanzado. Por consiguiente, podría producirse un alteración en el juicio sobre lo que es realmente ineludible para uno mismo y perturbar al individuo en su afán de conseguir estos bienes escasos y superfluos (Bieda, 2015:63-64). Esta segunda categoría de deseos

6. Es interesante que analicemos el término Φυσικός: “natural”, producido o causado por la naturaleza, innato, nativo, II simple, III perteneciente a la naturaleza de, adquirido por naturaleza, de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Sobre la distinción de placer: cfr. *Ep. Men.*, 127 y *RS.*, 29.

7. Para la crítica de Epicuro a los placeres diversificados y loa a los placeres simples cfr. *Fr.*182; *Fr.*207; D.L, X, II; *Ep.Men.*, 132.

junto a la tercera, los que no son ni naturales, ni necesarios, surgen de un mal racionamiento basado en las vanas opiniones del pueblo. Foucault propone una actitud de vigilancia y problematización antes los estímulos externos, cuando una representación surge en el espíritu, hay que “pedirle los papeles” (Foucault, 1984:62). También, hay que observar el discurso interior que pueda surgir en consecuencia para desentrañar si no se ha introducido un juicio de valor erróneo, así como en una continua cautela y consciencia del estado de ánimo (Hadot, 2006:27). Como ya sabemos, en la tradición filosófica helena, Sócrates atribuía un paupérrimo valor a la opinión como certeza, pues predicando a favor del mundo inteligible desestimaba la convicción de verdad que podía proveernos la observancia del mundo sensible, aprehendido por la imaginación y las creencias (Pl., *Resp.*, 509d-511e.)⁸ En cambio, para esta escuela pragmática la única verdad fáctica se halla en la atención plena a la naturaleza y las sensaciones que provienen de ella; no obstante la opinión sigue ocupando un lugar marginal, pues la δόξα que no tenga por origen la verdad empírica del mundo sensible, presenta incertidumbre y confusión.⁹ Dice Epicuro “El que presta atención a la naturaleza y no a las vanas opiniones es autosuficiente en cualquier circunstancia” (*Fr.*6). La epistemología del filósofo de Samos deriva de un proceso de intelección (πρόληψις) puesto sobre las captaciones sensitivas acumuladas que crean “conceptos, modelos o tipos” y que organizan y distribuyen el nuevo material captado. Este proceso cognitivo que interpreta los datos recibidos del mundo exterior, conlleva la certeza de la experiencia empírica previa. El problema se origina cuando no hay una base real sustentable de las interpretaciones, a esto Epicuro lo nombra como δόξα opinión (con sus acepciones κενή opinión vacía/ vana, δόξα ψευδῆ opinión falsa) o ὑπόληψις suposición, prejuicio, juicio precipitado, sospecha. Por una parte, si tomamos el término δόξα ya de por sí en su etimología posee el significado de un juicio poco certero, a saber, conjetura, mera opinión hasta fantasía, visión y alucinación.¹⁰ Mientras que ὑπόληψις se contrapone a πρόληψις entendiendo este último término como confirmación de base real cuya tipificación permite una prenoción de las próximas afecciones. Así, la opinión que agregamos a los hechos objetivos es considerada como la fuente de perturbación del humano, porque lo aleja de

8. En la conocida alegoría de la caverna y de la línea de Sócrates, donde se atribuye la percepción del mundo sensible de las cosas y las imágenes de las mismas a las facultades de la creencia y a la imaginación respectivamente, cuyas dos pertenecen a la δόξα.

9. Ταραχή: desorden, disturbo, convulsión psicológica.; ἀκρισία: falta de discernimiento y orden, confusión, falta de juicio, juicio errado o elección errada.

10. Es por eso que ciertos traductores, entre ellos Carlos García Gual y Esteban Beida, cuando aparece el término δόξα sin ningún adjetivo, no dudan en agregar “vano o vacío” dado que etimológicamente la palabra lo presupone.

los instrumentos naturales que posee para percibir lo conveniente para sí mismo, en tanto que esta proviene de las percepciones personales del vulgo¹¹. Sugestionarse por los dichos ajenos, que afirman encontrar la felicidad en el lujo, la riqueza, la abundancia y la gloria, puede poner en peligro nuestra seguridad al confundir los anhelos intrusos como propios.¹² No sólo por la fluctuación de las opiniones, sino también por el afán que se debe dedicar en obtener algo inadecuado a nosotros. En este sentido, Foucault en un mundo hechizado por los medios de comunicación, insta a la problematización de las prácticas discursivas en los juegos que instauran lo verdadero. Lo cual lleva a la interrogación sobre lo que se constituye como obvio, evidente y seguro. Esto conlleva a observar los discursos que generan mecanismos de consenso y que pueden trastocar nuestro proceso de subjetivación. Quien no se detiene con actitud crítica sobre lo que proviene desde afuera, es un estulto. Se llama así a quien tiene una apertura a las influencias del mundo exterior, recibe de manera acrítica las representaciones y las mezcla con el contenido objetivo, no es capaz de distinguir lo que realmente quiere, dejándose influir e inclinar por diferentes cosas al mismo tiempo (2001:59). Tal actitud es el resultado de una gran desconexión e inacción con uno mismo. Cuando se vuelve a producir la sinapsis se nos desvela que el objeto de placer y voluntad personal siempre será uno mismo. Salir de este estado consistirá en hallar la manera de querer, tendiendo siempre hacia uno como si fuese el único objeto que se puede querer de manera libre y absoluta. En este sentido, solo puede haber un placer ontológicamente posible el que se basa en nuestro propio ser y no se atiene a nada que provenga desde afuera. Epicuro llama a la creencia “enfermedad sagrada” (*FM* 195) y su crítica se extiende también a las perturbaciones psicológicas generadas por la muchedumbre respecto a la creencia de los dioses y la muerte. “No es impío el que rechaza a los dioses de la mayoría, sino el que atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría” (*Ep. Men.*, 123-124), Epicuro comparte la visión oriental del “abandono de los dioses”, pues considera que la dicha e imperturbabilidad de los seres celestes se debe justamente a la no interferencia en los asuntos del mundo y a la despreocupación por la empatía de los hombres. Asimismo, es un poderoso paradigma para su argumentación sobre la autarquía “Sé como un dios entre los hombres” (Cfr. *RS.*, 20; *Sent. Vat.*, 33- 78; *Ep. Men.*, 135). En cuanto a la finalización de la vida, el hombre toma dos actitudes, por un lado, una suma consciencia de la finitud que deriva en un temor al sufrimiento;

11. Una persona podría confundirse por las opiniones debido a la repetición de las opiniones que generan una sedimentación en la memoria. Bieda, E., *op.cit.*, p.44.

12. Fragmentos en relación a la fluctuación y falta de certeza de las opiniones de la mayoría cf. *RS.*, 7,13,14,15; *Sent. Vat.*, 29.

por otro, una total omisión que se revela en la procrastinación de los deseos. En su pragmatismo Epicuro responde “la muerte no es nada para nosotros”, como doctrinario del materialismo considera que la desintegración del cuerpo implica también la desintegración del alma, por ende carencia de sensibilidad para el momento de defunción y ausencia de una vida *post mortem* (*Ep.Men.*, 124-125). En cuanto a aquellos que no la aceptan abogando por la inmortalidad, les sugiere la asunción de la muerte como realidad ineludible, en pos de hacer disfrutable la condición mortal de vida (*Ep.Men.*, 124, 134; *Sent.Vat.*, 30). En pocas palabras, en ambos casos en el momento que la muerte aparezca, ya no estaremos allí para contarla, porque “todos los hombres vivimos en una ciudad sin muros” (*Sent.Vat.*, 31.)

Los dioses no son de temer,
La muerte no es temible,
El bien fácil de adquirir,
El mal fácil de soportar.

(*Ep.Men.*, 124 y 135).

El individuo ha encontrado la *ascesis* mediante la participación activa en el proceso de su transformación (un estado alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo, que lo ha librado de la coacción de los sucesos que acontezcan en su entorno), lo que le permitirá gozar de los derechos propios y reencontrar la propia libertad e identidad (Foucault, 2001:70). Epicuro proporciona una “medicina”, la autosatisfacción e independencia del ambiente externo, *ataraxia* (Jufresa, 1995:42). El disfrute de la *autarquía* proviene de la atención a los posibles mecanismos de dominación que puedan determinarnos. García Gual (2001, 68) observa en la filosofía epicureísta una desconfianza en los valores reconocidos por la retórica oficial y un refugio en la subjetividad individual, pues “el único bien auténtico del individuo: su libertad personal” (García Gual y Acosta, 1975:18). Ciertamente, el Jardín Epicúreo está muy alejado de una noción de salvación mediatizada por la ciudad y la vida pública, lo que nos impele a preguntarnos en qué sentido se desarrolla la relación con el otro en dicha rama filosófica.

4. La relación con el otro. Relaciones estratégicas

Para entender la originalidad del individualismo helenístico podemos cotejarlo con la antecesora capital cultural de Atenas, cuyo funcionamiento político se basaba en un aferrado vínculo del sujeto con la ciu-

dad-estado, al tal punto que la existencia del griego fuera de la ciudadela era impensable. No está de más decir, que dos de sus pensadores más excelsos, Platón y Aristóteles, abogaban no por una ética sobre el individuo, sino por una ética subordinada a la política estatal. Muy diferente es el panorama político helénico con claras similitudes a las monarquías persas, en donde el manifiesto verticalismo se recalca con rasgos visibles de un conjunto de signos materiales y de comportamiento¹³. Lejos de observar en el epicureísmo una “ética del egoísmo” como fue injustamente tildada, la escuela abre su “ciudadanía” a todos los hombres sin importar la raza, el género, ni la orientación sexual¹⁴. Así, al desnaturalizar la retórica oficial y crear formas de actuar significativamente diferentes, basadas en una filosofía de la felicidad personal, las escuelas filosóficas crean sus propias “tecnologías del yo” (Foucault 1984)¹⁵. De tal manera, se puede observar cómo la transmutación de los modos de vinculación con el poder depende de la toma del posicionamiento del *ethos* de un grupo de sujetos determinados. Al respecto, el epicureísmo no considera que la dedicación personal tenga un fin comunitario, ni que el hombre se realice en la colaboración cívica, como pensaba Aristóteles o postulaban los estoicos. El hombre accede a cooperar en un compromiso social con un fin utilitario: protegerse asimismo. Así, esboza un contractualismo, en donde nuevamente los grandes valores tradicionales se ponen bajo el uso práctico, la Justicia no es algo en sí mismo, no es natural; sino que nace de la experiencia de los hombres que establecen pactos de convivencia de no dañar y no ser dañados. Podría decirse, que tal actitud deriva de la presencia desdibujada de las instituciones públicas helénicas y por tanto del descrédito de las normas que emanan de ellas. Pero visto desde la coherencia de su propia perspectiva ética, carece de relevancia particular por el hecho de ser una creación de los individuos, una norma, a la cual el Jardín y sus adeptos se atienen con el sólo fin de perpetuar sus valores individuales: la *ataraxia*. En tanto la convivencia en una comunidad se basa plenamente en la *conveniencia* de los individuos que la integran. Por tanto, será la misma experiencia comunitaria de justicia la que establecerá un patrón por el cual, cuando se produzca un cambio de prácticas, sabrá si las nuevas disposiciones legisladas son o no justas (RS.,30-38). Foucault remarca que este cambio de paradigmas, no acepta de antemano una imposición a la participación cívica,

13. Marcas que corresponden a la actitud corporal, al vestido y al hábitat, a los gestos de generosidad y de magnificencia, a las conductas de gasto (1984).

14. Esta actitud probablemente derive del contexto histórico pos alejandrino que se conoce como *koiné*, es decir multiculturalismo.

15. “La *εὐδαιμονία* (felicidad) se convierte en un fenómeno estrictamente privado. Solo nosotros podemos decidir si somos o no somos felices” (Sánchez, 2000:25)

sino que a partir de las necesidades en relación con uno mismo, luego se pactan las formas y condiciones de relaciones con el estado, eso sí siempre que sea una elección libre y voluntaria. Cuando los epicúreos relativizan la legitimidad del estado y su concepto de Justicia en tanto cumplan con lo que ellos intuitivamente consideren necesario y justo, se pone en práctica lo que Foucault llama “juegos de verdad” cuyo valor se orienta a la verdad del yo. En otros términos, todo individuo concede legitimidad y establece relaciones de poder en tanto estos pactos le sean beneficiosos, lo ideal es que cuando estas relaciones dejasen de cumplir su papel pudieran desestructurarse en vez transformarse en una verdad dominante y por ende una relación de dominación. Por otro lado, no podemos pensar en una sociedad sin prácticas de poder, entendida como estrategia mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros; no se trata de desarticularlas sino más bien uno debería procurarse las prácticas de sí, para poder jugar en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación (Foucault, 2001:138).¹⁶

La pequeña comunidad de discípulos y maestros, preferiblemente optan por el “vive ocultamente” *lâthe biósas* entre los setos del Jardín como alternativa al estado (Hadot, 1998:45). Allí preconizan la amistad como medio a partir del cual podrán poner en práctica la *paideia* de sus propios principios que están tras el dominio de sí. El valor de la amistad se entroniza en el apoyo mutuo y el sentimiento de seguridad que surge de ella, como también en la posibilidad de autoevaluar y corregir con el consejo afectuoso los errores gnoseológicos. El examen de consciencia de individuo a individuo supone la palabra franca, la dirección espiritual y corrección fraternal (Warren, 2009:88). La confianza entre dos personas cercanas permite obtener mediante dialéctica una expresión libre y por ende, una confesión verdadera. (*Sent. Vat.*,66) “Quienes tienen la capacidad de obtener confianza sobre todo a partir de sus prójimos, esos viven placenteramente unos con otros por poseer la garantía más duradera” (*RS.*,40) Foucault repara en estas prácticas de dirección de consciencia como indispensables para el cultivo de sí. El sujeto voluntariamente se sometía a una relación de conducción con un maestro hasta lograr ser amo de sí mismo. El maestro salva del estado de *stultitia* a su aprendiz, pues el sabio que ha conseguido el dominio de sí mismo, será quien nos enseñe a querernos. En este sentido es indispensable el *sapiens* ya que por naturaleza el *stultus* está tan desconectado consigo mismo que es incapaz de darse cuenta de

16. Esto distingue plenamente al estoico del epicúreo, el primero actúa y participa de la vida política, de manera desinteresada al servicio de la comunidad, mientras que el segundo se sabe a sí mismo sabio incapaz de hacer daño a otro, pero eso no significa reciba en mismo trato por parte de otros y sólo por ello acepta estar bajo el cuidado de la comunidad

su estado actual y por tanto, de preocuparse de sí (Foucault 2001:59-61). Para que esto sea posible el sujeto de aprendizaje y el educador deben entablar un dialogo verdadero donde se abran completamente uno al otro mediante la *παρρησία*. El término etimológicamente significa tanto decirlo todo, como decirlo francamente (2001, 98-99). Sólo aquel que se conoce en su totalidad puede hablar de sí y puede reconocer las desviaciones del otro¹⁷ “El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es”¹⁸ (2009:38). Foucault denomina a este proceso *psicagogia*, i.e. cuando el maestro trasmite verdades que él mismo ya ha puesto en práctica sobre su persona e intenta modificar el modo de ser de otro sujeto (2001:101). Por un lado, para el epicureísmo sólo aquel quien ha alcanzado tener posesión de sí mismo y placer de sí mismo, tiene el poder de dirigir a un aprendiz; por otro, estas relaciones correctivas de amistad podrían durar para toda la vida si no se lograra llegar a un estado de dominio de sí (*ataraxia*).

Otro aspecto interesante de esta escuela filosófica es la responsabilidad filantrópica y pedagógica que poseen los que practican vivamente la voz de Epicuro (Sharples, 1996:55). Diógenes Enoanda, un apasionado epicureísta del siglo II d.C¹⁹, ante los últimos días de su vida, ordenó realizar una inscripción parietal a fin de difundir su experiencia personal bajo esta doctrina filosófica con el propósito de ayudar a otros. En sus palabras, no importa quién y cuánta cantidad de personas viniesen a pedir auxilio; por amor a los hombres él haría todo aquello que estuviese al alcance de su mano:

[...] Ahora cuando, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman mas —pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo como sucede en los rebaños, es justo venir en su ayuda, y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son algo nuestro aunque aún no hayan nacido. El amor a los hombres nos lleva además a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los auxiliares consejos del libro ya se han extendido entre muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y exponer en público los remedios de la salvación... Pues hemos disuelto los temores que nos dominaban en vano, y en cuanto

17. Para que la parresia sea verdadera, aquel que habla se ha comprometido con lo que dice, de tal manera que su discurso es un reflejo de su actuación y su actuación de su discurso. Esta adecuación entre el sujeto de anunciación y el sujeto de conducta es tan poderoso, que puede prescindir de todo tipo de decoro relacionado con la retórica (Foucault 2009).

18. Esto implica un acto de valentía que pudiese poner en riesgo la relación de amistad, puesto que es el acto de “decir al individuo la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen” (2009).

19. Para nuestra felicidad ante la pérdida de la mayor parte de los textos de Epicuro, este mural es la inscripción parietal más larga que poseemos de la antigüedad.

a los pesares, hemos hecho cesar los vacuos sobre el futuro, y los físicos los hemos reducido a un mínimo en su conjunto [...] (Chilton, *Fr.*, 2)

Para Foucault el cuidado del otro es uno de los puntos más importantes de la actividad consagrada a uno mismo, puesto que no se trata de un ejercicio solitario, sino de una verdadera práctica social. “El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida” (2002:120). El agradecimiento de ser direccionado al *logos*, siembra en el alumno la semilla de gratitud que lo llevará a reproducir la actitud de su maestro para con otro. Y por más que la posición del *sapiens* se sabe mejor que el confundido aprendiz, esto nunca conduce al abuso de poder, puesto que el amor personal del filósofo supone conducirse como es debido con otros; el que cuida de sí, crea relaciones correctas.

5. Conclusión

El epicureísmo nos lega un claro ejemplo de cómo la relación con uno mismo se ramifica en un complejo árbol de gubernamentalidades, transformando la dedicación personal en una práctica social. Sus saberes junto a los de otras escuelas filosóficas llegaron a Foucault en el preciso momento en que se planteaba las posibilidades de resistencia del sujeto al poder oficial. Tal respuesta se halla en la relaciones intrapersonales, a saber, la creación de un lazo transversal y estratégicamente articulado entre el gobierno de sí (tecnologías del yo) y el gobierno de los otros (tecnologías de poder). Cuando el sujeto busca la verdad de sí mismo, deja de ser pasivo ante la avalancha de estímulos y se antepone de manera crítica sabiéndose dueño de sus propios deseos. Aprende a utilizar “los juegos estratégicos de libertades”, reemplazando las reglas de obediencia impuestas por las reglas de sí y así logra encuadrar la vida individual en la vida colectiva de manera correcta, sin ser abusado, ni abusar de los demás.

Bibliografía

Algra K.; Barnes J.; Mansfeld J.; Schofield M. (2008): *The Cambridge History of hellenistic philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press. pp.3-4

Bieda, E. (2003): *Epicuro, Estudio preliminar, Selección y traduc-*

ción de textos. Buenos Aires. Galerna. pp.63-64

Fernández, M., C. (2015): *Foucault y la gubernamentalidad en las sociedades de seguridad*. *Questión*. La Plata. 2015. pp.15-18

Foucault, M. (2014): “El sujeto y el poder” en *Revista mexicana de sociología*, Vol.50, N° 3, pp. 3-20. México. J-Stor.

Foucault, M. (2012): *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, M. (2009): *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2008): *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2005): *La historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2005b): *La historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2005c): *La historia de la sexualidad III, La inquietud de sí*. Madrid. Siglo XXI.

Foucault, M. (2001): *La Hermenéutica del sujeto*. Madrid. La piqueta.

García Gual, C. y Acosta E. (1975): *La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona. Barral Editores.

García Gual, C. (2001): *Epicuro*. Madrid. Alianza.

Hadot, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid. Siruela.

Hadot, P. (2015): *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de cultura económica.

Jufresa, M. (1995): *Epicuro, obras*. Buenos Aires. Atlaya.

Lamanna, P., E. (1998): *Historia de la filosofía, El pensamiento antiguo*, Hachette. Buenos Aires.

Nietzsche, F. (2011): *La genealogía de la moral*. Buenos Aires. Alianza.

Nietzsche, F. (2011b): *El Anticristo*. Buenos Aires. Alianza.

Sanchez, A., J. (2000): *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid. Universidad de Valladolid, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

Sharples R. W. (1996): *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic Philosophy*. London-New York. Psychology Press.

Warren J. (2009): *The Cambridge companion of Epicureanism*. Cambridge. Cambridge University Press.

Windelband, W. (1941): *Historia de la filosofía II, La filosofía helénico-romana*. Argentina. Antigua librería Robredo. pp.1-4

LA RELIGIÓN POSITIVA EN LA JUVENTUD DE GOETHE Y HEGEL

POSITIVE RELIGION IN THE YOUTH OF GOETHE AND HEGEL

Santiago Martín Arnedo¹
Investigador independiente

Recibido: 17/04/2017
Aceptado 5/10/2017

Resumen: Goethe y Hegel arrojaron desde muy pronto el hecho religioso. Aunque cada uno reelaboró singularmente la herencia recibida, ambos llegaron a conclusiones parecidas: crítica de la religión positiva y la justificación de una ética no distanciada de las raíces de la vida. Sin embargo, Goethe eligió el camino de la intuición y de la creación artística en su evolución desde la adoración ingenua de la Naturaleza hasta una suerte de panteísmo de cariz espinosista; mientras que Hegel se decantó por la especulación abstracta, desde su crítica a la religión positiva hasta su integración en el sistema de la Fenomenología.

Palabras clave: Religión; Goethe; Hegel; alma bella.

Abstract. Goethe and Hegel faced the religious fact very early. Although each one reworked the inheritance in his own way, both came to similar conclusions: criticism of the Positivity of the religion and argument of an ethics not distanced from the roots of life. However, Goethe chose the path of intuition and artistic creation in his evolution from a naive adoration of Nature to a kind of spinozist pantheism; while Hegel opted for an abstract speculation, from his critique of positive religion to his integration in the System of the Phenomenology.

Keywords: Religion; Goethe; Hegel; Beautiful Soul.

1. Doctor en Filología Alemana y licenciado en filosofía por la Universidad de Granada. Autor de diferentes artículos sobre cultura (*Poemas esenciales de la lírica alemana*. Ed. Rilke) y filosofía alemana (Luhmann, Thomas Mann, Goethe). Traductor de Gadamer, Marie Luise Kaschnitz, Rilke, Boltzmann, entre otros. Ganador del premio Areté de creatividad literaria (2009) y del Limaclara de ensayo (2013). Colaborador en prensa. Correo electrónico: smarnedo@hotmail.com

1. Una admiración recíproca

Sorprende que dos espíritus creadores tan potentes como Goethe y Hegel, a la distancia de dos décadas, hayan sido confrontados en tan contadas ocasiones (Bubner 1978, Vorländer 1926), para el interés que debería suscitar el encuentro entre dos de los más potentes creadores de la cultura occidental. Ellos mismos dedicaron poco espacio dentro de su ingente obra al estudio del otro, pese a tenerse muy en cuenta. Se trata pues de un terreno de estudio en gran medida virgen.

El escritor y el filósofo se admiraron mutua y profundamente. El filósofo se ocupó en algunas ocasiones de la figura y de la obra del poeta. Justiprecia la potencia de su talento, capaz de convertir en subjetividad y en libertad lo que en un principio aparecía como algo mecánico y sin alma (Hegel 1985: 224). Goethe, a grandes rasgos, sería para Hegel el gran intuitivo, capaz de captar la realidad como un todo inmediato, sin necesidad de dar el rodeo de la reflexión; capaz de concebir a Dios no como algo que existe, sino como la existencia misma, como un gran ser viviente susceptible de ser observado por algunas de sus criaturas —el hombre—, si bien de forma parcial, cada una con su propia perspectiva. Goethe, bajo la influencia de Spinoza, habría trascendido la ubicación particular de cada viviente para elevarse a considerar el Todo. Esta característica es muy valorada por Hegel.

Sin embargo, el filósofo relativiza la aportación artística de Goethe reduciéndola a un mero momento dentro de su concepción holista de la historia de la estética, a una mera forma pasajera con que la Conciencia se presenta a sí misma —reflejo sensible de la Idea— en el devenir de su desarrollo, y como tal, aunque conservada, al fin y al cabo ha de ser superada, a fuer de momento parcial; dicho con otras palabras, incapaz de explicarse a sí misma, necesita de la verdad del todo, pues sólo el todo es verdad. Por tanto la inmortalidad del genio goethiano ha quedado suspendida en pro de la abstracción. *Faust* ciertamente representa la tragedia absoluta, pero la tragedia es, para Hegel, sólo una forma elevada dentro del desarrollo de la obra de arte espiritual en la que los personajes no narran ingenuamente los avatares externos, sino «que exteriorizan la íntima esencia» (*das innere Wesen*) de unos héroes autoconscientes de su libertad (Hegel 2014: 534). Es decir, que la aportación artística de Goethe quintaesenciada se reduce tan sólo a un momento más a «superar» por la propia conciencia, aunque pertenezca al estadio del Espíritu Absoluto, como la religión y la filosofía.

Por su parte, Goethe no se muestra tan dual en su valoración, como hace Hegel con él. El poeta desconfió a todas luces del filósofo, con quien tuvo ocasión en 1806 de discutir personalmente sobre diversos asuntos, entre ellos sobre filosofía. En realidad Goethe recelaba en general de todo saber especulativo que pretendiera detentar una instantánea omniex-

plicativa de la realidad total. Las palabras escritas, continúa Goethe, se solidifican por así decir, se positivizan, se convierten en artefactos, y merced a esta parálisis en el tiempo, se muestran impotentes para expresar el dinamismo de la vida, el perpetuo cambio, la temporalidad en su íntima esencia.

Cierto es que si hubo un filósofo que se preocupó de reflejar el cambio, ese indudablemente fue Hegel. Y aunque el desarrollo del sistema implica la andadura del camino, la visión sinóptica final es sin embargo estática, algo difícil de conciliar: la diacronía y la sincronía. Ambos autores compartieron no obstante la convicción de estar realizando verdadera ciencia [*Wissenschaft*], si bien el primero como «poeta intuitivo» y el segundo como «pensador especulativo», según terminología de Félix Duque (2004: 10). Dicho de otro modo, ambos autores creían expresar, con medios diferentes, el saber real conectado con la vida. La ciencia natural ortodoxa la concebían como una abstracción parcial del saber.

La relación entre ellos sobre todo fue de respeto intelectual. En este sentido es ilustrativa la anécdota que narra el encuentro entre los dos. Hegel se presentó como invitado en la casa de Goethe el 18 de octubre de 1827. Tras una breve conversación sobre el filósofo J. G. Hamann (1730-1788), en la que Hegel monopoliza la palabra, pasan a hablar de la dialéctica, que Hegel define a la sazón así (Eckermann 1848: 193): «En el fondo no se trata más que del espíritu de contradicción regulado y metódicamente instruido que anida en el interior de cada hombre, y cuyo principal rendimiento se muestra en la distinción de lo verdadero y lo falso».

De modo que el método dialéctico, explica Hegel, consiste en el «espíritu de la contradicción» que anida en todo hombre, como el Mefisto de *Faust* (vol. III: 47): «Ich bin der Geist, der stets verneint». Sorprendentemente Mefisto viene a presentarse como la contrapartida del que ha desesperado por alcanzar el saber real o total, Faust. Todo lo que surge, argumenta Mefisto, necesariamente ha de perecer, en esta descripción del eterno dinamismo del universo que pretende captar en un instante el espíritu, coinciden *Faust* y Hegel. El objetivo de esta metodología es distinguir lo verdadero de lo falso. Goethe replica al filósofo que ese método parece más bien una herramienta para hacer falso lo verdadero y lo verdadero falso. Hegel aduce que quien así obrara, no sería más que un espíritu enfermo. La observación de la naturaleza, añade Goethe, sería la cura contra ese tipo de enfermedades. Dicho de otro modo, esos dialécticos enfermos, enfermos por ser dialécticos, al juzgar de Goethe, encontrarían su curación en el estudio de la naturaleza, que señala un camino infinito hacia la verdad, que nunca se deja apresarse del todo y que pone a cada uno en su sitio,

enseñándole a ser humilde, haciéndole consciente de su ignorancia, por muchas pretensiones de absolutismo que albergue.

Esta visita, que estamos comentando, está recogida por Eckermann a lo largo del capítulo 279 de sus *Gespräche*. El relato se interrumpe aquí y no da cuenta de la posible respuesta de Hegel. En verdad no era posible ir más allá, ya que para Hegel la Naturaleza ocupaba un lugar muy subsidiario en su sistema mientras que para el poeta está en el origen y el fundamento de lo real. Y ninguno de ellos consideraba una fuente de legitimación exterior a su *Weltanschauung*, sino que en virtud de la lógica interna pretendían autofundamentarse.

Tras esta primera confrontación entre estas dos personalidades, vamos a centrarnos en las primeras concepciones que desarrollaron ambos sobre el fenómeno religioso.

2. Rebeldía del joven Goethe

Goethe, como es bien sabido, había sido educado inicialmente en casa, y el cristianismo luterano, en medio de una oferta formidablemente variable, no era una asignatura menor. El padre deseaba prepararlo para proseguir su camino (vol. IX: 32), si bien, dada la facilidad del hijo, de modo más fácil y fructífero («bequemer und weiter»). Valoraba los talentos de su hijo, tanto más, en cuanto era consciente del esfuerzo que a él mismo, pese a ser un diletante, le había costado todo. Al joven Goethe siempre le repetía que de haber tenido sus facilidades, otro destino se habría forjado. Por tanto, el genio en desarrollo tenía que sobrepasarlo y alcanzar el grado máximo en el desarrollo de los talentos que la Naturaleza le había regalado. En las clases que recibía, tal como relata Goethe en su libro de memorias *Dichtung und Wahrheit*, estaba incluida predominantemente, como quedó dicho, la formación religiosa, si bien, confiesa: «el protestantismo eclesiástico que se nos enseñaba, no era en realidad sino una forma de moral seca» [eine Art von trockner Moral], que no sólo no enriquecía el espíritu, sino que más bien agotaba su espontaneidad y secaba la savia que lo fecundaba y lo remontaba a las fuentes de la vida (vol. IX: 43). Esta ausencia de vitalidad se sublimaba en una suerte de discusiones doctrinarias, de modo que las disidencias se estatúan en sub-doctrinas, y surgían así una plétora de nuevas iglesias: los pietistas, los separatistas, la Hermandad de Moravia, etc. Todos se disputaban la exclusividad del camino que conducía hacia la divinidad.

Los preceptos, como algo fijado, como normas fosilizadas, se compadecen poco con el fluir permanente que es la vida, que en su discurrir siempre presenta situaciones inéditas, y propician la rigidez de las actitu-

des y en cierto modo la muerte de la originalidad y la innovación (Weiland 1985: 5). Y Goethe, como creador, no tenía otra que rebelarse contra lo heredado. Dichos preceptos acentúan además la distinción entre quienes los reconocen y quienes no. Más que sentimientos de fraternidad, suscitan los de hostilidad. Estas palabras las podría haber hecho suyas Hegel, cuando en el arranque de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* ubica el origen de la variedad de doctrinas religiosas en aquellos momentos históricos en los que el espíritu ya no se identifica con las instituciones y las leyes, y se prepara para el advenimiento de un cambio, como ocurrió por ejemplo con la aparición de la figura de Jesús en el Judaísmo. No obstante, Hegel, hizo por su parte una lectura política de dicha fragmentación en las creencias. Alemania, a la sazón fragmentada, no podrá lograr su unión mientras las discrepancias de orden religioso lo impidan. Más allá de esta lectura política, para ambos autores la mediación histórico-cultural de las instituciones religiosas y la multiplicidad de las iglesias es una prueba contundente de la relatividad de las mismas, de ahí que el camino hacia la divinidad haya que abrirlo radicalmente desde la inmediatez (Goethe) o desde la especulación (Hegel), pero ambos señalaron la necesidad de una revolución religiosa, justo allí donde el espíritu se relaciona consigo misma en la máxima intimidad.

Desde muy tierna edad, el joven Goethe no tuvo complejos para afirmar su falta de identificación con la iglesia cristiana. Hegel tuvo que ser más reservado durante más tiempo, puesto que la financiación de sus estudios dependía de la institución cristiana.

Tanto el Dios justiciero del Antiguo Testamento, como el más conciliador del Nuevo, fueron puestos en jaque por el pequeño Goethe a raíz de una experiencia vital de la tragedia. En 1755, el poeta contaba seis años, se produjo un terrible terremoto en Lisboa que dejó tras de sí centenares de miles de muertos. Este acontecimiento le hizo cavilar - su ánimo se encontró «zum erstenmal im tiefsten erschüttert» (vol. IX: 29). Se replanteó la idea aprendida de un Dios bondadoso y ecuánime. ¿Qué Padre Creador habría tratado con tanta ceguera y por igual a justos e injustos? Y también la naturaleza humana, la inocencia de la creatura como imagen de Dios, quedó en entredicho: «Los infelices que sobrevivieron se expusieron a todo tipo de robos, asesinatos y fechorías» (vol. IX: 30). Esta grave vivencia infantil produjo las grietas necesarias para demoler la idea de un Dios paternal, que cuida de su creación.

Obviamente, la evolución espiritual del joven creador fue más paulatina y titubeante de lo que un esquema analítico pueda ofrecer. Hay avances y retrocesos, vacilaciones y declaraciones. Con 15 años, en torno a 1764 o 1765, había escrito un poema que reflejaba por completo el imaginario del protestantismo ortodoxo de su época: *Poetische Gedanken über die*

Höllenfahrt Jesu Christi, una temática muy presente en el Barroco y aún en la Edad Media, si bien en el Nuevo Testamento apenas tiene presencia. Cristo aparece como el justiciero que redime las almas luchando contra el mal, muy al estilo del Dios vengativo del Antiguo Testamento (vol. I: 9):

¡Maldito seas, Satanás, por toda la eternidad!
Creías poder vencerle.
Te alegrabas de su desdicha.
Pero ahí se acerca victorioso para hacerte reo.
¡Habla infierno! Di, ¿dónde está tu victoria?
Contempla hasta donde llegan tus poderes.
¿Tardarás en reconocer al Todopoderoso?
Contempla Satanás! Mira tu reino destruido.

Surgido probablemente por incitación de sus padres o de sus profesores, el poema sorprende por el uso del imaginario medieval, que tanto protagonismo tendrá luego en el *Faust*. No obstante, este poema es casi un primerizo ejercicio de estilo, en el que tanto el contenido como la forma son el material para que Goethe se ejercite en su escritura.

Este doble rechazo a la dogmática cristiana y a la personificación de un Dios justiciero y misericordioso, no implicó en absoluto una renuncia al sentimiento religioso como actitud ante el misterio de la creación, sino su encauce por otros medios, debido a la necesidad de expresarlo según un patrón original. No buscaba Goethe a Dios tras la Naturaleza, como sostiene ese trascendentalismo que rehúye manchar al creador con la imperfección de la materia. Más bien tenía la intención de llegar directamente al Creador a través de su creatura, es decir, encontrar «in-mediatamente», sin mediación, la esencia del misterio en la Naturaleza, a golpe de intuición, sin arbitraje doctrinal. A Dios, estaba Goethe convencido, hay que buscarlo en la Naturaleza, tanto en los hombres de falible conciencia como en las estrellas cuya trayectoria está trazada de antemano. Este Dios no tenía una imagen propia, no tenía ninguna apariencia que pudiera satisfacer a los sentidos o a la intuición sensible. Su presencia se rastrea, se intuye, se presiente en los objetos que sí percibimos. El infinito se manifiesta en lo finito. Por tanto los objetos no sólo son los símbolos que nos recuerdan a la divinidad, sino que ellos, en cierto modo, son la encarnación de esa divinidad, la presencia de la ausencia: «Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen» (vol. IX: 44).

El niño Goethe levanta un altar (vol. IX: 44) y enciende velas aromáticas al atardecer para ritualizar, para dar forma al sentimiento místico que lo embarga. De este modo poetiza y personaliza su sentimiento

hacia lo infinito. Puesto que a Dios no puede ponerle rostro, lo honrará en su propia creación. Por ejemplo, mostrará su agradecimiento verbigracia adorando al astro sol. Imagen que criticará posteriormente en su poema *Prometheus*, como veremos en el apartado 5.

El altar, las velas, el medio material digno de simbolizar la divinidad, ha de convertirse en algo sagrado, es decir, en un lugar de naturaleza diferente. ¿De qué manera se transforma un lugar en sagrado? A juicio de Safranski (2013: 65) de dos formas diferentes: en primer lugar, por acción directa del arte, gracias al cual, la realidad se comporta como *Bild*, como imagen. Es decir, en cuanto la naturaleza se la contempla desde la perspectiva de la belleza, en cuanto es representada artísticamente, nos relacionamos de forma sagrada con ella. De ahí que muchos pensadores hayan acabado en la pura contemplación como la forma más pura o mística de acceder a la esencia de la naturaleza. El arte por tanto se constituye en vehículo, en mediación privilegiada a través de la cual acontece lo sagrado. Por consiguiente, es la mirada intencionada la que sacraliza un lugar y no ciertas características intrínsecas u objetivas de éste. En segundo lugar, a través de la forma tradicional y sancionada por las religiones tradicionales: la litúrgica sacramental. Esta forma dogmática y ritualista, descrita más arriba, impresionó mucho al joven Goethe. Por tanto se adhiere a la forma del rito (la forma sensible de la religión católica), que al menos tiene el poder de emocionar, pero no al contenido moral de las normas heredadas (recetario moralista protestante), que se muestra impotente ante el juego de la vida. El Goethe maduro desearía críticamente ambos polos. Porque el peligro del dogma es convertirse justo en lo contrario de aquello que fue en su nacimiento. Es decir, el dogma nace como regulación del trato con lo divino, como medio, y acaba pervirtiendo su naturaleza convirtiéndose en fin, en algo ajeno, heterónimo al hombre, que se le impone desde fuera en virtud del adoctrinamiento y lo aleja de lo divino.

El joven poeta aspira a ritualizar por completo su vida, como si estuviera consagrado a la religión. De hecho, una vez transcurrida la juvenil fiebre religiosa de carácter pietista, conservará el vocabulario de dicha etapa para aplicarlo a contextos menos píos, tal y como se observa en *Faust*.

3. La revolución teológica en Hegel

Sorprende comprobar cómo, dos décadas después, las intuiciones del joven Goethe se repiten prácticamente en el pensar del joven Hegel:

1. En primer lugar, respecto al carácter sagrado de la Naturaleza, Hegel promueve una vindicación de la figura de Jesús y de la religión

tal y como se vivió en la Grecia clásica.

2. En segundo lugar, para eludir la «moral seca» protestante, Hegel opone su idea de la *Sittlichkeit* a la *Moralität* kantiana.
3. Y en tercer lugar, respecto a la preeminencia de la intuición como forma privilegiada de acceso al misterio del cosmos, Hegel propone una vía abstracto-especulativa de exposición que critica la intuición goethiana por ser demasiado vacía. Tan sólo en este punto muestra una clara divergencia. «Die absolute Anschauung» (Hegel 2014: 24) prescinde del desarrollo necesario de la sustancia, y no capta las diferencias que surgen precisamente en ese desarrollo. En este sentido, Hegel es el filósofo de la Historia.

1. Hegel se presenta en su juventud como un teólogo ilustrado. La religión no ha de enseñar la superstición, no ha de aliarse con los poderes fácticos, sino que debe abrirse a la libertad crítica. Se hace urgente una revolución religiosa en los tiempos de fragmentación nacional y de revolución política en la vecina Francia. Aún más, se ha de crear una nueva religión. Y la facultad que es capaz de ponerla en marcha es, más que el raciocinio, la fantasía. El objeto de la crítica hegeliana, como punto de partida, será la religión «positiva» -de *positus*, del latín *ponere*- es decir aquella que es puesta e impuesta desde fuera, heterónomamente. Es la fe institucionalizada, cuyos guardianes son la costumbre y la autoridad. Justo aquello que más rechazaba Goethe, es lo que también impugna Hegel, a saber, las recetas morales cerradas, las instrucciones codificadas de conducta, que más que excitar la espontaneidad del sujeto, lo alienan, lo extrañan de sí mismo. Y esta es la senda que precisamente, según Hegel, ha marcado el judaísmo (Liebeschütz 1967: 1). De ahí que el pensador se vuelva por un lado hacia la figura de Jesús, y por otro hacia el politeísmo heleno.

Tras un profundo estudio de la obra de Kant, Hegel pretende superar todos los dualismos: se propone cerrar el hiato entre la sensibilidad y la racionalidad, entre el deber y la inclinación, entre lo que es y lo que aparece, entre la naturaleza y el espíritu. En lo que atañe a la vivencia religiosa, no sólo es necesario reconciliarse con las iniciativas espontáneas del sujeto, sino que también hay que volver a unirse a la naturaleza. Para los griegos clásicos, los dioses formaban parte de la naturaleza, no eran ajenos a ella, como ocurría en el cristianismo, que separaba a Dios de su Creación y lo alejaba infinitamente de la materia: «Nuestra religión quiere convertir a los hombres en ciudadanos del cielo, cuya mirada esté posada siempre en las alturas, enajenándolos de esta manera de sus propias sensaciones humanas» (Hegel 1986: 42).

El helenismo era una religión estética. Sus dioses reflejaban la vida cotidiana de la Polis: compiten, se pelean, representan en grado sumo las

virtudes. Se sienten cercanos a los ciudadanos, y éstos de aquéllos. Un Dios infinito (cristiano) es radicalmente diferente de su creatura. Es el Dios invisible, mudo, misterioso. El Dios cristiano es innombrable. Los pueblos judíos se someten a las leyes dictaminadas por un Dios inviolable. Los dioses griegos conviven en parentesco con los ciudadanos, es la religión del pueblo, la *Volksreligion* (Hegel 1986: 45); la religión judeocristiana obliga de continuo a mirar al cielo, olvidando las raíces y alienando los sentimientos de un pueblo unido a su tierra. El joven Hegel no duda en optar por un politeísmo pagano, antes que por un monoteísmo judío. El problema era cómo llevar esa revolución a las conciencias de su tiempo.

En *Die Positivität der christlichen Religion*, el contrapunto al judaísmo no es ahora el politeísmo heleno, sino la figura de Jesús. Los discípulos subvirtieron el mensaje del maestro y clausuraron en fórmulas muertas el misterio de lo sagrado, arrebatándole así su esencia: la libertad.

Sin duda el joven Goethe partió de este mismo impulso para conectar personalmente con el misterio. Para Hegel, los discípulos de Jesús subvirtieron la fe moral en ley (positiva) y la ley en Estado. La imposición de una creencia ciega e irracional fue la más notable traición al sermón de Jesús. La consideración de la figura de Jesús en Hegel es ambivalente. De considerarlo en *Die Positivität* (1795-96) como propulsor de una moral no estatuaría pasa a contemplarlo como un «alma bella» en *Der Geist* (1798-1800). De este modo Hegel transita de la creencia racional en la moralidad kantiana hasta una doctrina de la virtud accesible a la razón (Soppa 2010: 26). Jesús se opone a la vida regulada del judío. En su lugar propone la vivencia de la virtud nacida del corazón. Es la autonomía frente a la heteronomía judaica. Posteriormente, el filósofo desechará su proyecto de fundar una nueva religión y aceptará el cristianismo tal cual para integrarlo en el sistema que está madurando durante estos años en su cabeza, y cuyo resultado abrupto será la *Phänomenologie*.

2. Acorde con su ensalzamiento del ideal clásico heleno, la ciudad griega encarnaba para el joven Hegel la «sustancia ética». Venía a representar el conjunto de valores morales que viven en, y pertenecen a, la historia de un pueblo, en donde reside la identidad de éste y el fanal orientativo de su caminar. Proporciona sentido al cotidiano quehacer del ciudadano. Se le presenta como un conjunto de normas asequibles que acata e internaliza, y que dota del sentimiento de la comunión y de la reconciliación con los suyos. Hegel rechazaba la *Moralität* kantiana como principio abstracto y vacío que venía a juzgar al mundo desde fuera. Para Hegel, la ilusión era el motor y la condición de posibilidad del desarrollo de la vida, aquello, pensaba, de lo que carecía precisamente el imperativo categórico.

El imperativo aislaba e infravaloraba la vida (piénsese en la exclusión rigorista kantiana de toda inclinación sensible en la valoración ética de una conducta), mientras que la *Sittlichkeit* pondría ventajosamente a trabajar todas las capacidades humanas, y dotaría a éstas de una dimensión social, muy necesaria para su alegre desenvolvimiento. En realidad, la conciencia que se alza contra el contenido de la vida goza de una libertad ficticia: «Die Freiheit des Selbstbewußtsein ist gleichgültig gegen das natürliche Dasein» (Hegel 2014: 158). En esto viene a coincidir la ética de raíz pietista kantiana con la doctrina cristiana: su indiferencia respecto al contenido del mundo. Y Hegel (con Goethe) necesita de ese contenido. La opción contraria puede devenir simplemente en un delirio, en una creencia sin base real: «[es] ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst» (Hegel 2014: 158). Paradójicamente la razón más absoluta es aquí la que reivindica la historicidad, el aquí y ahora de la sustancia, para incorporarla a la conciencia y de esta manera llenarla a ésta de vida, y dejar de ser una libertad pensada para llegar a ser una libertad real.

3. La confrontación Goethe/Hegel acontece también en el terreno de los sentimientos. El primero necesita la estimulación sensorial y emotiva para movilizar en el otro la contemplación de la «verdad» del mundo. Por otro lado, la fuerza sentimental del momento es insuperable y no reductible a un esquema explicativo ulterior. El segundo, sin embargo, es bastante más frío y aséptico en su enfrentamiento con la realidad. La verdad se juega en el concepto, no en la sensibilidad. No se preocupa Hegel tanto de sentir, como de comprender, estadio superior a aquél. Por tanto, la presencia del mal [físico o moral] en la historia ha de ser asumido como parte de un conjunto. Lo concreto queda sacrificado y superado en el todo. El existencialismo posterior reprochará a Hegel haberse dejado en el camino precisamente lo irreductible de la vivencia. En la *Phänomenologie* se asume por un lado el dolor en lo particular, si bien se categoriza como «trabajo», es decir, como momento necesario en la evolución del espíritu, como si el dolor fuese menor al integrarlo en una perspectiva general de crecimiento: «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden ser expresados como un juego del amor consigo mismo; esta idea se hunde en la edificación y en la insulsez cuando falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Hegel 2014: 24).

La tentación del profeta de convertir el conocimiento de Dios en puro sentimiento, como si el amor fuera el mayor conocimiento posible, ofrece una imagen muy sesgada de lo real, pues deja fuera el «trabajo de lo negativo». Es decir, si la relación de Dios consiste en amor («Dios es amor» anuncia la Biblia), el Universo aparece incompleto. Aunque muchos teólogos habían reducido el mal a la ausencia de bien, para Hegel el dolor está

incorporado positivamente a la Historia. Posee su función. La negación es tan importante como la afirmación en la dialéctica. Por muy edificante que pueda resultar personalmente sentirse puro amor o sentir el universo como puro amor, es una vivencia del pensamiento de la libertad más que de la libertad misma, tal y como se apuntaba más arriba.

El segundo y tercer punto, es decir, la moral como principio vacío de contenido y la ausencia del mal -en una libertad ficticia, es decir, sin roce con el exterior- se concretaron para Goethe en una amistad de juventud, ejemplo viviente de una categoría muy popular en su época. En el siguiente apartado se expone tal categoría, la del «alma bella», que caracteriza oportunamente la posición de ambos autores respecto a la conciencia religiosa.

4. El alma bella

Cuando el concepto de *Schöne Seele* fue teorizado por Schiller en 1793 en su ensayo *Über Anmut und Würde*, dicho concepto tenía ya tras de sí un largo y denso recorrido a lo largo de la historia de la literatura y de la filosofía. Aquí conviene reseñarlo en la medida en que fue reelaborado por Goethe y Hegel en dos momentos muy precisos de su biografía intelectual, a saber, cuando Goethe acogió, a raíz de una enfermedad de juventud en 1769, una etapa leve de pietismo y cuando Hegel se rebeló contra la *Moralität* kantiana en sus escritos de juventud, crítica que cristalizaría en un capítulo de su *Phänomenologie* dedicado al Espíritu.

Hegel había asociado este concepto primariamente a la figura de Jesús (Dri 2000: 180), al tiempo que se ocupaba de la crítica de la religión positiva, en la que coincide con Goethe. Acusaba de falta de compromiso social al alma bella, que para salvaguardar su santidad no se mancha en la lucha contra la injusticia. En la crítica a la falta de implicación social Hegel, tenía en su cabeza al *Wilhelm Meister* (Farrelly 1998: 77). También Hegel propuso posteriormente como modelo de alma bella al enfermizo Werther, ahogándose en sus propias debilidades y elucubraciones. En esto diverge de Goethe, pues para éste, era más importante a la sazón la coherencia consigo mismo que la repercusión social de los actos. En esto ambos autores serán dispares, si bien Hegel recogerá en la *Phänomenologie* la contradicción de ambas posturas con la intención de superarlas.

Goethe tenía una amiga de juventud, en realidad pertenecía al círculo de amigas de su madre, llamada Susanna von Klettenberg (1723-1774), que reaparece en el sexto libro de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Una mujer soltera cuarentona que se había desposado íntimamente con Jesucristo. Las disputas teológicas y las controversias de fe le eran ajenas,

puesto que Dios se le aparecía como algo de suyo evidente. Su interioridad se identificaba sin esfuerzo con el mandato divino, hasta el extremo de que el mundo no le ofrecía resistencia: «Nunca la abandonaban el contento y la serenidad del ánimo» (vol. IX: 339). Sus enfermedades le aparecían como un estado pasajero de su naturaleza terrenal. Nunca perdía la serenidad ni el control. Y para Goethe, que atravesaba a la sazón, en 1769, una pertinaz enfermedad [“eine Geschwulst am Halse» (vol. IX: 340)], se convirtió en un modelo de entereza. Por tanto, ella no vivía las diferencias entre las inclinaciones y los dictados de la conciencia como contradicciones dolorosas. Simplemente en ella se identificaban. A Goethe le merecía esta síntesis el mayor respeto, porque Susanna von Klettenberg era capaz de vivir en plena coherencia y concordancia consigo misma. Entre su yo ideal y su yo real no cabía huelgo alguno. Ningún hiato introducía tensión entre sus aspiraciones y su cotidianidad, entre la espontaneidad de su sensibilidad y el dictamen reflexivo de su razón moral. Las charlas del escritor con su amiga son edificantes, pero no puede “contagiarse” del todo.

La conclusión que extrae Goethe de este modelo de vida es que la fe sólo puede asumirse en primera persona, como si naciera del interior. Una creencia en rigor no puede ser impuesta. Se puede simular creer y se puede simular actuar, pero la clave reside en la convicción. Se siente corroborado en su rechazo de la dogmática cristiana.

El pequeño Goethe, que duda de la potencia y la bondad del creador a raíz del devastador terremoto de Lisboa, ya aludido, no es un alma bella. Cuando von Klettenberg le indica que la causa de todos sus desvelos, impaciencias, búsquedas y angustias es la ausencia de reconciliación con Dios, Goethe le replica que él siempre había creído desde su juventud estar muy en paz con ese tal Dios –«mit meinem Gott ganz gut zu stehen» (vol. IX: 340)-, y que incluso le había perdonado a Dios algunas cosas, como su falta de ayuda en medio de las dificultades. Cuando se enzarzan en disputas teológicas, el joven aprendiz y la madura creyente, ella siempre resuelve cordialmente que él es un muchacho alocado que tendrá que aprender todavía mucho en la vida.

A Goethe la experiencia lo ha situado trágicamente allí justo donde se escinde lo esperado y lo ocurrido. Se sitúa entre dos órdenes: su interioridad anhelante, la que reclama un orden justo, la que exige al creador una compensación por los males sufridos y una exterioridad ajena a los cambiantes caprichos de los seres con conciencia. El alma bella no entiende de dos órdenes. La mera convicción, el mero ámbito de su conciencia y de la buena intención le hace prescindir de lo de fuera. Su fe devora por así decir cualquier prueba que pudiera hacer tambalearse el edificio de sus convicciones. Como decimos, Goethe admira pese a todo a su amiga von Klettenberg, porque el orden natural nunca es para ella una carga. Goethe

aspira a más, la naturaleza debe ser fuente de placer. Quiere sentirse en casa tanto en el orden de su conciencia interna como en el espectáculo que se le ofrece fuera.

Por otra parte, en su análisis de la figura de Jesús, Hegel argumenta sobre la belleza de su alma bajo el telón de fondo de la oposición entre la valentía, que recupera la vida, y la renuncia, que es capaz de ahorrarse el sufrimiento ante las oposiciones (Dri 2000: 180). La conciencia se vuelve hacia sí misma, hacia su interioridad, elevándose por encima de las luchas reales. En este deshacerse se vuelve pobre. La pobreza, según imagen del propio Hegel, es su único patrimonio (Hegel 1986: 402). Jesús abandona su familia, los pescadores sus redes, dejan atrás oficio, la política, etc. Emprenden en vida una huida hacia el cielo. Esta figura de la conciencia es incapaz de resistir al ser, o convertirse en algo que subsista en el exterior, pues es bien sabido que ante la violencia, Jesús aconsejaba ofrecer la otra mejilla, no combatir el mal con otro mal.

En la *Phänomenologie*, en el capítulo dedicado al Espíritu, Hegel recupera el tópico del «alma bella», *schöne Seele*, pero señalando su función como trabajo negativo en el camino de la dialéctica. Ésta fracasa precisamente por recluirse en sí misma.

Para Hegel, dicha alma aspira a tal pureza, que prescinde de mancillarse con la acción. Es decir, vive asustada de que la acción malogre lo que ella en su imaginación ha figurado sobre sí misma. Y se vacía de contenido, arde consumiéndose a sí misma, y no tiene más sustancia que el aire que la rodea. Se desentiende de las contradicciones del mundo, consolada en la buena conciencia.

Vive con el miedo de mancillar el señorío de su interior a través de la acción y la existencia, y para conservar la pureza de su corazón elude el contacto con la realidad y permanece en su tozuda impotencia de renunciar a sí mismo afilado hasta su última abstracción y darse sustancialidad o transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto vacío que resulta lo llena sólo con la conciencia de su vacuidad; su hacer consiste en el anhelo que le hace perderse en la transformación de sí mismo en un objeto sin esencia, y más allá de esta pérdida vuelve a recaer sobre sí mismo, y se encuentra solamente como perdido; -en esta transparente pureza de sus momentos, una desventurada alma bella, según se la denomina, se consume en su propia llama, y se disipa como una nube difusa, que se disuelve en el aire (Hegel 2014: 483).

Aquí se pierde la mera connotación positiva goethiana. Se trata de un espíritu impotente, nada en el delirio de su solipsismo. La recompensa y la autojustificación se cifra en actuar según conciencia propia, sin hacerse cargo de la diferencia entre lo que ella se figura y el orden que sigue el mundo. No necesita salir al exterior, su íntimo refugio es el orden de la convicción. No aspira, donde radica la heroicidad, a convertir «su pensa-

miento en ser» o a «darse sustancialidad», y su actividad se reduce a un puro anhelar que sólo entraña vacío.

De modo que si Goethe admiraba de su amiga el autocontrol de la conciencia, la coherencia más allá de las circunstancias, la capacidad para imponer un orden propio al desorden de la experiencia, en Hegel ese control era puramente ficticio, pues se manifestaba impotente para cambiar su entorno. Para el filósofo era una suerte de narcisismo recluido en la intimidad.

Cada uno puso el acento en uno de los dos polos del alma bella, en la heroicidad y en la interioridad. Y para ambos fue una oportunidad de perfilar su posición ante la religión cristiana. Pero ninguno se quedó ahí. El acercamiento de Goethe a la religión de la mano de su amiga no duró mucho tiempo (Safranski 2013: 74). También Hegel desembocó pronto en su primera obra importante, *Phänomenologie des Geistes*. Ambos autores siguieron derroteros muy diferentes respecto a la religión en las subsiguientes etapas de su vida.

5. Evolución posterior

En 1773 escribe Goethe su poema *Prometheus*. Se publicó en 1785 sin permiso del autor en una obra de Jacobi (1743-1819) titulada *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Si bien luego el autor lo rescató e incorporó a su opus. Jacobi precisamente con esta obra había abierto lo que en aquella época se conocía como el debate sobre el panteísmo. Lessing (1729-1781), gran autoridad intelectual en la Alemania de entonces, fue tachado por Jacobi de espinosista con el afán de desprestigiarle. Manuel García Morente (1996: 100) sostiene la tesis de que el poema *Prometheus* fue la causa del descubrimiento de Spinoza en Alemania, y de ahí su divulgación al resto del mundo. Conviene reparar en esta circunstancia, porque supone un grave nudo de concordancia entre Hegel y Goethe. García Morente nos ha retratado la anécdota con estas palabras en boca de Jacobi:

Siempre había yo profesado un gran respeto a Lessing, sobre todo desde que leí sus polémicas teológicas y su Parábola. Tenía grandes deseos de conocerle. Me escribió en 1779. Fui a verle a Wolfenbüttel. Entre otras cosas, dile a leer el poema de Prometeo, de Goethe. Lejos de escandalizarse, Lessing se declaró muy satisfecho de la forma y del fondo. “El punto de vista del poema, dijo, es también el mío... Uno y todo, este es mi lema”. -¿Es usted pues espinosista? le pregunté- Si he de clasificarme de algún modo, contestó Lessing, diré que sí, que soy espinosista” (García Morente 1996: 100-101).

Para Hegel, la lectura de este texto fue una experiencia de conversión (Hegel 1974: 75), como lo fue para sus compañeros de Seminario

en Tubinga Schelling y Hölderlin, quienes llegaron a ver en Hegel a un espinosista. En el cuaderno estudiantil de Hegel (Pinkard 2001: 66), junto a una cita de Goethe, está escrito el *Hen kai Pan* («uno y todo»), que es el lema que expresa la negación de cualquier dualismo: Dios es todas y cada una de las cosas. Para Hegel simbolizaba este lema su acercamiento a la religión de los griegos clásicos y un alejamiento del cristianismo de su entorno. Goethe por su parte había sido gran lector de Spinoza, autor con el que se identificaba con naturalidad y que le producía un espontáneo bienestar. Ahora bien, Goethe nunca sintió la llamada de la filosofía, y cuando se enredaba en disquisiciones metafísicas, sentía que se apartaba de su camino. Lo que el poeta sentía intuitivamente, Spinoza lo habría «elevado a un grado más preciso de consciencia» (García Morente 1996: 101). La verdadera filosofía a la sazón era para el poeta la espinosista.

En este poema las creencias infantiles se ven desplazadas por el Goethe adulto que quiere abrirse paso. Allí se desdice del niño que fue, aquel que adoraba al Sol como símbolo de la deidad y levantaba altares con velas aromáticas.

Cuando yo era niño,
Habiendo perdido toda esperanza,
Elevé mi mirada extraviada
Hacia el sol, como si allá arriba
Hubiera oídos para escuchar mis lamentos,
Un corazón semejante al mío,
Para sentir compasión por el oprimido (vol. I: 44).

Este himno, por cierto con temática helena, lejos de ser una loa, es un reproche elevado a los dioses y a Zeus en particular. Surgido en pleno movimiento de *Sturm und Drang*, el hombre se rebela contra su subordinación y afirma su poder creativo («und meine Hütte,/ die du nicht gebaut»), que puede despertar la envidia de los mismos dioses. Éstos se alimentan mezquinamente con lo más servil: «von Opfersteuern/ und Gebetshauch», ese alimento es provisto por los niños y los mendigos, alienados por la esperanza. También Goethe de niño practicó la ofrenda, y quemó incienso. Pero en la madurez es inadmisibles la figura del Dios paterno que exige y recompensa según lo exigido. No está dicha divinidad por encima del hombre en dignidad. Y late de hecho un reproche de orden moral («Ich dich ehren? Wofür?»), pues nada merece aquel que calló ante el dolor ajeno, que no secó las lágrimas del angustiado, un Creador que observó pusilánime cómo justos e injustos padecían y fenecían bajo las ruinas del terremoto de Lisboa. La única instancia de legitimación que queda es el yo, que cierra

el poema, en un verso extremadamente breve, a modo de firma y rúbrica. Los pensamientos sobre la religión están lejos de seguir un progreso paulatino y lineal. Con su *Prometheus*, Goethe dio un significativo paso en su evolución espiritual.

También Hegel abandonará sus especulaciones teológicas de juventud, para encaminarse a lógica del sistema. Con la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel se había propuesto nada menos que unificar el logos heleno, la naturaleza regida por la razón, con el espíritu cristiano, el ámbito de la libertad, de la innovación. Anhela trascender el dualismo orden/espontaneidad. Quiere que el espíritu se sienta en casa al contemplar la materia, la sustancia, y quiere que la sustancia se identifique con espíritu. El sujeto sólo puede reconciliarse consigo mismo cuando no sienta como obstáculo, como algo ajeno el orden material (la enfermedad, la precariedad, las oposiciones) sino que lo aprehenda como un movimiento del mismo espíritu. En palabras de Hegel, todo depende de que «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken» (Hegel 2014: 23). Y para que lo real sea racional y lo racional sea real se necesita un proceso, un relato, un movimiento que ponga en marcha a los contrarios hacia una reconciliación final.

El puro autoconocerse en el ser absolutamente otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el conocimiento en general. El comienzo de la filosofía propone como supuesto o exigencia que la conciencia se encuentre en este elemento. Pero este elemento solamente obtiene su consumación y transparencia a través del movimiento de su devenir (Hegel 2014: 29).

Hegel pretende llegar a la identificación absoluta de la conciencia consigo misma. Hegel quiere contar su relato, pues la narración entrafia una temporalidad («die Bewegung seines Werdens»). Y este relato no es más que el *Bild* del que hablaba Goethe. En cuanto me forjo una imagen de lo que experimento, por medio del arte poético, me estoy conociendo mejor a mí mismo y a lo que me rodea. La literatura, en cuanto extrañamiento, es una fuente especular de conocimiento. Necesitamos contarnos la historia para ganar verdad. Goethe fue más consciente de las limitaciones de este saber, que en Hegel se prolonga hasta el infinito.

Referencias bibliográficas

- Bubner, R.: *Hegel und Goethe*. Heidelberg: C. Winter, 1978.
- Dri, R.: *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- Duque, F.: «Elogio del sistema pendular-Hegel y Goethe» en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 31, 2004, pp. 7-22.
- Eckermann, J. P.: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Magdeburg: Heinrichshofen, 1948.
- Farrelly, D. J.: *Goethe in East Germany, 1949-1989. Toward a History of Goethe Reception in the DDR*. Columbia: Camden House, 1998.
- García Morente, M.: *Obras completas. II*. Madrid: Anthropos, 1996.
- Goethe, J. W. V.: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hamburg: Ed. Erich Trunz, 1998.
- Hegel, G. W. F.: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Hoffmeister, 1974.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: Hotho/Bas-senge, 1985.
- Hegel, G. W. F.: *Frühe Schriften. Werke I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- Liebeschütz, H.: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Lukács, G.: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1948.
- Pinkard, T.: *Hegel: una biografía*. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- Safranski, R.: *Goethe-Kunstwerk des Lebens: Biografie*. München: Carl Hanser Verlag GmbH Co KG, 2013.
- Soppa, S.: *Scheiternde Subjektivität: das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*. Berlin, Logos Verlag Berlin GmbH, 2010.
- Vorländer, K.: «Goethe und Hegel» en *Kant-Studien* 31, 1926, pp. 421-425.
- Weiland, W.: *Goethes Religion- sein Glaube an Gott*. Weimar: Goethe Gesellschaft, 1985.

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA COMO ESPACIO DE CONVERGENCIA ENTRE LA CULTURA CIENTÍFICA Y HUMANÍSTICA

PHILOSOPHY OF SCIENCE: A DISCIPLINE BETWEEN THE SCIENTIFIC AND HUMANISTIC CULTURES

Sergio Urueña López¹
Universidad del País Vasco

Recibido: 8/05/2017

Aceptado: 11/07/2017

Resumen: El presente artículo tiene por objetivos tanto (i) visibilizar la importancia y necesidad de crear espacios de mediación en el terreno educativo entre lo que se ha denominado como cultura humanística y cultura científica, como (ii) señalar la posibilidad concreta de hallar en la Historia y la Filosofía de la Ciencia un espacio en el que estas dos culturas convergen. La búsqueda de espacios de mediación no es un asunto banal, la ciencia es un elemento estructural fundamental de nuestras sociedades y, por ello, una mejor comprensión de este fenómeno en el ámbito educativo repercutirá positivamente en su integración y desarrollo dentro de las democracias actuales.

Palabras Claves: Filosofía; ciencia; humanismo; educación; tercera cultura; interdisciplinariedad.

Abstract: The aim of this paper is (i) to make explicit the importance and necessity of creating spaces of mediation in the educational field between humanistic and scientific cultures, and (ii) to point out the concrete possibility of finding a convergence zone in History and Philosophy of Science. The pursuit for mediation fields of knowledge between these two cultures is not a trivial matter: science is a fundamental structural element of our societies and, therefore, a better understanding of this phenomenon and its relationship with the humanities will have a positive impact on its integration and development within current democracies.

Key-Words: Philosophy; science; humanism; education; Third culture; Interdisciplinarity.

1. Licenciado en Filosofía y Máster en Lógica y Filosofía y de la Ciencia por la Universidad de Salamanca. Actualmente doctorando en Filosofía, Ciencia y Valores en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), donde disfruta de una beca FPI-MINECO (2016). Correo electrónico: sergio.urulo@gmail.com)

1. Introducción: las “dos culturas” y la fragmentación curricular

Han pasado más de 55 años desde que Charles Percy Snow (1905–1980) pronunció en la Rede Lecture de la Universidad de Cambridge su famosa conferencia titulada *The Two Cultures* (1959). En dicha conferencia, en la que se ofrece una versión extendida de algunas de las tesis centrales ya publicadas en 1956 en su breve artículo con el mismo nombre², el autor británico venía a subrayar dos ideas principales: (i) que «la vida intelectual de toda la sociedad occidental está dividiéndose cada vez más en dos grupos polares»³, a saber, el de los científicos y el de los ‘intelectuales literarios’, y (ii) que esa brecha de profunda y mutua incomprensión y desprecio estereotipado⁴ entre ambas culturas que se fomenta y perpetúa especialmente a través de los acuerdos educativos estaba sirviendo de barrera a la hora de que la aplicación de la ciencia y la tecnología tuviese los efectos deseados de impulsar a la humanidad hacia la prosperidad.

La mayor parte de la responsabilidad de esta escisión que frustra toda posibilidad de progreso recaía –según apuntaba allí Snow– en manos del grupo de los ‘intelectuales literarios’. Son estos los que mayor influencia tienen en el mundo occidental y, sin embargo, poseen una idiosincrasia anti-científica que impide el desarrollo científico-tecnológico, siendo este para él un ingrediente esencial para el progreso y la resolución

2. A pesar de que la conferencia y obra de 1959 encuentra sus raíces en esta pieza temprana publicada el 6 de octubre de 1956 en la revista *New Statesman*, en esta última Snow hacía gala de una concepción hacia los ‘intelectuales literarios’ particularmente hostil que encontramos en el texto más reciente mucho más suavizada. Por otro lado, en el trabajo de 1956 Snow no hace referencia a tantos aspectos educativos, sino que se centra más bien en las diferencias sociales y metodológicas entre la cultura de los ‘intelectuales’ y la de los ‘científicos’, a la vez de que no habla de los problemas de la toma de decisiones públicas por parte de políticos y administradores sin formación científica. Una de las notas comunes que podemos encontrar entre ambas obras es la convicción en la superioridad de los científicos sobre los ‘intelectuales literarios’: la cultura científica nos proporcionaría, para Snow, un enriquecimiento moral especial (Cfr. nota 3).

3. Snow, C. P.: *The Two Cultures and The Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961, p. 4.

4. Los estereotipos están presentes para Snow en ambas culturas. Por un lado, los ‘intelectuales literarios’ piensan que los científicos son ‘impetuosos y arrogantes’ a la vez que ‘superficialmente optimistas, inconscientes de la condición del hombre’; por otro, los científicos piensan que los ‘intelectuales literarios’ son ‘totalmente carentes de previsión’, ‘despreocupados por sus hermanos los hombres’, ‘en un sentido profundo anti-intelectuales’ y ‘ansiosos por restringir tanto el arte y el pensamiento al momento existencial’. Cfr. Snow, C. P.: *The Two Cultures: A Second Look*. New York: Cambridge University Press, 1961, p. 6.

de problemas tales como la desigualdad económica entre países y/o el hambre en el mundo:

«Los asiáticos y los africanos serán bienvenidos ahora. Ellos quieren hombres que, amigablemente, les transmitan lo que saben, hagan un trabajo técnico honesto, y les saquen del fango. Afortunadamente, estas son actitudes propias de los científicos. Ellos están más libres de sentimientos raciales que la mayoría y su propia cultura es democrática en sus relaciones humanas. En su atmósfera interior sopla la brisa de la igualdad del hombre, a veces de forma un poco brusca, tal como sucede en Noruega. Esa es la razón por la que los científicos nos harían un bien a todos en Asia y en África.»⁵

El grupo de los científicos, no obstante, tampoco carecía para el autor británico de defectos. El desconocimiento que parecían poseer la mayor parte de los ingenieros y científicos en lo que respecta a asuntos económicos, sociales y humanísticos fueron para Snow otro de los pilares fundamentales que lastraban el avance humano hacia tiempos mejores.

En términos generales la situación parece no haber cambiado demasiado desde entonces. El conocimiento científico y la producción e innovación tecnológica han avanzado notablemente durante las últimas décadas y, sin embargo, no ha habido una disminución *correlativa* de los índices de injusticia social y económica que nos permita afirmar que se cumple la ecuación “más ciencia y tecnología implica *en igual medida* menor desigualdad entre los diferentes países del mundo o entre los diferentes agentes que componen la sociedad se desarrollan”. Es más, son varios los autores que desde los años 50 han sometido a crítica esta ecuación lineal que une *directamente* el bienestar con el progreso científico-técnico⁶ y cuyas raíces ideológicas pueden encontrarse ya en el S.XVI⁷. Sin duda, la ciencia y la tecnología poseen un alto valor cultural e instrumental, pero ello no las posiciona *per se* como condición suficiente –aunque sí como condición necesaria– para impulsarnos al progreso social. La pluralidad de desigualdades socio-económicas que cabe identificar actualmente no son fruto precisamente de una supuesta carencia tecnológica y/o de la falta de conocimiento científico, sino más bien del predominio de una *praxis social* en muchas de las esferas del mundo–de–la–vida alejada de valores tales como la transparencia, la equidad, la solidaridad o la justicia, entre otros. La investigación científica debe ser incentivada, pero otra tarea urgente en

5. Snow, C. P.: *The Two Cultures and The Scientific Revolution* cit., p. 50–51.

6. Cfr. Carson, R.: *Silent Spring*. Londres: Penguin Books, 1962.

7. Cfr. Brown, M. B.: *Science in Democracy: Expertise, institutions, and representation*. Cambridge: MIT Press, 2009, pp. 52–55.

la que también merece que centremos nuestros esfuerzos es la de estimular la creación de un ethos crítico y ético-cívico adecuado que la acompañe.

Pero, ¿cómo superar la escisión supuestamente existente entre ambas culturas?, ¿existe acaso alguna vía de comunicación que permita aunar las virtudes de cada una de ellas sin la necesidad de tener que decantarnos a favor de una y en detrimento de otra? En otras palabras, ¿es posible llenar el abismo que supuestamente separaría a ambas formas de cultura? En 1963, fue publicada una segunda edición de *The Two Cultures and The Scientific Revolution* en la que Snow respondía a algunas de las críticas que se le habían planteado a la vez que matizaba levemente alguna de las afirmaciones más polémicas expuestas en su anterior discurso. Esta segunda edición, titulada *The Two Cultures: A Second Look* (1963), contenía algún cambio significativo de perspectiva con respecto al anterior ensayo. Con leves dosis de optimismo, el autor británico hacía ahora referencia a la posibilidad de que científicos e ‘intelectuales literarios’, anteriormente grupos entre los que reinaba la incompreensión, pudieran comunicarse. Esta comunicación que cabría trazar entre ambas formas de cultura –se decía– vendría a llenar la brecha existente entre ambas, dando con ello posibilidad a la emergencia y fomento de una nueva cultura cualitativamente superior con respecto a las dos anteriores: ‘la tercera cultura’.

Uno de los motores de cambio sustancial al que enseguida se le prestó especial atención a la hora de fomentar y ayudar a la emergencia de la demandada ‘tercera cultura’ fue la educación reglada (ya sea en la primaria, secundaria o universitaria). Snow era consciente de que, aunque «la educación por sí sola no resolverá nuestros problemas, sin ella, ni siquiera nos daríamos cuenta de cuáles son nuestros problemas»⁸. Y precisamente una de las dificultades que venimos arrastrando desde la formación de las primeras universidades, pero de la que somos especialmente conscientes desde mediados del S.XIX, es la fragmentación del conocimiento fruto de la creciente división social del trabajo y de la especialización de los saberes; todo lo cual, a pesar de aportar numerosos beneficios, trae consigo también graves consecuencias en el ámbito social, político, económico, ecológico, cognitivo, etc.⁹. En la dimensión educativa, por ejemplo, la

8. Snow, C. P.: *The Two Cultures: A Second Look* cit., pp. 99–100.

9. La división entre las dos culturas es un fenómeno que comienza a darse de forma gradual a partir de la segunda mitad del S.XV, con el incremento de la autoridad de la ciencia, y que adquiere especial significancia en la segunda mitad del S.XIX: hasta la primera mitad del S.XIX, la ciencia estaba muy integrada con la cultura. La división entre ciencias y humanidades comienza a formularse, de este modo, cuando comienza a restringirse el concepto de ‘ciencia’; esto es, cuando pasó a abarcar al conocimiento riguroso y fundamentado en general, a referir al conocimiento del espacio físico y natural generalmente obtenido mediante la aplicación de un método de corte empírico-experimental. Cfr. Chapple, J. A. V.: *Science and*

creciente división epistémica del trabajo y la consecuente especialización del conocimiento favoreció la configuración de un determinado currículo cuyos «resultados prácticos contribuían a impedir la reflexión crítica sobre la realidad y la participación en la vida comunitaria»¹⁰. Dicho de otro modo, la creciente especialización de los saberes se ha gestionado en el ámbito educativo siguiendo un modelo erróneo cuyas incidencias se hacen notar en el modo de organización del mundo—de—la—vida en general y en la fragmentación de la enseñanza en particular:

Los contenidos culturales que conforman el currículum escolar venían apareciendo, con excesiva frecuencia, descontextualizados, alejados del mundo experiencial de alumnos y alumnas. Las asignaturas escolares se trabajaban aisladas unas de otras y, por consiguiente, no se facilita la construcción y la comprensión de nexos que permitiesen su vertebración, ni entre éstas y la realidad.¹¹

Una de las dificultades más inmediatas que plantea esta configuración curricular que se sigue manteniendo de modo generalizado en las prácticas educativas en nuestro presente es que no favorece en absoluto el desarrollo de habilidades relacionadas con la identificación y dilucidación de las conexiones existentes entre los contenidos, ya sea a nivel intradisciplinar (dentro de cada disciplina) como interdisciplinar (entre diferentes disciplinas). Cuanto menos incita a la reflexión sobre ellos a un nivel ‘meta—disciplinar’ o ‘metacientífico’ —en cualquier grado que esto sea posible— que permita contemplar críticamente el lugar y evolución de cada disciplina dentro del puzzle que conforma el mapa general del conocimiento humano.

Esta preocupación por la descontextualización del saber en los currículos educativos se extiende actualmente a prácticamente todo el mundo. En nuestros días, se sigue hablando de las ‘dos culturas’ bajo el dualismo ‘Ciencia / Humanidades’ y se continúa manteniendo como tarea pendiente definir los procedimientos prácticos a seguir a la hora de superar esta supuesta escisión entre estos dos campos generales del saber y fomentar una ‘cultura’ más amplia. Todo ello teniendo en cuenta que la tendencia a la especialización creciente existente en nuestras sociedades obliga a que el ideal de una cultura personal completa se desvanezca. La dificultad fundamental que se plantea es por tanto cómo fomentar pro-

Literature in the Nineteenth Century. Londres: Macmillan, 1986 p. 6; y Leplines, W.: *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

10. Torres, J.: *Globalización e interdisciplinariedad: el currículum integrado*. Madrid: Ediciones Morata, 1994, p. 19.

11. *Ibidem*, p. 20.

cesos educativos y culturales que permitan tanto progresar en el conocimiento como hacer frente a las progresivas necesidades socio-económicas y que, a la vez, estos sean lo suficientemente generales como para que cada estudiante y potencial ciudadano sea capaz –o al menos tenga la posibilidad– de posicionarse desde la perspectiva amplia o sintética de los saberes propia de la deseada ‘tercera cultura’.

A continuación, exploraremos críticamente las soluciones generales ofrecidas ante esta problemática, analizando las limitaciones teóricas y prácticas de cada una de ellas. Seguidamente, nos cuestionaremos si cabría una mejor comprensión de la actividad científica y humanística en particular y del mapa del conocimiento humano en general mediante el tratamiento y problematización del mismo. Como se verá, la Historia y la Filosofía de la Ciencia –entre otras posibles disciplinas que tienen por objeto de estudio la ciencia, tal como la Sociología– se posiciona en un lugar privilegiado a la hora de (i) mejorar la comprensión de la actividad científica y de (ii) guiarla hacia fines ético-políticos razonables. Finalmente, se apuntarán una serie de iniciativas urgentes para el fomento de una enseñanza de unas ciencias humanísticas y se identificarán algunas de las barreras más significativas que dificultan su consecución. Más allá que el tratar de favorecer a cualquier gremio académico específico, el objetivo del presente artículo es, por un lado, el (i) visibilizar la importancia y necesidad para esta nuestra sociedad del conocimiento de crear espacios intermedios de mediación entre lo que se ha llamado cultura humanística y científica y, por otro, el (ii) señalar la posibilidad concreta de hallar en la Historia y la Filosofía de la Ciencia un espacio –de entre quizás otros muchos– en el que estas dos culturas convergen.

2. Educar desde el paradigma de la complejidad: interdisciplinariedad o transdisciplinariedad

La situación en la que nos encontramos, donde se hace más visible que nunca la interdependencia existente entre las diferentes dimensiones que componen el tejido de la realidad¹², nos empuja a recalcar la necesidad de educar desde un paradigma que estimule al alumnado a tomar conciencia y reflexionar sobre los diferentes problemas de nuestro tiempo a través de múltiples lentes que evidencien las interrelaciones que vinculan los distintos ámbitos de la vida en general y del saber en particular. La tarea de identificar, comprender y solucionar los problemas de la sociedad

12. Espinosa, L.: “La vida global (En la Eco-bio-tecno-noos-fera)” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 40, 2007, pp. 55–75.

actual precisa de la adquisición de perspectivas panorámicas que hagan posible diferenciar las distintas variables que los componen sin perder de vista tanto las interconexiones existentes entre ellas como las relaciones y roles que estas mantienen con y dentro de otros sub-sistemas del mundo-de-la-vida.

La denominada ‘tercera cultura’, vendría a estar basada a la vez que promocionaría esta mirada panorámica y compleja. El problema es que existen diversos modos bajo los que cabría pensar la consecución de la tercera cultura dependiendo de la concepción acerca de la relación entre las diferentes esferas del saber de la que inicialmente partamos. Así, por ejemplo, si pensamos que Ciencias y Humanidades son *naturalmente* dos formas de cultura aisladas, la comunicación entre ellas pasaría por crear *artificialmente* vías intermedias que comuniquen a ambas. Por otro lado, si pensamos que la cultura científica y humanística tienen *naturalmente* (o a priori) componentes comunes, la consecución de la tercera cultura pasaría por hacer visibles dichos componentes y romper aquellos elementos *artificiales* que han alentado su distanciamiento. Por todo ello, una de las primeras tareas en las que merece la pena focalizar el análisis es la que refiere al cuestionamiento y matización de la supuesta relación entre ‘ciencias’ y ‘humanidades’ (o entre ‘cultura científica’ e ‘intelectuales literarios’). Debemos preguntarnos si realmente existe más de una cultura y, de ser así, cuestionar si estas se encuentran aisladas antes de pretender hallar los elementos naturales que las unen o derribar los mecanismos artificiales que perpetúan su distanciamiento.

2.1. ‘Ciencias’ y ‘Humanidades’ en el mapa del conocimiento: la *unitas multiplex*

Una mirada general al mapa del conocimiento nos advierte que a nivel micro hay diferencias y singularidades en las esferas del saber que les permiten gozar de cierta autonomía, pero que a nivel macro todas ellas comparten algunos elementos clave que las interconectan, siendo el nexo nuclear el que todas son expresión de la dialéctica que el ser humano mantiene con la realidad con el ánimo de explicarla y/o comprenderla. El mapa del conocimiento cabría interpretarlo de un modo general, por ello –y a la manera de Edgar Morín–, como una *unitas multiplex* donde los saberes presentan características abstractas comunes (en tanto *unitas*) a la vez que diferencias concretas (en tanto existe de facto una multiplicidad de disciplinas que mantienen y defienden su autonomía tanto en objetivo

como en método)¹³. Bajo este concepto, se pondría de manifiesto que existe una cultura general abstracta dentro de la cual cabría diferenciar diferentes sub-culturas concretas que, a pesar de ser *distinguibles* –al menos a un nivel básico– las unas de las otras, no resultan entre ellas *aislables*. El aislamiento entre la cultura científica y la humanística, en este sentido, es una división que puede darse en el espacio social (existencia de comunidades científicas, instituciones, etc.), psicológico (adhesión a una forma particular de cultura), metodológico y/o curricular (fragmentación de la enseñanza), pero no en la arquitectónica misma de los saberes. Los saberes científicos y humanísticos conforman conjuntamente el árbol del conocimiento humano. Por ello, la noción de Snow de las “dos culturas” «no puede ser tomada como una representación totalmente exacta del estado de las disciplinas en 1959»¹⁴. Más bien, su diagnóstico acerca de la división de las dos culturas cabría interpretarla como la presentación de las escisiones sociológicas, psicológicas, metodológicas, axiológicas, educativas, etc., existentes entre estos dos ámbitos.

Entre una de las posibles causas más graves que fomentan la falsa creencia en la existencia de profundas escisiones entre las diferentes esferas del conocimiento encontramos el *reduccionismo*, esto es, la tendencia existente a explicar y/o a comprender un fenómeno concreto a partir de únicamente un número excesivamente restringido de variables del total que lo componen. José Ortega y Gasset (1883–1955) ya hablaba de ello a comienzos de los años 30 a la hora de tratar la barbarie del especialismo y la producción del hombre–masa en su obra *La rebelión de las masas* (1929):

Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante porque es ‘un hombre de ciencia’ y conoce muy bien su porción de universo. Habremos de decir que es un sabio–ignorante, cosa sobremañera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio (p. 159).

A la hora de disolver el aparente conflicto entre una cultura y otra el verdadero enemigo al que nos enfrentamos es la simplificación y el reduccionismo. Y es que el error no está tanto en la posible adhesión personal a una de las dos grandes (sub)culturas –algo inevitable en el ámbito práctico–, sino en el acto de aferrarse a una de ellas y encerrarse entre

13. Cfr. Morín, E.: *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1990; y Morín, E.: *Los saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós, 1999.

14. Collini, S.: “Introducción” en Snow, C.P.: *The Two Cultures: A Second Look* cit., p. XLIII.

sus límites a la hora de tratar de comprender y/o explicar la realidad. El error está en mutilar la capacidad de apertura de las esferas del saber y en ignorar las interrelaciones existentes entre ellas. La especialización cerrada a otras formas de conocimiento racionales impide la reflexión multidimensional sobre las parcelas de la realidad que van más allá del contexto propio de aplicación y acción del que inicialmente se parte. El problema es que en el mundo físico en general y en el mundo–de–la–vida en particular entran en juego elementos y variables que, por su complejidad interna y versatilidad, resultan imposibles de comprender –teniendo siempre en cuenta nuestras limitaciones cognoscitivas naturales– si únicamente se accede a ellos desde un campo específico de conocimiento.

2.2. El combate contra el reduccionismo: el movimiento inter y transdisciplinar

Dos han sido los enfoques propuestos a la hora de combatir la simplificación y el reduccionismo, tanto en el ámbito de los sistemas de investigación y ciencia como en el plano de la educación y divulgación de esta: (i) la interdisciplinariedad y, más recientemente, (ii) la transdisciplinariedad¹⁵.

(i) La interdisciplinariedad comienza a surgir a partir de los años 70 a raíz fundamentalmente de los movimientos estudiantiles del 1968 como una «panacea epistemológica llamada a curar todos los males que afectan a la conciencia científica de nuestro tiempo»¹⁶. Esta supuesta panacea, consistiría en la promoción de la ‘reagrupación’ comprensiva de los saberes mediante la comunicación entre las visiones concretas y estrechas de cada disciplina. Desde el enfoque de la interdisciplinariedad, cada disciplina se comunicaría con la otra para hablar de un mismo objeto: «desde distintas miradas científicas, a problemas o conjuntos de problemas, cuya complejidad es tal, que con el aporte (o la disponibilidad) de cada una de

15. Entre los autores que han estudiado actualmente el paradigma de la interdisciplinariedad aplicado al ámbito de la investigación cabe mencionar a Olga Pombo desde la Filosofía –véase “Epistemología da interdisciplinariedade” (2003) o “Interdisciplinaridade e integração dos saberes” (2005)– o a Yesid Carvajal (2010) desde la teoría de la educación –“Interdisciplinariedad: Desafío para la educación superior y la investigación”–. Por otro lado, entre los defensores de la transdisciplinariedad y del pensamiento complejo, cabe mencionar los trabajos de Edgar Morín –*Introducción al pensamiento complejo* (1990) y *Los saberes necesarios para la educación del futuro* (1999)– y Raúl Motta –“*Complejidad, educación y transdisciplinariedad*” (2002)–, entre otros.

16. Gusdorf, G.: “Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria” en Bottomore, T. (coord.): *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos, 1983, p. 32.

las disciplinas a la interdisciplinariedad, ayudaría a desentrañar las distintas dimensiones de la realidad social»¹⁷.

(ii) La transdisciplinariedad, por su parte, a pesar de partir de la interdisciplinariedad, la considera insuficiente¹⁸. Bajo el paradigma de la transdisciplinariedad se busca tomar conciencia de la *unitas multiplex* (la conjunción dentro de la disparidad) existente entre las diferentes disciplinas, permitiendo con ello concebir, al mismo tiempo, tanto la unidad como la diferenciación de las esferas del saber y atender a las diferentes interacciones dinámicas existentes entre ellas¹⁹. El enfoque transdisciplinar, pilar esencial del pensamiento complejo, invita por ello a abstraerse del marco teórico–institucionalizado definido y definitorio de cada disciplina concreta para tratar un campo de la realidad de forma transversal, más allá de esta, algo que obliga a ver la complementariedad dentro de las diferencias entre los saberes. Y es que tal y como advierte Edgar Morin en *Introducción al pensamiento complejo* (1990), la complejidad hace referencia tanto (i) al carácter cuantitativo de las interacciones existentes entre los elementos de un sistema como (ii) a la incertidumbre, a la indeterminación o a la existencia de fenómenos aleatorios dentro de ese mismo sistema²⁰. Una educación basada en este enfoque general se haría necesaria en tanto –tal y como afirma Cándida Moraes– (a) todos los dominios sistémico–organizacionales del mundo–de–la–vida poseen una naturaleza compleja que no puede ser comprendida de forma fragmentada así como (b) porque la complejidad afectaría a nuestros esquemas lógicos de reflexión y comprensión de la realidad y, por tanto, también a los mecanismos funcionales

17. Taborda, M.; Copertari S.; Ruiz Briz E.; Gurevich E. y Firpo, V. [en línea]: “Ciencias sociales e interdisciplinariedad: relación entre teoría y práctica”. 2005, p. 16.

18. A modos de ejemplo, Clara Romero afirma en “Paradigma de la complejidad, modelos científicos y conocimiento educativo” (2003) que «la interdisciplinariedad no resulta una estrategia válida para dar cuenta del entrelazamiento de las múltiples dimensiones sobre las que se organiza la realidad como un Todo, o, lo que es lo mismo, como una unidad interrelacionada (complejidad)» (p. 3); mientras que Nuria E. Pérez y Emilio Setién sostienen en “La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en las ciencias” (2008) que «la interdisciplinariedad no logra responder a la realidad integradora, que sólo puede observarse y descubrirse bajo nuevas formas de percepciones y valoraciones» (p. 3).

19. Morín, E.: *Introducción* cit., pp. 42 y 32–33.

20. *Ibidem*, pp. 59–60.

de la acción humana, permitiéndonos hacer frente a los problemas multidimensionales y a gran escala que se dan en el presente²¹.

Cualesquiera de estos dos enfoques resultan válidos para combatir el reduccionismo, pero ninguno de ellos está exento de problemas. La primera dificultad que ambos presentan es la vaguedad y generalidad terminológica fruto en buena medida de la heterogeneidad de propuestas surgidas a raíz de este proyecto general. Ya en 1982, más de 10 años después de los inicios del movimiento inter y transdisciplinar, Giovanni Gozzer mostraba su preocupación ante la ausencia de una conceptualización unificada y realista de estos movimientos en su artículo *Interdisciplinarity: a concept still unclear* (1982); situación que se sigue denunciando en la actualidad. Además, en cuanto al contenido de estas propuestas, cabría cuestionarse si realmente pueda existir siempre la posibilidad de diálogo (base de la interdisciplinariedad) dada la existencia de inconmensurabilidad a nivel tanto inter como transdisciplinar, o si es posible elaborar discursos de transgresión de fronteras (como propone la transdisciplinariedad) debido fundamentalmente a la necesidad de situarse siempre dentro de un marco teórico determinado a la hora de realizar juicios. Derivado de todo lo anterior, no resulta raro que se comenzara a replantearse a mediados de los años 90 la efectividad práctica de estos movimientos²².

En cualquier caso, pese a estas y otras muchas debilidades, cabe mantener la iniciativa nuclear que comparten ambas concepciones: promover actividades de creación (en el sistema de investigación) y de difusión (en el plano educativo) de contenidos que expandan las fronteras disciplinares, potenciando la comunicación y minimizando las posibilidades de caer en reduccionismos y fragmentaciones del saber. En este sentido, y aun cuando surgen serias dificultades *conceptuales, metodológicas y epistemológicas* a la hora de llevar el movimiento inter y transdisciplinar a la práctica, resulta sensato apostar por este siempre que sean entendidos como *ideales regulativos* que se saben utópicos pero razonables. El tratamiento explícito e implícito que tratan de fomentar este tipo de propuestas acerca de las relaciones dinámicas y multidimensionales existentes entre los diferentes saberes en general y entre las disciplinas humanísticas y científicas en particular ayudaría sobremanera a la toma de conciencia del

21. Moraes, M. C.: "Complejidad, transdisciplinariedad y educación: algunas reflexiones" en *Encuentros multidisciplinares* 9(25), 2007, pp. 5–6.

22. Para una revisión panorámica acerca de la evolución del movimiento inter y transdisciplinar véase *¿El mito de la ciencia interdisciplinar? Obstáculos y propuestas de cooperación entre disciplinas* (2016) de Francisco Javier Gómez González.

vínculo que poseen las distintas formas de conocimiento y de recalcar la posibilidad (e incluso necesidad) de cooperación entre ellas.

3. La Filosofía de la Ciencia y el fomento de una concepción humanística de la Ciencia

Educar en Ciencia y sobre ella teniendo en cuenta las relaciones que esta mantiene con otras esferas del saber y del mundo—de—la—vida aportaría cambios significativos a la hora de interpretar y valorar la actividad científica. Ya se ha mencionado que una de las claves necesarias para insertarnos en esa panorámica amplia propia de la ‘tercera cultura’ es la contextualización y la problematización del objeto de conocimiento. Pero, ¿existe acaso algún espacio en el que sea posible contextualizar el conocimiento científico y humanístico y problematizarlos para huir de las visiones simplificadoras? Sin duda alguna, uno de entre los *posibles* campos en los que cabe contextualizar, problematizar el conocimiento científico y analizar sus fundamentos y las complejas relaciones que este mantiene con la sociedad y otras esferas del saber (religión, arte, filosofía, etc.) es la Filosofía de la Ciencia. Estoy refiriéndome especialmente a aquella Filosofía de la Ciencia post—kuhniana que acepta la especial relevancia que cobran los elementos histórico—sociales en la configuración de la actividad científico—tecnológica, los cuales fueron mayoritariamente considerados como externos a la propia producción científica hasta mediados del S. XX, tras la “superación” desde el punto de vista académico del neopositivismo. La Filosofía de la Ciencia (neo)positivista, al fin y al cabo, se centraba especialmente en los aspectos que concernía a lo que se ha denominado como “el contexto de justificación” del conocimiento científico, dejando de lado en la mayor parte de las ocasiones su “contexto de descubrimiento”.

Uno de los mayores logros de la Filosofía de la Ciencia post—kuhniana ha sido precisamente el cambiar la forma general de acercarnos y de interpretar la ciencia haciéndonos transitar de una concepción tendente al ‘enunciativismo’ y al objetivismo (la ciencia se interpreta como un corpus de conocimiento que es considerado verdadero en sentido absoluto) a una concepción desde la cual esta es entendida también —y más bien— como una forma de *praxis social* que se desarrolla en interdependencia con el contexto en el que se desenvuelve. La ciencia, en definitiva, cabría entenderla desde una posición post—kuhniana como una actividad *social* que, entre muchos otros resultados, produce conocimiento racional y fiable, aunque provisional (en tanto potencialmente falible). Desde esta ‘nueva perspectiva general’ que adquiere innumerables matices dentro de la variedad de modelos filosóficos sobre la ciencia contemporáneos, la cultura cientí-

fico–tecnológica no estaría definida únicamente en base a su dimensión teórico–conceptual (corpus de conocimiento), sino que también estaría configurada y se vería influida por factores ‘externos’ tales como, por ejemplo, valores no epistémicos e imaginarios sociales²³.

De este modo, teniendo que dar cuenta de la complejidad de los elementos que entran en juego y conforman la cultura científico–técnica, la Filosofía de la Ciencia realizada especialmente a partir de los años 70 se presenta como un campo del saber más integrador donde han de ser tenidos en cuenta los métodos y los contenidos proporcionados por otras disciplinas que comparten con ella su objeto de estudio y reflexión (como la sociología de la ciencia, la psicología de la ciencia, la historia de la ciencia, la didáctica de la ciencia o incluso la comunicación y periodismo científico). Todo ello se realiza teniendo en cuenta la perspectiva crítica y las actividades específicas que caracterizan a un campo humanístico tan amplio y abarcador como la Filosofía, donde se lleva a cabo epistemología y metodología del conocimiento científico, filosofía política de la ciencia, ética de la investigación científica, estética de las producciones tecno–científicas, axiología de la ciencia, etc. Los filósofos de la ciencia contemporáneos imbuidos por el espíritu post–kuhniano pretenden así comprender la actividad científica en su complejidad y generalidad sin perder de vista, a su vez, tanto las relaciones que esta mantiene con las sociedades como las singularidades que posee cada disciplina científica particular.

Esta expansión generalizada a la que hemos asistido a la hora de concebir la actividad científica en el terreno académico de la Filosofía de la Ciencia no se ha visto sin embargo trasladada a los currículos educativos. Y aun cuando existen reivindicaciones desde los años 30 que han apuntado a que la manera de enseñar ciencia no ha venido siendo la correcta, hoy en día esta se sigue transmitiendo en las aulas bajo esquemas mitificadores o acrílicos cercanos a la vieja perspectiva positivista, esto es, como un corpus de conocimientos aislado, plenamente objetivo y prestando poca atención a su apertura a la contextualización socio–histórica. Todo ello sin tener en cuenta que en numerosas ocasiones la forma bajo la que se presenta la ciencia se encuentra poco o nada vinculada con la realidad del día a día de los estudiantes:

La ciencia, de la escuela primaria a la secundaria y la universidad, se enseña de una manera más o menos dogmática. El estudiante no se siente agitado o desafiado.

23. Para una profundización acerca del rol de los valores en la actividad científica véase Echeverría, J.: *Ciencia y valores*. Barcelona: Ediciones Destino, 2002. En lo que se refiere a una panorámica del papel que los “imaginarios sociales” juegan en la configuración de ciencia y viceversa puede consultarse Díaz, E. (Ed.): *La ciencia y el imaginario social*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

Su curiosidad intelectual no está suficientemente excitada y la ciencia no se le presenta en su entorno cultural. Un cuerpo de conocimiento generalmente aceptado, simplificado y cuidadosamente digerido, es transmitido al estudiante que lo acepta como una cuestión de rutina.²⁴

Cómo introducir una panorámica ampliada de la actividad científica en el currículo educativo a la hora de ‘enseñar la’ y ‘educar en’ ciencia ha sido una cuestión especialmente estudiada en la década de los años 70, después de la emergencia del movimiento Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), especialmente en el ámbito anglosajón²⁵. Propuestas realizadas desde el ámbito teórico como las de Michael Martin –*Concepts of Science Education: A Philosophical Analysis* (1972)–, Isaac O. Abimbola –“The Relevance of the ‘New’ Philosophy of Science for the Science Curriculum” (1983)–, Michael R. Matthews –“A role for history and philosophy in science teaching” (1989)– o Martin Monk y Jonathan Osborne –“Placing the history and philosophy of science on the curriculum: A model for the development of pedagogy” (1997)–, fueron más adelante soportadas por estudios de origen empírico como el realizado por Diermar Höttecke, Andreas Henke y Falk Riess –“Implementing history and philosophy in science teaching: Strategies, methods, results and experiences from the European HIPST Project” (2012)–.

La tónica general de estos estudios viene a soportar la idea de que la introducción de contenidos de Historia y Filosofía de la Ciencia en el currículo educativo trae consigo claros beneficios en lo que respecta a (i) la mejor comprensión y al (ii) aumento del interés de los alumnos por la naturaleza de la actividad científica, así como potencia la (iii) obtención de una visión más humanista, crítica y realista de la misma. Además, se señala que el acto de hacer explícitos los vínculos existentes entre ciencia y humanidades y entre la actividad científico–tecnológica y la sociedad redundan tanto en el (iv) desarrollo de la sensibilidad acerca de los impactos sociales y medioambientales de la actividad científico–tecnológica, como en el (v) fomento de la toma de responsabilidad ciudadana en lo que respecta a la participación pública en la evaluación y control crítica de la ciencia y la tecnología.

La importancia de impulsar todos estos elementos, entre otros muchos, ha llevado a autores como Wiebe E. Bijker a situar a los investigadores CTS en la categoría de los ‘nuevos intelectuales’, en tanto promotores de una cultura científico–tecnológica básica proclive a la responsabilidad

24. Sigerist, H. E.: “Science and Democracy” en *Science & Society* 2(3), 1938, p. 299.

25. Iranzo y Blanco comentan en *Sociología del conocimiento científico* (1999) la influencia que los citados trabajos de Snow tuvieron en el impulso de la inserción de estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología en las enseñanzas técnicas (p. 165 y ss.).

cívica y a la participación pública²⁶. Sin llegar tan lejos, lo que si queda claro es que la Historia, Sociología y la Filosofía de la Ciencia ayudarían a visibilizar el rol social, político, económico, etc., así como la faceta humana que de facto posee la ciencia y la actividad tecnológica en cuanto actividades en cuyo desenvolvimiento entran en juego dinámicas, valores, metáforas y principios filosóficos no únicamente de carácter epistémico. Esta visibilización sin duda ayudaría a corregir aquellos esquemas e imaginarios sobre la ciencia y la tecnología con tendencias afines al cientificismo acrítico y a la tecnocracia, así como al anti-realismo exacerbado y la tecnofobia.

La necesidad de hacer de la ciencia un objeto filosófico-crítico de estudio viene dada en un doble sentido amplio. Desde el punto de vista teórico, comprender cómo se produce el conocimiento científico y cuestionarse su naturaleza e impacto es uno de los pilares que entran dentro de lo que conforma la “cultura científica”. Desde el punto de vista práctico, el estudio y reflexión sobre la ciencia resulta útil de cara al buen funcionamiento de la actividad científica y de las democracias en la que se desenvuelve. Esto último es así en la medida en que se espera que la reflexión sobre la ciencia ayude a que (i) la ciudadanía tome conciencia de su posible rol en los debates y controversias científico-públicas desde un punto de vista crítico e informado, y a que (ii) los científicos sean conscientes de la incidencia cívico-social de su trabajo. En este sentido, no viene mal recordar las palabras que ya en 1938 el historiador de la medicina francés Henry Ernest Segeist (1891-1957) escribió a la hora de tratar la relación existente entre ciencia y democracia:

Si queremos educar a un ciudadano capaz de pensar en términos de la ciencia, así como un científico preparado para participar en la acción social, tenemos que cambiar nuestros métodos de enseñanza. Uno de ellos, y en mi opinión es la forma más prometedora, es acercarse a las ciencias no sólo técnicamente, sino histórica, filosófica y sociológicamente.²⁷.

4. Perspectivas y barreras didácticas para la enseñanza de unas ciencias humanísticas

La complejidad es un fenómeno que sin duda afecta también al ámbito educativo. La educación nunca ha sido ni será un proceso simple, pues en él confluyen una gran cantidad de variables capaces de modular los

26. Bijker, W.E.: “The Need for Public Intellectuals: A Space for STS” en *Science, Technology and Human Values* 28(4), 2003, pp. 443-450.

27. Sigerist, H. E.: *op. cit.*, p. 299.

resultados esperados. De ahí que todo proceso educativo sea por definición de carácter local. No obstante, esa localidad puede y debe estar al servicio de unas pautas generales establecidas que la orienten hacia objetivos comunes. Todo el armamento teórico anteriormente expuesto resultaría vacío si no es acompañado por una serie de propuestas *generales* orientadas a regular la praxis educativa hacia los fines deseados; en este caso, una educación científica para la ciudadanía basada en los valores críticos propios del humanismo.

Las barreras existentes para la consecución de este objetivo general abarcan diferentes niveles. A nivel sistémico, la gran cantidad de contenidos existentes en los programas educativos, los currículos enfocados en la evaluación de los contenidos conceptuales, así como la fragmentación por itinerarios que caracteriza el final de la etapa secundaria y postobligatoria, entre otros, impiden el desarrollo interdisciplinar y/o transdisciplinar que se ha venido defendiendo. Por otro lado, a nivel de centro, la falta de recursos materiales y humanos y la falta de organización, coordinación e incluso comunicación entre el profesorado de los distintos departamentos, por ejemplo, frenan la posibilidad de llevar a cabo actividades docentes conjuntas que permitan observar la interrelación existente entre las diferentes temáticas y disciplinas. Finalmente, a nivel de aula, tanto la carencia del profesorado de humanidades de una formación científica como la falta de una formación humanística del profesorado de las materias científico–tecnológicas pueden a la perpetuación de la falsa dicotomía entre ciencia y humanidades.

Como consecuencia de todo ello, entre las posibles salidas generales que cabe tomar ante esta situación están la de (i) dejar de pensar en las asignaturas como el eje desde el que organizar el currículo educativo. Es posible planificar la docencia atendiendo no tanto a los contenidos específicos sino a nodos problematizadores desde los que integrar diversas esferas del conocimiento (problemas, temas, periodos históricos, ideas, etc.). Descentrar la organización del currículo en asignaturas exigiría al alumnado «manejar marcos teóricos, conceptos, procedimientos, destrezas de diferentes disciplinas para comprender o solucionar las cuestiones y problemas planteados», así como «desvelar las cuestiones de valor implícitas en las diversas propuestas o soluciones de corte disciplinar» y «constatar con mayor facilidad dimensiones éticas, políticas y socioculturales que las miradas exclusivamente disciplinares tienden a relegar a un segundo plano».²⁸

Otra medida posible que es posible tomar es la de (ii) desarrollar un conocimiento en el plano universitario que fomente un profesorado instruido en el conocimiento y habilidades necesarias para llevar al aula la

28. Torres, J.: *Op. cit.*, p. 29.

narratividad que requiere la inculturación anteriormente reivindicada. La creación de itinerarios desde los estudios obligatorios fomenta que el alumnado pierda desde muy temprano conocimientos y habilidades propios de otras disciplinas. Los currículos universitarios en las áreas técnicas y científicas rara vez presentan asignaturas que obliguen al alumnado de grado y máster a reflexionar sobre cuestiones meta-científicas (como la justificación epistémica de los contenidos teóricos aprendidos) o a plantearse problemas relativos a la incidencia e impacto político-social de la actividad científico-tecnológica en general y de la disciplina concreta de la que en cada caso se trate en particular. Lo mismo ocurre en los currículos del área de artes y humanidades con respecto a las asignaturas de corte científico-técnico, fomentando así la falta de cultura científica entre el alumnado que las cursa.

Cabría, además, (iii) revisar críticamente los libros de texto y la imagen que en ellos se transmiten de la arquitectónica del saber en general y de la ciencia y de la tecnología en particular. Incluyendo contenidos en los que la Ciencia se trate no como un conjunto de teorías explicativas sino también, y más bien, como una actividad social que, entre los muchos resultados que produce, se encuentran el conocimiento científico. De igual modo, se espera resulte positiva la introducción de contenidos y actividades reflexivas en cuanto a la naturaleza, función e impacto socio-político de los sistemas científico-tecnológicos.

Por último, sería al menos de gran conveniencia (iv) incidir en una educación científico-tecnológica de corte humanista que ahonde en el carácter ético-cívico de los procesos de desarrollo, implantación y perpetuación del conocimiento científico-tecnológico, al mismo tiempo que difundir la cultura y el ethos científico entre los alumnos de humanidades.

5. Conclusiones

La Ciencia y las Humanidades se han presentado en los currículos educativos modernos como itinerarios diferenciados, algo que ha ayudado a generar la ilusión de que estos dos ámbitos del saber son, cuando no antagónicos, si al menos aislables. Un análisis del mapa del conocimiento humano nos muestra, sin embargo, que no sucede ni una cosa ni la otra: Ciencia y Humanidades conforman conjuntamente el árbol del conocimiento humano y ambas sub-culturas se complementan; siendo de hecho una necesidad del presente que entren en diálogo. El conocimiento científico-tecnológico no debe perder de vista en su avance los valores y las perspectivas humanistas; de igual modo que las humanidades no pueden dejar de lado la información

que le proporciona el conocimiento científico a la hora de fundamentar y evaluar la coherencia de las afirmaciones formuladas.

Cultivar y visibilizar la dialéctica existente entre ambos campos del saber es una tarea necesaria para nuestro presente. Hoy en día, en esta nuestra sociedad del conocimiento, se hace necesario que la ciudadanía en general posea cierta cultura científica. En primer lugar porque el conocimiento científico tiene un valor cultural intrínseco incuestionable, en segundo, porque la posesión de conocimientos científicos es condición necesaria –aunque no suficiente– para (i) abrir la participación ciudadana en los procesos de toma de decisiones científico–tecnológicas y (ii) crear un ethos crítico que permita comprender y evaluar los mecanismos internos de la actividad científico–tecnológica y la relación e impacto que estas mantienen con la naturaleza y con la sociedad. Para ello, la Historia y la Filosofía de la Ciencia –así como la Sociología de la Ciencia– se posicionan como espacios capaces de afrontar el reto de educar bajo una mirada de la ciencia humanística y proporcionar elementos para la reflexión sobre este campo del saber.

Dentro de la dinámica de difusión de este enfoque, las instituciones educativas se posicionan en una situación de influencia potente, de ahí la necesidad primaria de revisar los currículos educativos e incluir en los mismos contenidos, metodologías y criterios de evaluación de carácter crítico que potencien la toma de conciencia por parte de los estudiantes acerca de la dialéctica –existente y posible– entre humanidades y ciencia. En este sentido, cabría resaltar el papel de los centros de Educación Secundaria y de las Universidades en tanto instituciones matrices para la formación de profesionales y en la educación de (futuros) ciudadanos.

Referencias bibliográficas

Abimbola, I. O.: “The Relevance of the ‘New’ Philosophy of Science for the Science Curriculum” en *School Science and Mathematics* 83(3), 1983, pp. 181–193.

Bijker, W. E.: “The Need for Public Intellectuals: A Space for STS” en *Science, Technology and Human Values* 28(4), 2003, pp. 443–450.

Brown, M. B.: *Science in democracy: Expertise, institutions, and representation*. Cambridge: MIT Press, 2009.

Carson, R.: *Silent Spring*. Londres: Penguin Books, 1962.

Carvajal, Y.: “Interdisciplinariedad: desafío para la educación superior y la investigación” en *Revista Luna Azul* 31, 2010, pp. 156–169.

Chapple, J. A.V.: *Science and Literature in the Nineteenth Centu-*

ry. Londres: Macmillan, 1986.

Collini, S.: "Introduction" en Snow, C. P.: *The Two Cultures: A Second Look*. New York: Cambridge University Press, 1998, pp. vii–lxxi.

Díaz, E. (ed.): *La ciencia y el imaginario social*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

Echeverría, J.: *Ciencia y valores*. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

Espinosa, L.: "La vida global (En la Eco–bio–tecnó–noos–fera)" en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 40, 2007, pp. 55–75.

Gómez, F. J.: *¿El mito de la ciencia interdisciplinaria? Obstáculos y propuestas de cooperación entre disciplinas*. Madrid: Catarata, 2016.

Gozzer, G.: "Interdisciplinarity: a concept still unclear" en *Prospects* 12(3), 1982, pp. 281–292.

Gusdorf, G.: "Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria" en Bottomore, T. (coord.): *Interdisciplinaria y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos, 1983, pp. 32–52.

Höttecke, D.; Henke, A. y Riess, F.: "Implementing history and philosophy in science teaching: Strategies, methods, results and experiences from the European HIPST project" en *Science & Education* 21(9), 2012, pp. 1233–1261.

Iranzo, J. M. y Blanco, J. R.: *Sociología del conocimiento científico*. Madrid: CIS y Universidad Pública de Navarra, 1999.

Leplines, W.: *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Martin, M.: *Conceptions of Science Education: A Philosophical Analysis*. Glenview. Illinois: Scott, Foresman and Company, 1972.

Matthews, M. R.: "A role for history and philosophy in science teaching" en *Interchange* 20, 1989, pp. 3–15.

Monk, M. y Osborne, J.: "Placing the history and philosophy of science on the curriculum: A model for the development of pedagogy" en *Science education* 81(4), 1997, pp. 405–424.

Moraes, M. C.: "Complejidad, transdisciplinaria y educación: algunas reflexiones" en *Encuentros multidisciplinares* 9(25), 2007, pp. 4–13.

Morin, E.: *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1990.

Morin, E.: *Los saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós, 1999.

Motta, R. [en línea]: "Complejidad, educación y transdisciplinaria" en *Polis. Revista Latinoamericana*, 3, 2002. <http://polis.revues.org/7701> [Consultado: 30/04/2017].

Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe, 1937.

Pérez, N. E. y Setién, E.: "La interdisciplinaria y la transdisci-

plinariedad en las ciencias: una mirada a la teoría bibliológico–informativa” en *Acimed* 18(4), 2008.

Pombo, O.: “Epistemologia da interdisciplinaridade” en *Seminário Internacional Interdisciplinaridade, Humanismo, Universidade* 18, 2003, pp. 9–40.

Pombo, O.: “Interdisciplinaridade e integração dos saberes” en *Liinc em Revista* 1(1), 2005, pp. 3–15.

Romero, C.: “Paradigma de la complejidad, modelos científicos y conocimiento educativo” en *Ágora digital* 6, 2003.

Sigerist, H. E.: “Science and Democracy” en *Science & Society* 2(3), 1938, pp. 291–299.

Snow, C. P.: “The Two Cultures” en *New Statesman and Nation* 52(1334), 1956, pp. 413–414.

Snow, C. P.: *The Two Cultures and The Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.

Snow, C. P.: *The Two Cultures: A Second Look*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Taborda, M.; Copertari S.; Ruiz Briz E.; Gurevich E. y Firpo, V. [en línea]: “Ciencias sociales e interdisciplinariedad: relación entre teoría y práctica”. 2005. <http://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/767/Ciencias%20sociales%20e%20interdisciplinariedad.pdf?sequence=1> [Consultado: 30/04/2017].

Torres, J.: *Globalización e interdisciplinariedad: el currículum integrado*. Madrid: Ediciones Morata, 1994.

EL DEBATE SOBRE “LA ESPECIFICIDAD DEL MEDIO” EN TEORÍA DEL CINE: CLAVES DE LA CONSTITUCIÓN DEL ESTATUTO ESTÉTICO DEL SÉPTIMO ARTE

THE DEBATE ON “MEDIUM SPECIFICITY” IN FILM THEORY: THE KEYS TO THE FORMATION OF THE AESTHETIC STATUS OF CINEMA

Javier Ruiz Moscardó¹
Universitat de València

Recibido: 22/05/2017

Aceptado 10/08/2017

Resumen: En este trabajo recorreremos la historia de una cuestión que dominó la teoría del cine durante los años del cine mudo y que, con algunos desvíos, todavía continúa vigente en nuestros días, a saber: la posibilidad de que el cine pueda considerarse o no un arte de pleno derecho. La tematización de este marco nos servirá, a su vez, para presentar varias nociones fundamentales de la filosofía del cine que se construyeron al hilo de este debate, así como para señalar los autores clave y las implicaciones de toda índole – estéticas, epistémicas y culturales – involucradas en esta controversia. Con ello, aspiramos a detallar una perspectiva que permite ampliar nuestra comprensión de la historia del cine, recorriendo los hitos fundamentales que marcaron nuestra actitud como espectadores y la relación que mantenemos actualmente con las producciones cinematográficas.

Palabras clave: filosofía del cine, especificidad del medio, estética, Noël Carroll, Rudolf Arnheim, formalismo

Abstract: In this paper we will present the story of one issue that dominated film theory during the silent-film paradigm; one that continues in force even today, that is: the controversy of cinema as an art, based on the “medium specificity” thesis. The exposition of this framework will also serve us, in turn, to present several central notions of film theory, which were constructed throughout

1. Investigador en formación en el Departamento de Filosofía de la Universitat de Valencia. Correo electrónico: ruizmos2@uv.es.

this debate, as well as to point out its main authors and the implications of all kinds –aesthetic, epistemological and cultural–, involved in this topic. By means of this exposition, we aspire to detail a perspective capable of broadening our understanding of the history of cinema, summarizing the fundamental keys that constituted both our attitude as spectators and the relation we currently have with film productions.

Key words: philosophy of film, medium specificity, Aesthetics, Noël Carroll, Rudolf Arnheim, formalism

1. ¿Qué es la «especificidad cinematográfica»?

En el presente trabajo tematizaremos el marco teórico de la llamada *especificidad cinematográfica* tal y como emergió y evolucionó durante los años del cine mudo. Esta doctrina presupone que cada forma de expresión artística se apoya en un *medio* concreto que le provee de sus posibilidades estéticas. Cada medio particular habrá de entenderse entonces desde una doble operatividad: en primer lugar, como *mediación instrumental* entre la materia y el objeto artístico final – p.e., el *montaje* y la *cámara* en el caso que nos ocupa – y, en segundo lugar, como *base material* que se utiliza para la creación y en la que culmina el producto – el *celuloide* y la *proyección* si seguimos refiriéndonos al cine. Una vez descubierta la especificidad del medio en cuestión hallaremos también ciertas propiedades privativas del mismo, esto es, una serie de *distinciones* que nos autorizan a separarlo de otros medios artísticos diferentes. Esos *límites* se revelarán a la postre como el abanico de las posibilidades estéticas de nuestro medio; lo que el artista deberá hacer llegado el caso será explorar la especificidad de su medio para exprimirle todo su potencial, sometién dose así a la autoridad normativa que le marquen los caracteres descubiertos. En la didáctica síntesis que propone Noël Carroll, uno de los autores que mejor ha desgranado esta óptica, la doctrina de la especificidad del medio podría resumirse como sigue:

The medium has a distinctive nature with specific capacities – ones that differentiate it from the media of other artforms – and it is precisely these possibilities that the artist ought to explore rather than the effects that are distinctive of the media that identify or individuate other artforms (...). The doctrine of medium specificity tells the

artist what lines of exploration are promising and what directions should be shunned.²

En los años del cine mudo, como veremos, la estrategia general consistió en horadar la idea de la *mímesis* desde diversos flancos, de modo que el marco de la especificidad cinematográfica se puso al servicio de distanciar la concepción del cine como mero registro (fotográfico) de la realidad externa. Tras la segunda guerra mundial el movimiento se invertiría y, por el contrario, se ensalzaría al cinematógrafo en virtud de sus caracteres representacionistas. En ambos casos, el punto de partida consistió en asumir la naturaleza fotográfica del medio como el *factum* que se debe encarar para el ensayo de una respuesta. Cabe concluir, volviendo a Carroll, que las teorías realistas y la estrategia de la especificidad del medio resultan, *prima facie*, antitéticas:

Film can be art precisely because, in both its cinematographic and its montage components, it can depart from the slavish, mechanical recording of that which stands before the camera and/or from what we would see if we encountered whatever stood before the camera face to face. Film is not bound to record – perfectly, automatically, and without deviation – anything, neither nature nor the products of other artforms. Film can express the thoughts and feelings of filmmakers because of certain distinctive features of the medium, ones that do not simply mirror whatever the camera is aimed at.³

Tal fue, en efecto, el planteamiento básico de los primeros teóricos que buscaron ensalzar la potencialidad artística del cinematógrafo. En lo que sigue, trataremos de esbozar la historia de esta polémica, con especial interés en clarificar el trasfondo teórico que se asumió en cada caso así como especificar las implicaciones de diversa índole contenidas en los distintos argumentarios⁴.

2. Carroll, N.: *The Philosophy of Motion Pictures*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 37-38.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. El lector interesado en la actualidad del debate – que aquí obviamos por falta de espacio – puede acudir a la entrada “Flm as Art” del imprescindible *The Routledge Companion to Philosophy and Film* (Stecker, R.: “Film as Art”, en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*. London & New York: Routledge, 2009, pp. 121-130.) para hacerse una composición general del estado de la cuestión. Baste añadir que los hitos recientes en la actualización del debate han sido las propuestas de Roger Scruton (“Photography and Representation”, en *Critical Inquiry* 7:3, 1981, pp. 577-603.), quien niega las aptitudes artísticas del cine sobre la base de su carácter reproductivo, y Berys Gaut (*A Philosophy of Cinematic Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.), quien enfrenta argumentos de esa índole para subrayar la importancia de reconocer el potencial estético de nuestro medio.

2. Hacia una definición estética del cinematógrafo

El 28 de diciembre de 1895, en un lúgubre sótano del número 14 del Bulevar de los Capuchinos de París, dos hermanos hoy míticos, de apellido Lumière, decidieron cobrar un franco a los curiosos que desearan asombrarse con un nuevo invento suyo al que bautizaron como *cinematógrafo*; según podía leerse en el cartel promocional de la primera proyección pública de la historia, «este aparato (...) permite recoger, en series de pruebas instantáneas, todos los movimientos que, durante cierto tiempo, se suceden ante el objetivo, y reproducir a continuación estos movimientos proyectando, a tamaño natural, sus imágenes sobre una pantalla y ante una sala entera.»⁵. Quiso el azar que uno de los escasos espectadores que asistieron al parto fuera un ilusionista y director de teatro de treinta y cinco años, quien, con una mezcla de aturdimiento y fascinación, describió el estado en el que habían quedado los espectadores que compartieron la experiencia: «boquiabiertos, estupefactos y sorprendidos más allá de lo que puede expresarse»⁶. Su nombre era Georges Méliès y apenas unos años después, en un improvisado estudio montado en los jardines de su casa en Montreuil, rodaría la primera película *larga* de que disponemos: *L'affaire Dreyfuss* (1899), de unos quince minutos de duración. En apenas dos décadas filmaría aproximadamente quinientas películas y entraría con honores en la historia del cine. O más aún: en la historia del Arte.

Se ha convertido en un tópico presentar a los más destacados pioneros del cine – los hermanos Lumière, primero, y el salto cualitativo de George Méliès, después – como símbolos de una tensión interna cuyo estudio podría iluminar determinadas características nucleares del arte más definitorio del siglo XX, esto es: la oscilación, nunca decantada, entre el *realismo* de quienes presentaron el cinematógrafo como logro técnico que hacía posible la reproducción del movimiento y la *imaginación* de aquel mago que impulsó las posibilidades narrativas y estéticas de las imágenes proyectadas hacia senderos artísticos desconocidos. La impresión automática en la *tabula rasa* del celuloide frente al artificio y el trucaje de una tramposa subjetividad que busca efectos emocionales. Ya desde los orígenes, pues, el acercamiento a *lo real* y la primacía de *lo imaginario* pugnarían por la definición de la *especificidad cinematográfica*.

El propio Louis Lumière, al final de su vida, llegó a afirmar lo siguiente: «Mis trabajos fueron trabajos de investigación técnica. Jamás hice

5. Citado en Gubern, R.: *Historia del cine*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2014, p. 21.

6. Citado en *Ibidem*, p. 23.

lo que se llama puesta en escena.»⁷. Aunque disponemos de numerosos argumentos para contradecir al insigne inventor – desde la posición de la cámara hasta la situación de los figurantes en el cuadro, pasando por el uso de la iluminación, la selección de temas y la búsqueda de una reacción emocional por parte de los espectadores –, lo cierto es que su provocativa confesión conecta con la recepción que el *cine de los orígenes* provocó en muchos de sus primeros testigos, a saber: se lo juzgó antes como prodigio científico-técnico que como medio artístico. Atrapado entre su disfrute como (mero) *espectáculo* – ciertamente fascinante y lucrativo, pero tan poco artístico como las atracciones de feria, el circo y los eventos deportivos – y su concepción como *experimentación técnica* sobre la reproducción del movimiento, sus (posibles) potencialidades estéticas quedaron ignoradas. La brecha era tal por aquel entonces que, según narra el historiador Sánchez Noriega, podemos hablar sin riesgo de exageración de una «dualidad neta entre los espectáculos populares y el ámbito artístico.»⁸.

Para salir de este *impasse*, los defensores del cinematógrafo como medio artístico buscaron ampliar los estrechos márgenes de aquello que podía considerarse arte de pleno derecho para acoger en su seno a los productos cinematográficos. El problema se complicaba, por lo demás, a causa del declive de la *imitación de la naturaleza* como rasgo estético, debido entre otros factores a la pinza entre el clasicismo académico y el auge de las vanguardias; así, en un ambiente intelectual en el que la *mimesis* ya no era reconocida como una cualidad artística, y dado que se pensaba intuitivamente en el cine como un simple mecanismo de grabación automático, había que tomar partido por la tesis de que el cine no *imita* o *reproduce* o *copia* lo que se halla frente a la cámara, sino que opera de modo bien distinto. La batalla cultural por la elevación del medio cinematográfico a los altares de las formas artísticas reconocidas era inminente, pues se trataba de demostrar la *autonomía* del cinematógrafo, forjada en las cualidades específicas, distintivas y definitorias del artilugio. Sus posibilidades estéticas, por tanto, debían deducirse de la especificidad del medio, lo que no es sino otro modo de remitirnos a su *esencia*. Sánchez Noriega delimita como sigue las líneas maestras del debate en estos primeros tiempos:

El debate sobre el estatuto artístico del cine presenta varias dimensiones e intereses (...): a) la legitimación artística y cultural propiciada por la industria; b) la respuesta que dan los novelistas y dramaturgos a la aparición de un nuevo modo de expresión; c) la búsqueda por parte de artistas plásticos y músicos de nuevas formas

7. Citado en Burch, N.: *El tragaluz del infinito*. Madrid: Ed. Cátedra, 1999, p. 27.

8. Sánchez Noriega, J. L.: *Historia del cine: teoría y géneros cinematográficos, fotografía y televisión*. Madrid: Ed. Alianza, 2002, p. 235.

de expresión mediante el lenguaje de la imagen cinética; d) las teorizaciones sobre qué es o debe ser el cine en relación con las artes tradicionales; y e) el reto que supone el cine a las vanguardias.⁹

Los puntos que selecciona Sánchez Noriega, y que habrían de guiar el debate hasta mediada la segunda década del siglo, conforman lo que podemos llamar la prehistoria de la teoría del cine. Con frecuencia se ha obviado este período y el relato se inicia con el afamado manifiesto que acuñó la expresión *Séptimo Arte* o la obra del poeta Vachel Lindsay considerada la primera prototeoría del cine: *The Art of the Moving Picture*, de 1915. En esta cronología, los primeros pensadores se nos presentan como una suerte de pioneros que tomaron conciencia de la hazaña para la que estaban destinados; un conjunto de héroes que comprendieron la dimensión épica de su gesta: junto con el estatuto artístico del cine, allí se jugaba el resultado de la lucha entre el elitismo burgués de las *bellas artes* y los gustos populares y plebeyos de la inminente sociedad de masas, y se aprestaron, con inteligencia y pasión, a mediar en el conflicto en pro del triunfo de lo nuevo. Por eso, como explica Dudley Andrew, «los primeros ensayos serios sobre el cine buscaron naturalmente cavarle un lugar dentro de la cultura moderna.»¹⁰ En ese lugar no sólo cabría un cine legitimado artísticamente; también unas masas merecedoras de que sus gustos e inclinaciones estéticas se tuvieran en estima.

Pero lo cierto es que la descripción de Sánchez Noriega construye un escenario más complejo. No fue éste un debate únicamente impulsado por aguerridos defensores del nuevo medio dispuestos a edificar una parcela social para el cinematógrafo frente a la reacción conservadora; hubo también un entramado industrial interesado en acceder a un público, de procedencia burguesa, en principio hostil hacia el nuevo medio. El campo de batalla, por tanto, fue allanado por la industria, cuando no directamente por la banca. Lo que los futuros pensadores hicieron fue recoger esos frutos y madurarlos, pero es justo reconocer que ni empezaron de cero ni la industria era ajena al movimiento. Ya desde el *cine de los pioneros*, en síntesis, cualquier derivación de la teoría estuvo marcada por la industria y por los condicionantes del *modo de producción, distribución y recepción* de los filmes. Pues su carácter industrial y masivo no fue algo sobrevenido y accidental, sino un rasgo inherente de la práctica cinematográfica.

En todo caso, al intento de la industria por consolidar un público mayor por la vía de apelar al estatuto artístico del cine le sucedieron en

9. Sánchez Noriega, J. L.: *op. cit.*, p. 236.

10. Andrew, D.: *Las principales teorías cinematográficas*. Madrid: Ed. Rialp, 1993, p. 37.

la década de los 10 los primeros ensayistas interesados en reivindicarlo como práctica estética. Su estrategia se basó en mostrar las similitudes y diferencias del nuevo medio con el resto de artes consolidadas. Tal enfoque era tan peligroso como inevitable: si lo que confería valor estético al cine era lo que compartía con el resto de las artes, entonces cabía dudar de sus aportaciones específicas; si, por el contrario, su valor artístico no permitía la comparación con los estándares del momento, por los mismos motivos era posible dudar de que tal valor existiera. El tono general consistió en apelar a la combinación, a una suerte de tensión que añadiera una cualidad nueva a los otros modos establecidos de provocar una experiencia estética.

Así, no fueron pocos los autores que se aventuraron a una definición estética del joven invento: Vachel Lindsay definió el cine como «escultura en movimiento», Abel Gance como «música de luz», Leopold Survage como «pintura en movimiento» y Elie Faure como «arquitectura en movimiento»¹¹. La retórica incidía, como advertimos, en cómo el cine tenía un pie en un arte consolidado y el otro en su aportación particular, para mostrar de este modo las similitudes enfatizando la diferencia. El punto de inflexión de esta maniobra llegó en 1911 con la publicación de *La naissance d'un sixième art* de Riccioto Canudo (más conocido por su título posterior: *Manifiesto de las Siete Artes*), un breve panegírico en defensa del cine como un «arte de síntesis total.»¹². El cine.matógrafo fue capaz, a juicio del ensayista italiano, de sintetizar las tres artes espaciales – o artes plásticas: arquitectura, pintura y escultura – con las tres artes temporales – la música, la poesía y (posteriormente) la danza. Esta síntesis teleológica supone la anhelada forma definitiva de un *arte total*, modulada en la posibilidad de «captar y fijar los ritmos de la luz» como «Arte Plástica que se desarrolla según las leyes del Arte Rítmica.»¹³. El escritor italiano entendió el cine como meta final de la estética y le inyectó, como premio por tan magno logro, una cualidad artística superior a sus limitadas predecesoras. Ya no se trata únicamente de que el cine pueda ser un arte al nivel de las demás, sino de que en realidad se revela como la superior de todas ellas.

Canudo, por tanto, inauguró enfáticamente una línea de pensamiento que confía en el cine como destino de tentativas artísticas anteriores: el nuevo arte, en suma, será capaz de proporcionar la experiencia estética definitiva que el resto de artes prometen pero acaban traicionando. Así las cosas, todo este panorama nos confirma algo que ya hemos in-

11. Cf. Stam, R.: *op. cit.*, p. 49.

12. Canudo, R.: “Manifiesto de las siete artes” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió (eds.): *Textos y manifiestos del cine*. Madrid: Ed. Cátedra, 1989, p. 13.

13. Canudo, R.: *op. cit.*, p. 15.

sinuado: despreciada la mimesis, los distintos intentos de ensalzar el cine abocaron la teoría a la hegemonía del *formalismo* en estos primeros años. Pues, si esta primera vía de pensamiento se centra en legitimar el cine como práctica artística en virtud de su relación con las otras artes, la segunda estrategia sumará a esta perspectiva la cuestión *formal* (i.e.: el cine puede ser considerado arte a causa de sus particulares formas expresivas). La relación del cine con la *realidad* debía quebrarse todo lo posible para apostar por la *expresión* (construida artificialmente) frente a la *reproducción* (automáticamente grabada). En conclusión: había que tomar partido por Méliès frente a Lumière, pues la posibilidad de realizar un *viaje a la luna* se antojaba estéticamente más estimulante que presenciar la *salida de los obreros de la fábrica*.

A efectos del debate acerca del estatuto artístico del cine, son tres los ejes que pueden clarificar, a nuestro juicio, esta cuestión del formalismo: a) La defensa del *constructivismo* en lo que atañe al significado del filme, b) La relación entre la proyección fílmica y la realidad, y c) La analogía entre las técnicas cinematográficas y las actividades mentales. El primer punto insistirá en que el significado de un filme es un *resultado* que se logra mediante la aplicación de ciertas operaciones técnicas, de entre las que destaca el *montaje*; el segundo punto señala que los teóricos formalistas habrán de combatir la idea de que el cine, en virtud de su naturaleza fotográfica, está destinado a reproducir sin apenas manipulación e interferencias aquello que la cámara registra mecánicamente; y el tercero, por último, presenta a ciertos formalistas como precedentes del posterior *cognitivismo*, defendiendo una codependencia entre el cine y los actos intencionales capaz de iluminar al tiempo tanto la naturaleza estética del medio como nuestro modo de habérselas con el entorno. A continuación tematizaremos dos de estos ejes –obviaremos la relación del cine con la realidad porque nos alejaría de nuestros intereses–, con la intención de ofrecer las claves contextuales que permitan la intelección del debate.

3. Montaje, narración y construcción del sentido

«El montaje –escribe Martin Marcel– es la organización de los planos de un film en ciertas condiciones de orden y duración.»¹⁴. En efecto, el elemento con el que trabaja el montaje y que sirve de materia prima para la elaboración de una cadena de imágenes proyectadas es el *plano*, situación que ha llevado a teóricos y cineastas a considerar a éste como la unidad de medida más básica del arte cinematográfico (o cuanto menos

14. Marcel, M.: *El lenguaje del cine*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2002, p. 144.

como “la unidad empírica del montaje”¹⁵). La sucesión de distintos planos, organizada según los principios de composición que el realizador juzgue conveniente, conformará una secuencia ordenada que durará un tiempo determinado y otorgará una unidad (relativa) al fragmento. Así, podría pensarse que todo plano, en tanto que unidad de medida elemental, puede plantearse como autosuficiente y significativo *per se*, sin necesidad de relacionarlo con otros planos para que emerja su sentido, inmediato y autónomo. Desde esta óptica, el montaje debiera hilvanar diferentes planos narrativamente elocuentes, postulando que el sentido final de la cadena habrá de producirse por la acumulación cuantitativa de esos mismos significados precedentes. Esta idea será tempranamente cuestionada por los teóricos soviéticos –Eisenstein, Vertov y Pudovkin, fundamentalmente–, que aparecerán entonces como los principales promotores de un constructivismo basado en operaciones de montaje, ahora concebido éste como la verdadera especificidad cinematográfica.

Una segunda definición más compleja tal vez profundice en esta perspectiva; en *Estética del cine*, el montaje queda referido como «el principio que regula la organización de elementos fílmicos visuales y sonoros, o el conjunto de tales elementos, yuxtaponiéndolos, encadenándolos y/o regulando su duración.»¹⁶. Siguiendo esta formulación, el montaje puede concebirse como una suerte de idea regulativa: se trata de la pauta instituida con la que se manipulan los *elementos fílmicos* – nótese la renuncia al plano para acoger también la pista de sonido, imágenes intercaladas y trucos de edición como ralentís, aceleraciones y cambios de coloración – con vistas a satisfacer los diferentes propósitos (narrativos, emocionales, expresivos) que el realizador pretenda.

Esta segunda fórmula permite problematizar la suficiencia del plano e incide en cómo el sentido de un conjunto de elementos fílmicos se produce según su manipulación artificial y no mediante la agregación de unidades básicas previas. El sentido, por tanto, deviene un producto que se obtiene *a posteriori* gracias al montaje. Tanto es así que incluso un realista prototípico como André Bazin definirá el montaje como «la creación de un sentido que las imágenes no contienen objetivamente y que procede únicamente de sus mutuas relaciones»¹⁷, lo que da cuenta del amplio grado de aceptación de la perspectiva abierta por la vanguardia soviética.

En términos históricos, el ejemplo clásico lo debemos a los experimentos del realizador Lev Kulechov, determinantes para la concepción del montaje como núcleo del arte cinematográfico. A principios de los años

15. Aumont, J. et al.: *Estética del cine*. Barcelona: Ed. Paidós, 1996, p. 57.

16. *Ibidem*, p. 62.

17. Bazin, A.: *¿Qué es el cine?*. Madrid: Ed. Rialp, 2012, p. 83.

20, en el Laboratorio Experimental de cine que fundara en 1922, Kulechov realizó una serie de experimentos que pretendían demostrar que la fuerza expresiva del cinematógrafo, y en especial la composición del ritmo de sus producciones, venía marcada por el montaje. Así, en el que constituye el ejemplo más célebre, Kulechov utilizó un primer plano del actor Ivan Mozzhukhin al que fue añadiendo como sucesores diferentes motivos: una sopa, un niño y el cadáver de una mujer¹⁸. Según la imagen que siguiera al inexpressivo rostro del galán, éste adquiriría un significado diferente y el conjunto de los dos planos unidos transmitía una idea dispar (hambre, ternura y dolor, en estos casos). El efecto emocional causado al espectador dependía del engarce de ambas imágenes, de modo que pudo concluirse fácilmente, por un lado, que el plano no puede ser la unidad mínima de significado y, por otro, que la experiencia estético-emocional producida en el observador dependía de las operaciones de montaje. Poco después, Sergei Eisenstein profundizó en estas ideas legándonos la más elaborada teoría y tipología del montaje de aquella época.

Hemos topado con la primera dicotomía importante a efectos de valorar el rol del montaje en el estatuto estético del cine, a saber: la distinción entre *montaje narrativo* y *montaje expresivo*. Este último, producto en gran medida de las vanguardias cinematográficas, alude a «la intención de suscitar en el espectador un choque psicológico»¹⁹ y de «que las imágenes trasciendan lo narrado a un plano superior»²⁰, es decir, a la capacidad del montaje para expresar conceptos, transmitir ideas y provocar una reacción afectiva y/o intelectual por parte del receptor. El *montaje narrativo*, por el contrario, toma la narración de una historia como finalidad de la proyección y subordina las técnicas de montaje al desarrollo de la misma; en la pedagógica descripción de Marcel, «consiste en reunir planos, según una secuencia lógica o cronológica con vistas a relatar una historia, cada uno de los cuales brinda un contenido fáctico y contribuye a que progrese la acción desde el punto de vista dramático y desde el punto de vista psicológico.»²¹. La consolidación de esta idea de montaje puede asimilarse al sistema de narración cinematográfica que Noël Burch denominó Modo de Representación Institucional²². Este modo de regular y presentar una historia de ficción, llevado a la excelencia por el cine clásico hollywoodense, asume ciertos recursos comunes fundados en la aceptación de unos códigos narrativos determinados y en la consideración del cine de ficción como

18. Cf. Sánchez Noriega, J. L.: *op.cit.*, p. 278; Gubern, R.: *op. cit.*, p. 165.

19. Marcel, M.: *op. cit.*, p. 148.

20. Sánchez Noriega, J. L.: *op. cit.*, p. 279.

21. Marcel, M.: *op. cit.*, p. 144.

22. Cf. Burch, N.: *op. cit.*, pp. 193-231.

modelo. Para evitar la carga teórica que arrastra la fórmula de Burch, otros autores han propuesto denominaciones más amplias; Vicente Sánchez-Biosca, por ejemplo, habla de un modelo *Narrativo-Transparente* en el que prima la idea de cierre o «clausura» diegética:

Ningún cabo queda suelto, todo está atado y las acciones se encadenan por un procedimiento particular perteneciente al registro de la metonimia que consiste en una inexorable relación de causa a efecto (...) según esta lógica, van avanzando decididamente las secuencias hacia el final, lugar desde donde se clausura el relato y se recobran y organizan todas las isotopías del discurso.²³

Para lograr esta finalidad narrativa integrada por la *causalidad lineal* y la *clausura del texto* se generalizó una manera de presentar la filmación basada en la *continuidad* entre planos – lograda gracias al perfeccionamiento de los *raccords* y al uso de diversos *fundidos* para remarcar la temporalidad –, la *ubicuidad del punto de vista* y la *ocultación* de la cámara: el llamado *cine de transparencias*. Frente al *montaje intelectual* de Eisenstein, epítome del montaje expresivo, el hegemónico cine de ficción que fue madurando en la década de los 10 estandarizó un proceso narrativo que hizo invisibles las operaciones técnicas tanto de la cámara como del montaje, y “naturalizó” de este modo la representación hasta alcanzar lo que con posterioridad acabaría denominándose *ilusión de realidad*. En otros términos: si la proyección resulta finalmente capaz de expresar conceptos e ideas y provocar una reacción intelectual y afectiva en el espectador – aspiraciones básicas de los defensores del montaje expresivo –, ambos objetivos quedaban supeditados a *contar* una historia ficticia, obligando a que cualquier *discurso* deba aflorar desde ésta.

A nuestros efectos interesa destacar dos consecuencias de esta polarización. La primera es que, pese a las notables diferencias que hemos remarcado, también el montaje narrativo reniega del plano como unidad mínima del significado en beneficio de la *secuencia*. Lo que sucede es que la composición de secuencias –entendidas como *unidades de acción* causalmente desarrolladas– no se pone al servicio de la transmisión de discursos que trasciendan el mundo ficticio reproducido, sino de revelar «la existencia de una continuidad y homogeneidad aparentemente anteriores a la propia figuración.»²⁴. Con esta motivación, la lógica de la acción se va desplegando a lo largo de la proyección hasta cerrarse teleológicamente

23. Sánchez Biosca, V.: *Sombras de Weimar: contribución a la historia del cine alemán 1918-1933*. Madrid: Ed. Verdoux, 1990, p. 53.

24. Sánchez-Biosca, V.: *op. cit.*, p. 75.

en el *clímax* del filme, en función de un riguroso determinismo que dirige el relato desde el comienzo. La primera conclusión, pues, es que el modelo Narrativo-Transparente, corolario del Modo de Representación Institucional, no es ajeno a las complejidades del montaje, sino que también lo considera una operación fundamental de cara a los efectos que persigue este tipo de cine.

La segunda implicación, correlato de esta primera, apunta a una línea de fuga. En términos generales, los defensores del cine como arte han primado alguna versión de la expresión frente a la narración, y han acentuado las peculiares formas expresivas del cine como aquello que podía conferirle valor estético (entre otros motivos, porque la narratividad parecía haber alcanzado su culmen en el teatro y la gran novela, de las que era preciso distanciarse); más aún, con frecuencia se ha defendido que enjaular al cine en la narratividad lo aleja de sus potencialidades artísticas y lo devuelve a su posición de salida como divertimento reaccionario y escapista. Conviene retener esta idea porque la estrategia de Hugo Münsterberg –de quien no nos ocupamos aquí pero a quien es preciso mencionar– contradirá esta asunción, al defender precisamente que la especificidad cinematográfica radica en sus peculiares mecanismos narrativos. Será, pues, la excepción que confirme la regla: el temprano formalismo de Münsterberg diferirá del constructivismo vanguardista en la medida en que el profesor alemán consideró la narración naturalizada de historias de ficción como punto culminante del arte cinematográfico²⁵. Merece la pena remarcarlo para hacernos una composición global de las posiciones en liza.

4. Forma filmica y percepción natural: el caso Arnheim

Según ha expuesto Carroll en otro lugar²⁶, hay una persistente tradición en la filosofía del cine de nuestra cultura que se ha basado en lo que denomina la «analogía cine/mente», esto es, en un modo de conceptualizar el cine como un análogo de la mente humana. Esta estrategia trata de comprender el fenómeno del cine suponiendo y defendiendo que existe *de facto* un paralelismo entre las técnicas cinematográficas y la experiencia perceptiva. Aparece, pues, una relación interna entre el cine y la mente: no se trata aquí de utilizar una simple metáfora, sino de un vínculo real

25. Nos hemos ocupado de la posición de Münsterberg en Ruiz Moscardó, F. J.: “El kantismo de Hugo Münsterberg en los orígenes de la filosofía del cine”, en *Contrastes: revista internacional de filosofía* 21: 2, 2016, pp. 145-162.

26. Cf. Carroll, N.: “Film/Mind Analogies: the Case of Hugo Münsterberg” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 46:4, 1988, pp. 489-499.

cuyo estudio iluminará ambos polos ligados; gracias a la descripción de esta afinidad entre el cine y la psicología se ampliará nuestro conocimiento tanto del cine como de la propia mente. De aquí la precoz afinidad entre la estrategia formalista y el cognitivismo que anunciamos más arriba. El autor clásico que llevara a su máxima expresión esta analogía fue el citado Munsterberg, pero en esta ocasión nos conformaremos con un modesto resumen del otro caso fundacional: el psicólogo de la *Gestalt* Rudolf Arnheim.

Del mismo modo que Munsterberg, pues, Arnheim escribe su más valiosa obra sobre el cine –*Film as Art*, cuya primera edición data de 1933 bajo el simple título de *Film*– inmerso en el debate acerca el estatuto artístico del cine que dominó los años del cine mudo. Por eso, Arnheim no sólo argumenta contra la mimesis en lo que respecta a la grabación automática de la realidad externa, sino que también diferencia entre las técnicas de reproducción cinematográfica y nuestra percepción natural u ordinaria. Lo percibido en la proyección, argumenta nuestro psicólogo, difiere de la percepción espontánea en condiciones normales. Inspirándose en nociones de la escuela *Gestalt*, su estrategia distingue entre la *visión* y *lo visible*²⁷; el cine opera en el segundo nivel, presentando estímulos visuales parejos a los que percibimos habitualmente pero carentes de la operación genuina que los dota de unidad y congruencia. La visión resulta, a la postre, una actividad mental creativa que *corrige* los meros datos sensoriales para integrarlos en un esquema comprensible y unitario; en palabras del autor: «The most elementary processes of vision do not produce mechanical recordings of the outer world but *organize the sensory raw material creatively* according to principles of simplicity, regularity, and balance, which govern the receptor mechanism.»²⁸. En esta línea, ciertas características del cine de aquel momento –la ausencia de color y sonido y la bidimensionalidad de las imágenes– junto con las técnicas propias del medio –el montaje y los efectos visuales de la perspectiva y la angulación de la cámara, por ejemplo– apuntalan la crítica al realismo y acentúan la disimilitud con nuestra percepción ordinaria. A diferencia de Munsterberg, por ejemplo, para Arnheim el cine no proyecta directamente nuestras inercias cognitivas.

Pero, si esto es así, ¿por qué mantener la analogía entre el cine y la mente, habida cuenta de la disparidad entre ambos tanto al nivel de la reproducción cuanto en el de la percepción? ¿No intenta Arnheim quebrar

27. Arnheim no se expresa directamente en estos términos, pero aceptamos, por su valor heurístico, la reconstrucción que proponen Aumont *et al.*: «El filme puede reproducir de manera automática sensaciones análogas a las que afectan nuestros órganos de los sentidos pero lo hace sin el correctivo de los procesos mentales: el filme afecta a lo que es *materialmente visible* y no a la esfera (humana) de lo verdaderamente *visual*” (Aumont *et al.*: *op. cit.*, p. 230. Cursiva del autor).

28. Arnheim, R.: *Film as Art*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1957, p. 3.

la equivalencia entre proyección y cognición mostrando su esencial divergencia? Para esclarecer estas dudas debemos aludir a una premisa epistemológica que sustancia su discurso (y que, además, revela la magnitud de las deudas de nuestro autor con el marco de la especificidad cinematográfica que estamos describiendo). Nos referimos a un trasunto teórico al que nuestro autor da el nombre de *Materialtheory*:

It was a theory meant to show that artistic and scientific descriptions of reality are cast in molds that derive not so much from the subject matter itself as from the properties of the medium employed (...). This discovery of the gestalt school fitted the notion that the work of art, too, is not simply an imitation or selective duplication of reality but a *translation of observed characteristics into the forms of a given medium*.²⁹

La analogía se sostiene en pie, en consecuencia, porque la disparidad enunciada admite una suerte de comparación entre los dos medios; la visión humana y la proyección cinematográfica modifican y traducen, cada cual según su lógica y mecanismos, los estímulos que presencian. Así, mediante el proceso de alteración formal que todo medio material acciona, será posible arrojar luz sobre las propiedades artísticas y expresivas del cine y esclarecer mejor algunos procedimientos de nuestra cognición. La originalidad de Arnheim radica no en este presupuesto general (*grosso modo*: las formas cinematográficas modifican, perfeccionan y/o alteran nuestra percepción ordinaria), sino en las consecuencias que extrae de este principio. Pues, en lugar de insistir en las potencialidades y posibilidades del cinematógrafo (en la línea enfática de los apologistas del nuevo medio), nuestro autor incidirá en sus limitaciones y carencias. En síntesis: todo límite del cine –todo aquello que lo aleja de la percepción ordinaria y del registro de la realidad externa– abre la posibilidad de la expresión. Puesto que el cine carece de *visión*, parece concluir Arnheim, está destinado a ser *arte*. Su argumentación es, en este particular, básicamente negativa.

No obstante, este breve sumario puede resultar inexacto. Tal y como lo hemos expresado, pudiera parecer que Arnheim asimila la percepción a la mera recepción pasiva de estímulos visuales a la espera, en línea idealista, de que la actividad mental los organice y clasifique; sin embargo, en realidad su concepción de la percepción es holística y no admite la separación en dos momentos diferentes, uno primero de pasividad receptora y otro posterior de actividad mental estructurante. En su obra posterior *Visual Thinking* nuestro autor clarifica las posibles confusiones:

29. Arnheim, R.: *Film as Art* cit., pp. 2-3. Énfasis agregado.

My contention is that the cognitive operations called thinking are not the privilege of mental processes above and beyond perception but the essential ingredients of perception itself (...) These operations [active exploration, selection, grasping of essentials, simplification, abstraction...] are not the prerogative of any one mental function: they are the manner in which the minds of both man and animal treat cognitive material at any level (...) By ‘cognitive’ I mean all mental operations involved in the receiving, storing and processing of information: sensory perception, memory, thinking, learning.³⁰

Confirmamos, pues, que para Arnheim no hay una separación entre la percepción sensorial y la cognición entendida como proceso mental sintético de segundo orden; de ahí que presente su postura mediante la siguiente equivalencia: «visual perception is visual thinking»³¹. Pero, ¿qué implica esta posición a nuestros efectos? Ya dijimos que el cine carece de este *pensamiento visual* por su lejanía de la percepción humana; la clave, entonces, se sitúa en el hecho de que no sólo aplicamos este modo de percepción cognitiva a los estímulos de la realidad externa, sino también a las producciones artísticas. Dicho llanamente, desciframos los filmes del mismo modo que los hechos del mundo, simplemente con la siguiente salvedad: las obras de arte, para ser tales, han de ser capaces de expresar cualidades de objetos, personas y situaciones por sus propios medios materiales. Y así, finalmente, la conclusión subraya que en el visionado de un filme *adaptamos* la percepción visual para captar ese tipo de cualidades expresivas que el cinematógrafo y sus recursos de edición son capaces de revelar. Por eso la analogía entre el cine y la mente se mantiene firme: comprendemos mejor las características materiales del cine al tiempo que en la experiencia cinematográfica se confirma un presupuesto psicológico –la noción de «pensamiento visual»– con diversas aplicaciones –nuestro manejo de estímulos externos y nuestra decodificación de cualidades expresivas en la esfera del arte. Pues el cine, antes que *describir* hechos y situaciones, *muestra* las cualidades latentes de los mismos; valga el siguiente ejemplo para demostrarlo:

In order to understand a work of art, however, it is essential that the spectator's attention should be guided to such qualities of form, that is, that he should abandon himself to a mental attitude which is to some extent unnatural. For example, it is no longer merely a matter of realizing that “there stands a policeman”; but rather of realizing “how he is standing” and to what extent this picture is characteristic of policemen in general. Notice how well the man is selected; what a characteristic movement that one is in comparison with another, more obvious movement; and how the

30. Arnheim, R.: *Visual Thinking*. Berkeley & Lond Angeles: University of California Press, 1969, p. 13.

31. *Ibidem*, p. 14.

forcefulness of the figure is brought out by the shot being taken from below!³²

En última instancia, todo el planteamiento de Arnheim responde a un propósito al que daremos el nombre de *educación de la mirada*. Para nuestro psicólogo, la confrontación que produce el cine con la dimensión expresiva de objetos y situaciones cotidianas proporciona un entrenamiento al espectador, que podrá aplicar su nuevo *modo de ver* al salir de la sala de cine. Lo curioso de su razonamiento es que el tipo de percepción *normal* que hemos ido refiriendo en realidad tiene poco de espontánea (al menos si atendemos a su obra tardía): «This priority of expression [la que proporciona el arte], although somewhat modified in adults by a scientifically oriented education, is striking in children and primitives»³³. Con este inesperado último giro, Arnheim *naturaliza* el pensamiento visual capaz de captar directamente las cualidades expresivas de personas y objetos, y acusa a un modelo civilizatorio cientifista, heredero del positivismo y orientado por la practicidad y el interés, de haber atrofiado esta aptitud natural.

Pues bien: ¿acaso no podemos denominar a este tipo de mirada como percepción *estética*? ¿No se trata, a la postre, de que el entrenamiento como espectadores de obras de arte puede permitirnos ver el mundo bajo otro *aspecto*? ¿No nos abre esta educación estética una dimensión de lo real antes vedada por culpa de nuestros malos hábitos? Si esto es así, podemos concluir con una demarcación que será clave también en el caso de Munsterberg, a saber: hay un choque entre la limitada mirada *práctica* y la desinteresada mirada *estética*. El objeto de la estética consiste en sustituir la primera por la segunda como modo de restituir al sujeto su escindida integridad originaria. Arnheim enfatiza la continuidad entre la mirada práctica y la estética, mientras Munsterberg acentuará la diferencia. Pero, sea como fuere, en ambos casos se compartió la convicción de que el cine resulta la más prometedora de todas las artes para afrontar la tarea de captar la dimensión estética del mundo.

5. La Teoría del Autor como punto de inflexión

Pese a los esfuerzos de los teóricos de antes de la guerra, lo cierto es que ni en todos los ambientes especializados ni en el imaginario colectivo se consolidó rotundamente el estatuto artístico del cine. Una de las

32. Arnheim, R.: *Film as Art* cit., p. 43.

33. Arnheim, R.: *Art and Visual Perception: a Psychology of the Creative Eye*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 455.

razones de este déficit artístico fue sin duda la orientación comercial de la industria. En todos los países donde el negocio del cinematógrafo se había fortalecido, pero especialmente en el Hollywood de los 20 y 30, se había desarrollado una eficaz «política de géneros» como estrategia mercantil, propuesta a la que el público parecía responder favorablemente. Se puede decir, simplificando el asunto, que cada género instituyó los códigos formales y narrativos que hacían identificable el filme y habituaban al público a una cierta relación con ellos, satisfaciendo las expectativas y afianzando las preferencias de los consumidores. Sin embargo, en el París de los años 50 ocurriría algo que apuntalaría de forma concluyente el estatuto artístico del cine y sustituiría (parcialmente) esta política de géneros por un nuevo modelo de hondas consecuencias: la «política de los autores».

Así pues, el grupo de jóvenes entusiastas que compartían páginas y destinos en aquellos míticos *Cahiers du cinéma* comandados por André Bazin elaboró una teoría crítica que con el paso del tiempo se convertiría en hegemónica. Su punto álgido suele situarse en un artículo de 1957 firmado por el propio Bazin y significativamente titulado “De la política de los autores”. Allí se concentra, si bien tamizada críticamente, la apuesta de aquellos críticos franceses que poco tiempo después renovarían el cine europeo con el movimiento de la *Nouvelle Vague*: la Teoría del Autor. Hoy día puede sorprender, pero en los debates en torno al cine desde la posguerra europea hasta incluso los años sesenta no se apreciaba con claridad que, en última instancia, el mérito y responsabilidad de una película debía recaer en un *autor* a la manera en que el éxito o fracaso de una novela y un cuadro deben imputarse a su creador. Todavía le faltaba al cine conseguir aquello que, desde el Romanticismo, se consideraba el más alto valor de toda creación artística: la capacidad de ser un medio de expresión de una *subjetividad* determinada. En definitiva: de un autor-creador. De un artista. Y, en ocasiones, de un genio.

Todo comenzó unos años atrás. En un influyente artículo de 1948, el crítico y cineasta francés Alexandre Astruc afirmó lo siguiente:

El cine está a punto de convertirse en un medio de expresión, cosa que antes que él han sido todas las restantes artes, y muy especialmente la pintura y la novela. Después de haber sido sucesivamente una atracción de feria, una diversión parecida al teatro de bulevar, o un medio de conservar las imágenes de la época, se convierte poco a poco en una lengua. Un lenguaje, es decir, una forma en la cual y mediante la cual un artista puede expresar su pensamiento, por muy abstracto que sea, o traducir sus obsesiones exactamente igual como ocurre actualmente con el ensayo o con la novela. Por ello llamo a esta nueva era del cine la era de la *Caméra-stylo*.³⁴

34. Astruc, A.: “El nacimiento de una nueva vanguardia: la ‘Caméra-Stylo’” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió, J. (eds.): *Fuentes y documentos del cine: la estética, las escuelas y los movimientos*. Barcelona: Ed.

Esta comparación entre la cámara y la *pluma* obedece a una triple intención: por un lado, se trata de insistir en que mediante la cámara se pueden alcanzar las mismas cotas expresivas y artísticas que con la literatura; en segundo lugar, y en virtud de esta equiparación, el tratamiento crítico de las obras cinematográficas habrá de ser parejo al del resto de las artes (por ejemplo, en lo que respecta al *estilo* del escritor-cineasta y a su capacidad de *crear mundos*, plantear una *cosmovisión* idiosincrásica y *transmitir* pensamientos complejos); y, por último, a la necesidad de asentar una suerte de gramática fílmica que el director –y no el productor, la corporación o los guionistas– debiera dominar por ser la clave de la *escritura* cinematográfica. Con esta nueva exaltación del *yo creador*, Astruc abrió la veda que explotaría la línea editorial de la revista *Cahiers*, esto es: el *reconocimiento* de los difuminados directores, incluso dentro de esa maquinaria fabril tenida por destructora de talentos que era el sistema de estudios de Hollywood, como auténticos artistas. Pese a las limitaciones mercantilistas del cine norteamericano, concluían los entusiastas críticos de la publicación más influyente de cine de la Historia, el talento termina abriéndose camino.

El segundo momento clave llegó con un artículo de François Truffaut publicado en 1954, susceptible de leerse como el manifiesto de la incipiente *Nouvelle Vague*. En su diatriba contra el cine francés del momento –despectivamente caracterizado como *cinéma qualité*– se traslucen algunas claves del tipo de cine autoral que perseguía el futuro director de *Les quatre cents coups*: a) la liberación completa de moldes literarios («No se hace ya un film en Francia sin que los autores no crean estar rehaciendo Madame Bobary.»)³⁵, b) La búsqueda de un realismo que no resulte acartonado e impostado («Esta escuela, que encara al realismo, lo destruye siempre en el momento de captarlo, ansiosa como está por apresar a los seres en un mundo cerrado.»)³⁶, c) La reivindicación del director como la figura clave frente al guionista («los directores son y se consideran responsables de los guiones y de los diálogos que ilustran.»)³⁷ y d) La necesidad de un nuevo arsenal crítico e interpretativo que haga justicia a la *escritura visual* del filme con el concepto de puesta en escena («mise-en-scène») como centro («Es evidente que la idea de Radiguet era *una idea de puesta en escena* mientras que la escena inventada por Aurenche y Bost es

Gustavo Gili, 1998, pp. 207-208.

35. Truffaut, F.: “Una cierta tendencia del cine francés” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió, J. (eds.): *Fuentes y documentos...* cit., p. 224.

36. Ídem.

37. Ídem.

Thémata. Revista de Filosofía N°57 (2018) pp.: 133-154.

*literaria.»*³⁸. Pocos años después, el padre intelectual de aquella virtuosa generación redondearía el programa de la empresa crítica que comenzara junto con sus acólitos en 1951; en la conclusión a su “De la política de los autores”, tras hacer balance de los logros y «peligros» de la enfervorecida política practicada por sus *jóvenes turcos*, Bazin sentencia lo siguiente:

Me parece que la política de los autores entraña y defiende una verdad crítica esencial que el cine necesita más que todas las demás artes, justamente en la medida en que el acto de verdadera creación artística es en él más incierto y está más amenazado que en las demás. Pero su práctica exclusiva lo conduciría hacia otro peligro: la negación de la obra en beneficio de la exaltación de su autor (...) [esta política] tiene que ser completada por otras aproximaciones al hecho cinematográfico que restituyen al filme su valor de *obra*. No se trata de negar el papel del autor, sino de restituirle la preposición sin la cual el sustantivo autor no es más que un concepto cojo. ‘Autor’, sin duda, pero ¿de que?³⁹

En resumen: a la política de autores que promocionara el órgano de expresión de la inminente *Nouvelle Vague* se le debe el último giro que necesitaba el cine para equipararse totalmente al resto de artes, esto es: el reconocimiento de la autoría. Aquel conjunto de cinéfilos «hitchcockianos-hawksianos», como se les llamaba por su confesa admiración hacia los dos maestros, no sólo fortificó los cimientos artísticos del cine sellando sus últimas figuras sino que además mostró la capacidad de intervención en el debate de la crítica especializada del momento, ampliando los hasta entonces académicos márgenes de la teoría. Su punto de vista pronto se internacionalizó y hoy día resulta imposible dedicarse a la crítica o al análisis fílmico prescindiendo de la cuestión de la autoría (incluso el gran público lo experimenta en ciertos fenómenos, como los paradigmáticos casos de Woody Allen y Tim Burton).

Con todo, es obligatorio hacer notar la paradoja que subraya Robert Stam: «Una teoría que tenía sus raíces ideológicas en un expresionismo romántico pre-moderno ayudó a sentar las bases de un cine resueltamente moderno en sus aspiraciones y estética (...). El cine renació como religión secular; el ‘aura’ volvía a estar plenamente vigente gracias al culto al autor.»⁴⁰. Y es que, en un momento cultural en el que la figura del autor se ponía en entredicho desde diversos frentes – piénsese en la *muerte*

38. *Ibidem*, p. 221. Énfasis del autor.

39. Bazin, A.: “De la política de los autores” en de Baecque, A. (ed.): *La política de los autores: manifestos de una generación de cinéfilos*. Barcelona: Ed. Paidós, 2003, p. 105. Cursiva del autor.

40. Stam, R.: *op. cit.*, p. 110.

del autor anunciada por Roland Barthes y ratificada por Michel Foucault –, unos visionarios cineastas la reanimaron para usarla como ariete de una revolución estética; reinventaron el cine con las armas melladas de la exclusividad autoral del director. Contradictorio o no, lo cierto es que les debemos, siquiera como espectadores, nuestra actual mirada cinematográfica. Celebremos, en consecuencia, que el juicio sobre el estatuto artístico cine quedó visto para sentencia: tras casi seis décadas de idas y venidas, el invento de los Lumière por fin alcanzó su merecido lugar en el conjunto de la estética.

Referencias bibliográficas

- Andrew, D.: *Las principales teorías cinematográficas*. Madrid: Ed. Rialp, 1993.
- Arnheim, R.: *Art and Visual Perception: a Psychology of the Creative Eye*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974.
- Arnheim, R.: *Film as Art*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1957.
- Arnheim, R.: *Visual Thinking*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Astruc, A.: “El nacimiento de una nueva vanguardia: la ‘Caméra-Stylo’” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió, J. (eds.): *Fuentes y documentos del cine: la estética, las escuelas y los movimientos*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1998, pp. 207-211.
- Aumont, J. et al.: *Estética del cine*. Barcelona: Ed. Paidós, 1996.
- Bazin, A.: “De la política de los autores” en de Baecque, A. (ed.): *La política de los autores: manifiestos de una generación de cinéfilos*. Barcelona: Ed. Paidós, 2003, pp. 91-106.
- Burch, N.: *Praxis del cine*. Madrid: Ed. Fundamenetos, 2008.
- Carroll, N.: “Film/Mind Analogies: the Case of Hugo Munsterberg” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 46:4, 1988, pp. 489-499.
- Carroll, N.: *Philosophical Problems of Classical Film Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Carroll, N.: *The Philosophy of Motion Picturoes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Canudo, R.: “Manifiesto de las siete artes” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió (eds.): *Textos y manifiestos del cine*. Madrid: Ed. Cátedra, 1989, pp. 13-16.
- Gaut, B.: *A Philosophy of Cinematic Art*. Cambridge: Cambridge

University Press, 2010.

Gubern, R.: *Historia del cine*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2014.

Marcel, M.: *El lenguaje del cine*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2002.

Pudovkin, V.: *Lecciones de cinematografía*. Madrid: Ed. Rialp, 1957.

Ruiz Moscardó, F. J.: “El kantismo de Hugo Munsterberg en los orígenes de la filosofía del cine”, en *Contrastes: revista internacional de filosofía* 21: 2, 2016, pp. 145-162.

Sánchez Biosca, V.: *Sombras de Weimar: contribución a la historia del cine alemán 1918-1933*. Madrid: Ed. Verdoux, 1990.

Sánchez Noriega, J. L.: *Historia del cine: teoría y géneros cinematográficos, fotografía y televisión*. Madrid: Ed. Alianza, 2002.

Scruton, R.: “Photography and Representation”, en *Critical Inquiry* 7:3, 1981, pp. 577-603.

Stam, R.: *Teorías del cine*. Barcelona: Ed. Paidós, 2012.

Stecker, R.: “Film as Art”, en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*. London & New York: Routledge, 2009, pp. 121-130.

Truffaut, F.: “Una cierta tendencia del cine francés” en Alsina, H. & Romaguera i Ramió, J. (eds.): *Fuentes y documentos del cine: la estética, las escuelas y los movimientos*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1998, pp. 214-232.

LA CULTURA DIALÓGICA DE LA CIENCIA

THE DIALOGICAL CULTURE OF SCIENCE

Sergio Barbero Briones¹
Centro Superior de Investigaciones Científicas

Recibido: 1/09/2017

Aceptado: 21/06/2017

Resumen: La ciencia es una de las piezas culturales más relevantes de las sociedades contemporáneas. Aporta tres provechos esenciales para nuestro acervo civilizatorio: 1) acercamiento a la realidad, 2) resolución de problemas prácticos, y 3) pensamiento y praxis genuinamente humanizadores. Sin embargo, la ciencia no es la única manera legítima de acercarnos a la realidad, no goza de exclusividad en la resolución de problemas, y, ni mucho menos, es la única forma de pensamiento humanizador. Es necesaria, pues, una ética dialógica dentro de la propia ciencia y con las otras facetas culturales del ser humano: filosofía, arte, religión, etc.

Palabras clave: Filosofía de la ciencia; filosofía dialógica; ética dialógica.

Abstract: Science is one of the most relevant cultural pieces of contemporary societies. It provides three essential benefits to our cultural heritage: 1) approach to reality, 2) resolution of practical problems, 3) genuinely humanizing way of thinking and praxis. However, science is not the only legitimate way of approaching reality, it has not exclusivity in solving problems, and, much less, it is the only form of humanizing thought. Therefore, dialogical ethics is necessary within the science itself and in reference to the other cultural sides of the human being: philosophy, art, religion, etc.

Keywords: Philosophy of science; dialogical philosophy; dialogical ethics.

1. Científico titular del CSIC en el Instituto de Óptica. Su principal área de investigación es la óptica visual y el diseño óptico. Entre otras obras, es autor del libro de divulgación *¿Cómo funcionan nuestras gafas?* Correo electrónico: sergio.barbero@csic.es.

1. Los tres provechos de la ciencia

Partimos de una perspectiva que contempla a la ciencia como algo provechoso para el ser humano². Esta premisa axiológica no es ingenua – no rehúye los problemas que la propia ciencia genera en la sociedad, sobre todo, aunque no solo, en su vertiente tecnológica–, si bien es cierto que es esencialmente optimista, en la medida en que considera que el mundo en el que vivimos sería peor sin la ciencia.

La ciencia contribuye a nuestro acervo civilizatorio con tres provechos esenciales. En primer lugar, el de servirnos como medio de *acercamiento a la realidad*³; una realidad material compleja y exuberante, que en ocasiones causa desconcierto, es interpretada humanamente por la ciencia⁴. En la obra teatral *El cartógrafo*, de Juan Mayorga, un anciano cartógrafo, atrapado en el gueto de Varsovia, enseña a su nieta el arte de la cartografía, condensándolo en un maravilloso adagio: «Mirar, escoger, representar: ésos son los secretos del cartógrafo»⁵. Acaso la manera que tiene la ciencia de acercarse a la realidad se sintetice en esos tres precisos movimientos: *mirar* –observar, experimentar–, *escoger* –aislar, fragmentar, analizar– y *representar* –modelizar, sintetizar, interpretar–. Ahora bien: ¿cómo es la representación que hace la ciencia de la realidad?

Cabrían, reduciéndolo a los dos polos opuestos, dos interpretaciones. La primera, humilde, establece que cualquier representación es tan solo una de las varias admisibles; así como no es posible representar (de manera exacta) la superficie del globo terráqueo sobre un mapa plano, la ciencia tampoco puede representar de manera completa la realidad, sino

2. Por lo suscribimos plenamente la afirmación de Javier Echeverría: «En tanto acción humana intencional, la ciencia trata de contribuir a *mejorar el mundo*, y no sólo el mundo físico, sino también el mundo social y el mundo histórico» Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Akal ediciones, 1995, p. 46.

3. Esta es, entre otras, la visión popperiana de la finalidad de la ciencia. Ver por ejemplo. Popper, K.P.: *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991. En cierta medida, también es la de Edmund Husserl, quien, como matemático-filósofo que era, utilizó la metáfora de la ciencia como aproximación asintótica a la realidad: «La ciencia –como ella misma a la postre tiene que admitir– no logra *de facto* realizar un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus *verdades*; pero, de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta. La ciencia cree poder sobrepasar así *in infinitum* no sólo el conocimiento cotidiano sino también a sí misma» Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006, p.20.

4. Como nos recuerda José Antonio Marina: «la ciencia nació de ese mismo impulso por explicar, por aprehender, por humanizar conceptualmente la realidad». Marina, J.A. [en línea]: “Poética de la ciencia”, en *El Cultural*. 3 de Octubre de 1999, www.elcultural.com/revista/ciencia/Poetica-de-la-ciencia/14565 [Consultado: 04/02/2017].

5. Mayorga, J.: *El cartógrafo*. Segovia: Ediciones La ña rota, 2017, p. 36.

parcial e imperfectamente⁶. La segunda interpretación, mucho más audaz, sugiere que la representación científica no es pictórica (aproximada) sino más bien fotográfica (cuasi-exacta), fidedigna y exclusiva de lo esencial de la realidad.

Existe una razón lógica para desconfiar de esta segunda postura: la de una ciencia que sea mera copia de la realidad. Si así lo fuese, despojaría a la ciencia de su razón última de existir: tratar de responder a interrogantes que se plantea el ser humano. Siguiendo con el cartógrafo de Mayorga: «Un mapa no es una fotografía. En una foto hay respuestas a preguntas que nadie ha hecho. En el mapa sólo hay respuestas a las preguntas del cartógrafo. ¿Cuáles son tus preguntas?»⁷. He aquí la más excelsa virtud científica: plantear las preguntas cuyas respuestas mejor puedan desvelar la estructura de la naturaleza: «Hacerse preguntas es mucho más difícil que medir y dibujar»⁸.

En cierto modo, como apunta el filósofo de la ciencia Ian Hacking, al representar el mundo intervenimos en él modificándolo. La ciencia es praxis transformadora, es técnica que innova modificando al propio mundo: «la ciencia, y sobre todo la tecnociencia, es una acción modificadora y transformadora de la “realidad” o del “mundo, sean éstos los que sean”»⁹. Además, esta transformación posee primigeniamente un *telos* positivo¹⁰, aunque, por supuesto, esto no evite ciertos efectos negativos inherentes a los cambios.

Aunado con lo anterior, se encuentra el segundo provecho de la ciencia. Explícitamente, al menos desde tiempos de Francis Bacon —implícitamente, mucho antes—, la ciencia también se guía por un *principio de utilidad práctica*: resuelve problemas y necesidades del ser humano y su entorno. O, desde un punto de vista de “utilitarismo negativo”, y siguiendo a Karl Popper, la ciencia debe ayudar a reducir el sufrimiento. En la actualidad, el mayor paladín de este valor es el filósofo Larry Laudan, para quien el progreso científico lo es en cuanto que se produce un avance en la resolución de problemas. En este sentido la metáfora de la ciencia como actividad apolínea es especialmente reveladora. El dios Apolo gozaba del don de la prog-

6. Llevado a sus últimas consecuencias implicaría una concepción convencionalista-instrumentalista de la ciencia, cuyo cenit, quizá, se alcanzase en la encrucijada finisecular del siglo XIX: Ernst Mach, Henri Poincaré, Pierre Duhem, etc.

7. Mayorga, J.: *El cartógrafo* cit., p. 42.

8. *Ibíd.*, p. 100.

9. Echeverría J.: *Filosofía de la ciencia* cit., p. 40.

10. «Consideramos que la razón humana, y en concreto la razón científica, es una potencia activa que tiende a transformar lo dado para hacerlo mejor» *Ibíd.*, p. 70-71.

nosis¹¹ y de la sanación. Así, la ciencia ayuda inestimablemente a aliviar dos hondas heridas del ser humano: la incertidumbre y la enfermedad.

Por último, el tercer provecho de la ciencia (a veces olvidado) es que aporta un tipo de *pensamiento y praxis genuinamente humanizadores*. La racionalidad científica, mal que pese a ciertas tendencias irracionalistas de pensamiento, aporta a la persona unas valiosas herramientas para reflexionar y actuar mejor ante la vida. Así lo entendieron quienes construyeron la ciencia moderna¹² y la Ilustración. La experiencia de la barbarie (Hiroshima y Auschwitz), haber transitado los caminos que conducen hacia el infierno, al decir de Maquiavelo, no debe hacernos reacios al árbol del conocimiento. En las sociedades hipertecnologizadas el conocimiento científico es ineludible para discernir las consecuencias de nuestros actos¹³. De tal manera que la actividad científica no es tanto una «escuela de moral»¹⁴ sino un prerrequisito para la construcción de una ética racional, que a su vez es necesaria para una ética deliberativa.

Más aún, el pensamiento científico no sólo aporta elementos de razón fría y analítica, sino que también florece cualidades humanas como la imaginación o la intuición (razón cálida), modos de sensibilidad hacia el mundo. Es la idea goethiana de la ciencia como profundización de nuestra consciencia relacional con lo que nos rodea, más que de la mera acumulación de conocimientos sobre ésta. Indudablemente, un lúdico paseo por el campo es estéticamente más elevado cuando conocemos, al menos, algo de las rocas, plantas y animales con los que nos encontramos.

En la esfera comunitaria de la vida, la ciencia también aporta un valor intrínseco: el proporcionar una empresa común a la humanidad entera. Si, siguiendo a Ortega y Gasset, lo que liga a una comunidad humana es la adscripción voluntaria a unas metas comunes, el progreso científico

11. Hans Reichenbach llega a sostener que la capacidad de predicción es el atributo esencial de la ciencia. Reichenbach, H: *Experience and prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

12. «No sólo la filosofía natural se perfeccionará en todas sus partes siguiendo este método, sino que también la filosofía moral ensanchará sus fronteras» Newton, I.: *Óptica. Tratado de las reflexiones, refracciones e inflexiones y colores de la luz*. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 350.

13. «Del conocimiento científico disponible no se sigue, deductivamente, ninguna ética. Pero de tal reconocimiento tampoco tiene por qué seguirse el desprecio de la ciencia en nombre del verdor del árbol de la vida, sino al contrario: el aprecio de la ciencia en la medida en que ellas es la que, al señalarlos con claridad los caminos que conducen al infierno, nos permiten autocontenernos». Buey, F.F: *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*. Madrid: El Viejo Topo, 2013, p. 283.

14. Bunge, M.: *Ética y ciencia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1962, p. 35.

se convierte, de manera natural, en un proyecto integrador, universalista y dinamizador de la fraternidad humana.

Tras esta loa a la ciencia, reconocer sus valías no supone caer en el cientifismo. Karl Popper señaló que el error de la concepción ilustrada de la ciencia consistió en confundir certeza con objetividad. Si bien la ciencia debe establecer criterios definidos de evaluación de la objetividad científica, no se puede pretender que éstos definan certezas definitivas de la realidad. Esto no significa caer en un relativismo, sino simplemente evitar el cientifismo, entendido como el dogma que postula que la ciencia goza de exclusividad en el cometido de encontrar certezas sobre el mundo natural y social. La ciencia no es la única manera legítima de acercarnos a la realidad, no goza de exclusividad en la resolución de problemas, y, ni mucho menos, es la única forma de pensamiento humanizador. Pretender eso sería adoptar una perspectiva absurdamente simplificadora, la razón científica no abarca todo lo humano. La filosofía, el arte y la religión son otras dimensiones consustanciales a la esencia humana. Todas ellas son piezas culturales, como la ciencia, y como tales se relacionan en un diálogo, consciente o inconsciente, buscado o encontrado.

Es necesario, pues, una ética dialógica orientada hacia dentro y hacia fuera de la propia praxis científica. Conviene, para enmarcar este diálogo, diferenciar el análisis descriptivo real, de la propuesta prescriptiva –lo deseable– de la praxis científica. Esta diferenciación podría ser incluso radical, si la propuesta, para una mejor adecuación a una axiología, fuese antagónica respecto de lo existente. El diálogo, pues, tiene ante todo una finalidad orientadora de la propuesta prescriptiva.

2. La exigencia de diálogo

Defendiendo la ciencia como una pieza más de la cultura humana –eso sí, una de las más relevantes en las sociedades contemporáneas¹⁵–, no se puede minusvalorar las otras manifestaciones culturales. La cultura –en el sentido clásico de cultivo permanente del espíritu, de perfeccionamiento de nuestros saberes, actitudes y creencias– transita muchas sendas posibles. De la misma manera que el crecimiento de un árbol debe equilibrar su componente radicular con su follaje, la *cultura animi*, siguiendo la metáfora agrícola de Cicerón, debe equilibrar sus distintas ramas: ciencia,

15. «La ciencia actual es una forma de cultura de alta pregnancia en la sociedad, que a su vez está profundamente influida por esta» Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia* cit., p. 41.

filosofía, etc. Además, como en agricultura, el cultivo de la cultura es una empresa delicada, marcada por la propia fragilidad del ser humano.

Labilidad y ponderación imponen cooperación, si no queremos caer en los vicios que tanto temiese Cicerón. No es baladí recordar que algunas de las grandes patologías de la historia de la humanidad surgieron por las tendencias colonizadoras de alguna de estas ramas de la cultura sobre las otras. Valga, como botón de muestra, dos ejemplos en direcciones opuestas: 1) la supeditación del estudio de la naturaleza a ciertos dogmas metafísicos o teológicos durante ciertos periodos de la Edad Media, 2) la pretensión de ciertas corrientes epistemológicas, tales como el positivismo lógico, de despojar de sentido a buena parte de la metafísica¹⁶.

Algunos pensadores, con intención de eludir estas dañinas tendencias, establecen un principio de no interferencia. Uno de los más firmes en esta postura, el paleontólogo e historiador de la ciencia Stephen Jay Gould, ha acuñado el término *non-overlapping magisteria*¹⁷, para precisamente incidir en que no existe conflicto posible entre las distintas manifestaciones culturales humanas porque hacen referencia a ámbitos que no interfieren. Sin embargo, tal postura —que emerge por un loable afán de evitar falsos antagonismos entre ciencia y humanidades— da por sentado que el pensamiento contemporáneo haya resuelto satisfactoriamente el archiconocido problema de la demarcación de la ciencia —quizá, la cuestión epistemológica más profusamente tratada durante la primera parte del siglo XX—, a saber: ¿qué pertenece al dominio de la ciencia y qué no? La realidad es otra, buena parte de la filosofía actual de la ciencia ha renunciado a tratar de establecer un criterio definitivo de demarcación, incluso ha perdido interés por esta cuestión.

En el fondo, el afán de demarcación asume una epistemología fuerte y un constructo cultural humano sólido y con pocas fisuras, algo que no parece muy acorde a la realidad histórica, más bien mudable. Si, por el contrario, partimos de una postura antropológica que reconoce la fragilidad de todo lo humano y por ende las limitaciones de sus facultades cognoscentes¹⁸, deja de ser tan relevante el marcar fronteras y toma fuerza la búsqueda de impulsos comunes.

Reconocer lo que de endeble posee la ciencia no significa renunciar a las más sublimes aspiraciones. Pequeños pasos en la ciencia se alcan-

16. Intento explícito de Rudolf Carnap: «en el campo de la metafísica, el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo carecen totalmente de sentido» Ayer, A.J.: *El positivismo lógico*. México: FCE, 1965, p. 66.

17. Gould, S. J.: *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

18. «El mundo se nos antoja inteligible y sin embargo no lo entendemos». Wagensberg, J. (ed): *Sobre la imaginación científica*. Barcelona: Tusquets Editores, 1990, p. 10.

zaron gracias al anhelo de ser gigantes¹⁹. Tras una vida consagrada al estudio práctico del funcionamiento de los telescopios, Huygens decidió preguntarse ¡por la verdadera esencia de la luz!, lo cual le condujo a su más brillante descubrimiento: el principio ondulatorio de propagación de la luz²⁰. Si bien conviene evitar la arrogancia —una de las dos tentaciones de la razón según Kant—, no menos debemos eludir el error antagónico —la otra tentación de la razón kantiana—: la desesperación, que conduce al escepticismo mefistofélico²¹; es decir, al nihilismo irracionalista. El diálogo, pues, debe continuar sustentado en la razón.

Por otro lado, el diálogo solo es verdaderamente fructífero cuando, como sostenía Gadamer, presuponemos que el otro podría tener razón²², cuando uno coteja las ideas propias con las de otro en pie de igualdad; tal como en un juego de naipes, en el que las cartas de cada jugador se mezclan en una baraja común, tras lo cual se van descubriendo una tras otra, sin importar de que jugador provenían. De ahí que la vanidad sea uno de los grandes obstáculos. Cuando uno se aferra a su idea, por ser propia, evita que ésta crezca y mute por influencia de otras, lo cual, en última instancia, inhibe su fructificación.

La ciencia, pues, requiere de un diálogo completamente abierto. Aunque, esta aptitud de apertura total no esté exenta de riesgos; lejos de ser una condición suficiente para asegurar un avance positivo del conocimiento, en ciertas ocasiones la dialéctica dialogal no produce una síntesis sino que provoca confusión y dispersión. Sin embargo, si cristaliza, su fuerza es inmensa, elevando el conocimiento a sus cotas más elevadas.

3. Ciencia como constructo dialógico comunitario

El entendimiento humano está constreñido, especialmente cuando la razón es ejercitada de manera exclusivamente individual. Hoy, más que nunca, reconocemos la naturaleza quimérica del propósito de Descartes —y

19. «¿no comprendéis que ha habido que prometer infinitamente más de lo que jamás pueda cumplirse para que al menos algo se cumpla en el reino del conocimiento?» Nietzsche: *La gaya ciencia*. Tres Cantos: Ediciones Akal, 2001, p. 220.

20. Ver Blanco, D.: «Luz y ondas. Huygens: la luz como propagación ondulatoria» en *Arbor* 191, 2015 (775): a263.

21. «Mefistófeles: Desdeña la razón y el saber, supremas fuerzas del hombre; [...] de esta suerte ya eres mío de manera incondicional» Goethe. *Fausto*. Ed. Manuel J. González y Miguel A. Vega. Madrid: Catedra, 2009, p. 155.

22. Gadamer, H.G.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2012.

con él, el positivismo lógico²³—: no es posible acceder al saber científico desde la mera razón individual. El individuo aislado, sin previa *paideia* jamás llegaría a innovar conocimiento²⁴. (De ahí que un valor imprescindible, en el contexto de enseñanza, es el de la *comunicabilidad* del conocimiento científico²⁵.) Incluso, en un sentido más radical aún, el que sostiene la filosofía de la alteridad de Emmanuel Lévinas, la enseñanza que nos aporta el otro, no es mera mayéutica socrática —un guía en el descubrimiento de lo que ya está en nosotros— sino: «Viene de lo exterior y me aporta más de lo que yo contengo»²⁶.

Por otro lado, incidiendo en lo que la corriente historicista en filosofía de la ciencia (por ejemplo, Thomas Kuhn) ha señalado en tantas ocasiones: la evidencia empírica aislada no puede sostenerse como punto de partida universal en la construcción del conocimiento científico; las observaciones puras no existen ya que éstas están moduladas por la teoría²⁷, que siempre se construye de manera colectiva.

Por paradójico que parezca, fue un filósofo de la Escuela de Viena, Rudolf Carnap —proclive en grado sumo a un análisis riguroso de la veracidad de las afirmaciones científicas— quien vindicó la intersubjetividad como elemento imprescindible de la fundamentación objetiva del conocimiento científico²⁸. Por esa misma época, los deslumbrantes años veinte, Edmund Husserl llegaba a conclusiones en cierto modo similares a las de Carnap. Guiado por sus meditaciones fenomenológicas, Husserl reconocía que la constitución del mundo objetivo se articula esencialmente a través

23. «*Scientific method, on this view [el del positivismo lógico], is something that can be practiced by a single individual: sense organs and the capacity to reason are all that are required for conducting controlled experiments or practicing rigorous deduction*» Longino, H.E.: *Science as social knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 66.

24. «No hay conocimiento científico individualizado sin la previa mediación de otros seres humanos que han comunicado dicho conocimiento y, sobre todo, han enseñado a conocer científicamente» Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia* cit., p. 143.

25. Íbidem, pp. 125-126.

26. Lévinas, E.: *Totalidad e infinito*. Madrid: Ediciones Sígueme, 1997, p. 49.

27. Intuición ya desvelada por Goethe: «Todo mirar se convierte naturalmente en un considerar, todo considerar en un meditar, todo meditar en un entrelazar; y así puede decirse que ya en la simple mirada atenta que lanzamos al mundo estamos teorizando» citado en Buey, F.F.: *Para la tercera cultura*. cit., p. 381.

28. «Carnap afirmaba rápidamente la posibilidad de un lenguaje intersubjetivo y dejaba claro que: «el mundo intersubjetivo (en el sentido de la constitución antes indicada) forma el dominio genuino de la ciencia» (Carnap, R.: *La construcción lógica del mundo*. México: UNAM, 1988, p. 266). Se introducía así una tesis muy importante en la filosofía de la ciencia del siglo XX: la intersubjetividad del conocimiento científico como garantía de su objetividad.» Echeverría, J.: *Introducción a la metodología de la ciencia*. cit., p. 22.

de la intersubjetividad²⁹. El mundo, tal como es escrutado por la ciencia, se hace inteligible en cuanto que la manera de serlo es compartida por la comunidad científica, cuando es «conceptualmente comprendido en forma idéntica por todos los observadores»³⁰.

Profundizando en esta línea de pensamiento, el personalismo dialógico o comunitario ha enfatizado la componente dialógica de la intersubjetividad en la construcción de la objetividad³¹:

«Objetivar es ofrecer el mundo al otro por la palabra, pues la objetivación de una cosa coincide con su puesta en diálogo. [...] Conocer objetivamente será por tanto, constituir nuestro pensamiento de manera que contenga ya una referencia al pensamiento de los demás. [...] Al hablar, no transmitimos a los demás lo que es objetivo para nosotros, sino que lo objetivo llega a ser tal únicamente en la comunicación. De esta forma conocimiento objetivo e intersubjetividad coinciden».

La manera, por tanto, de trascender las carencias del sujeto individual cognoscente es a través de lo que, desde otra atalaya, Helen Longino ha denominado las *comunidades dialógicas interactivas*³². Longino parte de un supuesto epistemológico: las premisas («*background beliefs*») son insoslayables de la inferencia científica —éstas pueden ser conscientes y razonadas o inconscientes. Más aún, Longino también sostiene que no solo las premisas metafísicas, sino también los valores morales o socioeconómicos de una época determinada configuran la praxis científica. Así, por ejemplo, en los inicios de la ciencia moderna, las teorías mecanicistas prevalecieron sobre las herméticas u organicistas ya que estaban mejor adaptadas a las finalidades morales y económicas de aquellos tiempos. En la medida en que la naturaleza se interpretó como una máquina³³ (aun todo lo complejo que se quiera), se facilitó la innovación de nuevas máquinas e

29. «Dicho más exactamente: el mundo objetivo como *idea*, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva —de una experiencia intersubjetivamente comunizada— que idealmente puede ser y ha sido llevada a cabo como siempre concordante, está esencialmente referido a la intersubjetividad, la cual está constituida a su vez en la idealidad de una apertura infinita, cuyos sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes » Husserl, E. *Meditaciones cartesianas* cit., p. 143.

30. Carnap citado en: Cardona, C.: «La constitución de objetos físicos en el *Aufbau*: Quine contra Carnap» en *Crítica* 42, 2010 (124) 51-76.

31. Coll, J.M.: *El personalismo dialógico. Estudios 1*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2011, p. 20.

32. Longino, H.: «Subjects, power and knowledge: Description and prescription in feminist philosophies of science» en Alcoff, L., Potter, E. (ed): *Feminist Epistemologies*. London: Routledge, 1993, p. 112.

33. Recordemos, sin ir más lejos, la metáforas arquitectónicas usadas en la descripción del cuerpo humano durante el Renacimiento; especialmente por el prócer anatomista de la época, Andreas Vesalius en su *opus magnum: De humani corporis fabrica*.

instrumentos que impulsaron la economía y el confort de la sociedad. Si este supuesto es aceptado, entonces, siempre y cuando que las premisas y/o valores puedan ser criticadas por los distintos agentes científicos y, además, esta crítica modifique de manera efectiva esas premisas, se podrá construir objetivamente la ciencia³⁴. De hecho, los nuevos conocimientos sólo adquieren el certificado de científicos si hay una aceptación intersubjetiva de los expertos pertenecientes a esas comunidades dialógicas competentes en el campo³⁵.

La esencial dimensión comunitaria de la ciencia tiene su haz y su envés. Por un lado, por lo dicho anteriormente, permite construir objetividad³⁶, no evitando premisas metafísicas –las cuales, queramos o no, siempre están presentes– sino garantizando que éstas sean construcciones comunitarias sujetas a crítica colectiva. Precisamente, esta crítica intersubjetiva es la única capaz de modular o, si fuese necesario reprimir, las preferencias subjetivas individuales que pueden subjetivar el conocimiento científico. En el lado del envés, los prejuicios ligados a dinámicas colectivas son a veces más resistentes a los ataques inmunológicos de la crítica intersubjetiva³⁷. Precisamente por esto último, como subrayó Popper, la intersubjetividad científica posee un anhelo de liberación de los condicionantes sociológicos espacio-temporales, y una aspiración a lo transcultural y lo transhistórico. La crítica, ejercida de manera comunitaria, fue de facto el elemento cultural que posibilitó el tránsito del mito al logos y se mantiene como su esencial diferencia³⁸.

Son dos las modalidades de la criticidad científica: «la autocrítica y la crítica recíproca»³⁹. Si, por un lado, la autocrítica actúa fundamentalmente en el contexto de innovación –el grupo investigador evalúa críticamente sus propias hipótesis y conjeturas–, la crítica recíproca es induda-

34. «As long as background beliefs can be articulated and subjected to criticism from the scientific community, they can be defended, modified, or abandoned in response to such criticism. As long as this kind of response is possible, the incorporation of hypotheses into the canon of scientific knowledge can be independent of any individual's subjective preferences» Longino, H.: *Science as social knowledge* cit., pp. 73-74.

35. «No hay leyes científicas sin comunidad (y cabría añadir, sin institución) científica que los acepte y difunda como tales» Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia*. cit., p. 184.

36. «Objectivity, then, is a characteristic of community's practice of science rather than of an individual's» Longino, H.: *Science as social knowledge*. cit., p. 74.

37. «it is the social character of scientific knowledge that both protects it from and renders vulnerable to social and political interests and values» Ibidem, p. 12.

38. «Las teorías científicas se distinguen de los mitos simplemente en que pueden criticarse y en que están abiertas a modificación a la luz de las críticas» Popper, K.R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1985. Citado por Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia*. cit., p. 80.

39. Popper, K.R.: *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 292.

blemente el elemento nuclear del proceso de valoración científica. Hasta el punto de que, hoy en día, solo aquellas contribuciones evaluadas a través de un procedimiento *peer review* son admitidas como relevantes y verosímiles. Esta revisión entre comunes –que puede ser moderada por un editor o por un sistema más abierto– conlleva un diálogo cuyo objetivo no es sólo aceptar o rechazar, sino, más importante aún, reformular mejorando los nuevos saberes evaluados.

Dicho todo esto, la crítica de los otros es necesario tanto para develar los propios errores⁴⁰ como para alentar y afirmar los aciertos. No deberíamos olvidar la importancia de resaltar el efecto beneficioso de la crítica positiva. Los *Principia Mathematica* de Isaac Newton (una de las cotas más altas alcanzadas en la historia de la ciencia) probablemente no hubiesen visto la luz sin el tesón y magnanimidad de Edmund Halley, quien no solo espoleó a un receloso Newton para que publicase su *opus magnum*, sino que se hizo cargo de los costes, participó en la edición, la corrección, e incluso intervino como mediador ante la crítica acerada de Robert Hooke. Animar –algo no tan usual en los exigentes requerimientos de la evaluación científica– es, pues, actividad imprescindible por su potencial elevador.

La reivindicación del diálogo debe darse en dos planos diferentes: 1) el diálogo intra-científico: aquel que se da dentro de las comunidades científicas y enmarcado en la razón científica; 2) el diálogo extra-científico: el que se da con otras manifestaciones de la cultura humana: filosofía, religión, arte.

4. Diálogo intra-científico

Como ya se señaló, el diálogo es consustancial a la construcción de conocimiento objetivo dentro de las comunidades científicas. Más allá, el diálogo debe permear todos los contextos de la labor científica: A) descubrimiento o innovación; B) justificación o evaluación⁴¹; e incluso la divulgación o enseñanza.

A) Contexto de descubrimiento. La creación de nuevos conceptos, modelos o teorías, tanto (o quizá más) como su ulterior demostración o refutación es la piedra angular del progreso científico. Sin embargo, un

40. «necesitamos a los demás para descubrir y corregir nuestros errores igual que éstos nos necesitan a nosotros». *Ibidem*, p. 258.

41. Hans Reichenbach fue quien acuñó los términos *contexto de descubrimiento y justificación* para definir las dos fases más relevantes del quehacer científico.

invisible velo parece eludir la explicación racional del fenómeno cognitivo de la imaginación (atributo esencial del acto creativo)⁴².

La aparición de nuevas ideas científicas acaece posibilitada por un imbricado proceso psico-sociológico difícil de discernir. Si lo fuese, se habría establecido como un procedimiento (de descubrimiento) específico dentro del método científico, algo que obviamente no ha sido alcanzado. (Aunque no falten filósofos, como Francis Bacon, que lo intentaron.) No obstante, sí podemos reconocer dos habilidades fundamentales que posibilitan la innovación de ideas científicas: por un lado, la capacidad de relacionar diferentes conceptos o nociones; por el otro, la de disociar ideas que previamente se concebían inseparables. La capacidad disociativa era, al decir de Ortega y Gasset, la mejor métrica de la «libertad de espíritu»⁴³; así Einstein, el más egregio espíritu científico del siglo XX, con denuedo postuló la no existencia del éter, disociando dos conceptos hasta entonces indisolubles: el del movimiento ondulatorio y la existencia de un medio material de transmisión.

Estas capacidades actúan de distinta forma, dependiendo de si las nociones relacionadas: a) pertenecen al mismo ámbito científico; b) se encuentran en distintas ramas de la ciencia, o c) algunas de ellas son extra-científicas, es decir son saberes de otros ámbitos de la cultura humana. El fomento de la habilidad relacional comporta el cultivo de una serie de virtudes en la praxis científica; respectivamente: a) erudición; b) multi-disciplinaria, y c) pensamiento analógico⁴⁴. Estas tres virtudes se sustentan en una actitud abierta hacia el saber, en su más amplia acepción, del hombre de ciencia enamorado de todo lo relativo al ser humano, ser antagónico del bárbaro especialista u hombre-masa orteguiano⁴⁵.

La transferencia de nociones científicas se facilita a través del uso de ciertos recursos lingüísticos y conceptuales tales como las metáforas y las alegorías. (A pesar de que, ineludiblemente, estos usos introducen cierto grado de imprecisión en favor de la comprensión.) Así, la metáfora, es calificada por Karl Korsch como «un artificio cognoscitivo sustitutorio»⁴⁶. Sirve como un primer acercamiento a lo cognoscible; al albor del entendimiento. Sin embargo, el uso de la metáfora en ciencia no se queda

42. «Imaginar es trascender las apariencias inmediatas, y esta operación puede ser perfectamente (de hecho lo es) irracional tanto en ciencia como en filosofía o en metaciencia». Carlos Ulises Moulines en Wagensberg, J. (ed.): op. cit., p. 107.

43. Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. Madrid: El Pais, S. L., 2002, p. 81.

44. «El método de la analogía sugiere que conviene que un científico sea, sencillamente, una persona culta» Wagensberg, J. (ed.): op. cit., p. 13.

45. Recordemos la dura crítica orteguiana: «el hombre de ciencia actual es el prototipo de hombre-masa» Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. cit., p. 149.

46. Buey, F.F.: *Para la tercera cultura* cit., p. 164.

ahí. Ayuda también en el propio proceso de innovación, en la medida en que la metáfora traslada intuiciones o nociones de un campo del conocimiento a otro. Éstas no son directamente encajadas en las teorías científicas desde donde se exportan, pero, al menos, sugieren nuevas sendas por donde transitar⁴⁷.

Se suele pensar que esta inyección de ideas de unos campos del conocimiento hacia otros ha sido mayoritariamente desde el ámbito de las ciencias de la naturaleza al de las ciencias sociales. Sin embargo no ha sido siempre así. La mecánica estadística –rama esencial de la física del siglo XX, a través de la mecánica estadística– surgió a finales del siglo XIX inspirada por la larga tradición de estudios estadísticos en los estudios sociales. Entonces se reconoció que si solo estadísticamente se podían analizar ciertas propiedades (esperanza de vida, riqueza, etc.) de las sociedades, de la misma manera, la mecánica de conglomeraciones, que involucraban largas cantidades de partículas elementales, era también cuantificable con métodos estadísticos⁴⁸ –metáfora: un conjunto de moléculas es como un grupo de individuos.

B) Contexto de evaluación. La veracidad o universalidad objetiva de las teorías científicas se someten a un riguroso escrutinio por parte de las comunidades científicas, en lo que se denomina contexto de justificación. Sin embargo, es más conveniente hablar de un contexto de evaluación, más global que el de justificación⁴⁹, en cuanto que la evaluación no sólo pretende justificar sino también juzgar la correspondencia con otros valores de la ciencia: utilidad, comunicabilidad, etc.

Análogamente a lo establecido en el contexto de descubrimiento, en el de la evaluación, se pueden identificar una serie de virtudes ligadas a unos valores de carácter ético. Estos son: 1) La honestidad y transparencia; una correcta evaluación requiere que el conocimiento sea expuesto de la manera más completa posible, como recomendaba Richard Feynman: «deben mencionar los detalles que puedan arrojar dudas sobre su interpretación personal, si los conocen. Si saben que algo es erróneo o puede ser erróneo deben hacer lo más que puedan para explicarlo [...] la idea es tratar de dar *toda* la información que ayude a los demás a juzgar el valor

47. Cf. Buey, F.: *La ilusión del método*. Barcelona: Crítica, 1991, cap. X.

48. Así lo reconoció uno de los padres de la mecánica estadística: James Clerk Maxwell: «*The modern atomists have therefore adopted a method which is, I believe, new in the department of mathematical physics, though it has long been use in the section of Statistics*» Aquí, por “*Statistics*”, Maxwell hace referencia a los estudios de poblaciones. Citado por Nye, M.J. (ed.). *The Cambridge History of Science. Volume V. The modern physical and mathematical sciences*. Cambridge University Press: 2003, p. 489.

49. La noción de «contexto de evaluación» fue propuesta por Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia*. cit.

de su contribución, no sólo la información que sesgue los juicios en una u otra dirección»⁵⁰. La exposición de las innovaciones o nuevas propuestas científicas deben ser lo suficientemente claras y detalladas como para poder ser evaluadas objetivamente e incluso reproducidas o replicadas por alguien competente en el campo⁵¹. 2) La gratitud; los científicos o innovadores deben reconocer las aportaciones de los demás a su propio trabajo, esto, aparte de ser un acto justo, estimula enormemente a los reconocidos en su labor.

La defectos antagónicos⁵² de estas virtudes son: por un lado la *falsificación* –la distorsión de resultados, observaciones u experimentos– y la *fabricación* –creación artificiosa de resultados no acordes con procedimientos científicos rigurosos–, y por otro el *plagio* –la atribución, como propios, de ideas o innovaciones ajenas.

Ahora bien, el cumplimiento de estos preceptos morales precisa de un continuo y exigente diálogo interpersonal. La *gratitud* sólo es posible si el científico conoce bien el trabajo del otro, lo ha leído, escuchado y estudiado con atención, y, partiendo de este conocimiento, puede desvelar las contribuciones y aportaciones sin las cuales no hubiese sido posible crear el conocimiento nuevo. A su vez una exposición transparente del trabajo propio posibilita que los otros puedan evaluar de manera objetiva la veracidad y calado de las aportaciones propias a través de un análisis racional o de reproducción de lo realizado.

5. Diálogo extra-científico

La ciencia, por lo previamente argumentado, no solo proporciona provecho a la persona en cuanto sujeto cognoscente, sino también como ciudadano que vive en comunidad, y que necesita herramientas para deliberar y poder reducir el sufrimiento y la injusticia. Por esto, el diálogo, además de necesario para construir objetividad científica, «constituye una exigencia básica de orden moral»⁵³, dada la profunda imbricación de la

50. Richard Feynman. *Cargo cult science*. Discurso de inicio de clases, Caltech, 1974. Tomado de *Engineering and Science* 37, 7, junio de 1974. Traducción de Alberto Supelano.

51. «Esto es lo que constituye la objetividad científica. Todo aquel que haya aprendido el procedimiento para comprender y verificar las teorías científicas puede repetir el experimento y juzgar por sí mismo». Karl Popper, citado por Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia* cit., p. 82.

52. En este mismo sentido se expresaría Max Born: «Los resultados científicos han de interpretarse en términos inteligibles para cualquier hombre que piense». Citado en Buey, F.F.: *La ilusión del método* cit., p. 179.

53. En la literatura anglosajona se ha acuñado el acrónimo FFP para estos tres vicios fundamentales (*fabrication, falsification, or plagiarism*) de la mala praxis científica.

53. González T.: *Verdad, diálogo, tolerancia. Las bases de la convivencia pacífica en una socie-*

tecno-ciencia en la *polis* actual. Máxime cuando la ciencia no es ajena a los monstruos del sueño de la razón.

La naturaleza ambivalente de la ciencia fue lúcidamente profetizada por Nietzsche; el goce intelectual y social de la ciencia no puede desligarse de ciertos efectos adversos. Esto es así tanto en un plano intelectual —la *libido sciendi* es hermana de la «ansia de certeza»⁵⁴—, como tecnológico —el surgimiento de una nueva y aparentemente inagotable fuente de energía posibilitó el mayor acto de barbarie de la humanidad: Hiroshima y Nagasaki—. Debemos, por tanto, cuidarnos de que la ciencia puede convertir ciertos aspectos de la vida en un problema⁵⁵, procurando subsanar los problemas previamente existentes⁵⁶, originados, o no, por el propio hombre, con una actitud vital antiséptica en vez de analgésica⁵⁷.

La ciencia, por sí sola, no puede soslayar la fatalidad nietzscheana de «quien quiere la mayor cantidad posible de uno tiene que aceptar también la mayor cantidad posible del otro»⁵⁸. Los irrenunciables beneficios de la ciencia acarrearán efectos indeseables que tan solo pueden ser atenuados. La ciencia requiere de las otras piezas de la cultura humana para apaciguar el sufrimiento inexorable al jubiloso descubrimiento de nuevos mundos que conlleva⁵⁹.

Dentro de esta *razón vital*, el diálogo de la ciencia con otras ramas del tronco de la cultura humana es más fructífero si en vez de deliberar sobre métodos —dejando de lado el siempre fructífero debate epistemológico entre filósofos y científicos— se considera conjuntamente valores y apti-

dad pluralista democrática. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2016, p.103.

54. Nietzsche: op. cit., p. 61.

55. «Se ha desvanecido la confianza en la vida: la vida misma se ha convertido en un problema». Íbidem: p. 34. Cfr. «¡Pero nosotros, los otros, ansiosos de razón, queremos enfrentarnos a nuestras vivencias con el mismo rigor que cualquier experimento científico, hora tras hora y día tras día! ¡Nosotros mismos queremos ser nuestros propios experimentos y animales de pruebas!» Íbidem: p. 232.

56. En este sentido también Goethe: «Si nos aventuramos en el conocimiento y en la ciencia, lo hacemos tan sólo para regresar mejor equipados para la vida». Citado en: *Goethe y la ciencia*. Madrid, Siruela, 2002, p. 9.

57. Con este ánimo, Ortega y Gasset escribió —sin duda, de manera desmedida, aunque como el mismo sostenía: pensar es exagerar—: «la mayor parte de los hombres de ciencia se han dedicado a ella por terror a enfrentarse con su vida; no son cabezas claras, de aquí su notoria torpeza ante cualquier situación concreta». Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas* cit., p. 204.

58. Nietzsche: op. cit., p. 71.

59. «Tal vez se la conozca hoy día más aún por el poder que tiene de privar al hombre de sus alegrías y volverlo más frío, más rígido, más estoico, Pero podría también ser descubierta algún día en calidad de gran generatriz de dolor — ¡y entonces se descubrirá quizá también su contra-poder, su tremendo poder de dejar esclarecer nuevos mundos estelares de la alegría!» Íbidem, p. 71.

Thémata. Revista de Filosofía N°57 (2018) pp.: 155-172.

tudes compartidos⁶⁰. Reivindicamos, con Javier Echevarría, que «en toda acción científica siempre hay una pluralidad de valores involucrados»⁶¹. Es, pues, la razón práctica el ámbito natural de encuentro de la ciencia con otros saberes.

La práctica científica conlleva una serie de normas de un marcado carácter moral, ya que su cumplimiento es exigido en cuanto que pretende establecer relaciones justas entre los distintos actores de la ciencia con la sociedad. Dos de estos valores son: 1) La ética de acción; debe haber una coherencia entre fines y medios, aquellos no pueden justificar cualquiera de éstos. En el ámbito de la investigación esto implica que no es admisible la praxis investigadora que vaya en contra de valores humanos superiores al conocimiento, tales como la libertad o la justicia⁶². 2) La *priorización de recursos*; cuando estos sean limitados, se impone el consenso en los criterios de inclusión o exclusión. Conviene puntualizar que estos criterios no deberían supeditarse –como se adivina en la tendencia histórica actual– a una norma de maximización de los réditos económicos de la innovación. El descubrimiento de un nuevo teorema matemático puede deber ser tan importante como la invención de un nuevo dispositivo de almacenamiento de información, en la medida que satisface el afán del ser humano (espiritual si se quiere decir así) del conocimiento *per se*.

La filosofía, y también el arte o la religión, proporcionan –y deben incidir en esta influencia– valores que ayudan a establecer pautas de priorización (estímulo y coerción) de las distintas opciones de investigación⁶³. Así, por ejemplo, un valor ético nuclear a casi todas las religiones tal como es la compasión –entendida como la adopción de los males ajenos como propios– nos interpele a dedicar los recursos necesarios para investigar

60. Aunque no deberíamos olvidar una pregunta relevante de la filosofía actual de la ciencia, a saber: ¿cambia los métodos de la ciencia si cambian los mismos fines de la ciencia? Sin caer en el relativismo, en el “todo vale” de Feyerabend, hay que reconocer el pluralismo metodológico de la ciencia.

61. Echeverría, J.: *Ciencia y Valores*. Barcelona: Ediciones Destino, S. A., 2002.

62. Edward Teller, promotor de la bomba de hidrógeno, es arquetipo de cómo dejarse arrastrar por este afán de conocimiento a toda costa: «No quise la bomba de hidrógeno porque pudiese matar a más gente. La quise porque era algo nuevo. Porque es algo que desconocíamos, y no podríamos conocer. Tengo miedo de la ignorancia.» Citado por Smith, P.: *Doomsday men: The Real Dr Strangelove and the dream of the superweapon*. Londres: Penguin Books, 2007, p. 360.

63. «la filosofía de la ciencia sí puede analizar y promover nuevos valores, tanto epistémicos como prácticos, que pueden ser innovaciones axiológicas para los propios científicos» Echeverría, J.: *Filosofía de la ciencia*. cit., p. 138. Y también: «En la medida en que sepa vincular los valores propios de la actividad científica con los que rigen la actividad económica, política, artística o religiosa, por mencionar sólo unas cuantas de las prácticas sociales de mayor influencia, la filosofía de la ciencia estará contribuyendo a vincular estrechamente la cultura científica con otras formas de cultura humana» *Ibidem*, p. 139.

enfermedades raras a pesar de que no sean “muchas” las personas directamente beneficiadas por este tipo de investigación.

Si la ciencia sale beneficiada de la escucha atenta de los otros saberes, no en menor grado estos últimos también mejoran con los avances de la ciencia. La religión y la filosofía, en reposado y obligado estudio de los avances de la ciencia, están conminadas a una revalorización crítica de sus propios dogmas (religión) e ideas metafísicas (filosofía). Sólo esta actitud abierta ha permitido sustituir diversos elementos cosmológicos de marcado carácter mítico, de nuevo inherentes a muchas religiones, por otros más *realistas*.

Si bien es cierto que desde una perspectiva histórica no tiene mucho sentido hablar de ciencia, religión y filosofía como entidades cognitivas claramente demarcadas, al menos desde el siglo XIX la construcción científica mayoritaria ha sido realizada de facto *ut si Deus non daretur*, es decir, ajeno a la idea de Dios. Esto no quiere decir que la ciencia actual no tenga nada que ver con la religión, sino que simplemente las premisas teológicas (que tanto marcaron en el pasado, como la idea de un mundo proyectado y creado por Dios en todo su detalle) no son utilizadas en la práctica científica, esto, sea dicho de paso, independientemente de las creencias religiosas de los científicos.

Un punto de partida común para continuar el diálogo podría ser la modestia socrática o la doctrina de la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa: el reconocimiento de la ignorancia unida al afán de conocimiento. En este sentido el siglo XX, con toda su barbarie, ha sido un baño de humildad para todas las facetas culturales del ser humano, incluida por supuesto la ciencia, donde parecen emerger ciertas conclusiones paradójicas. Niels Bohr, a propósito de la dualidad onda-partícula diría: «debemos comprender que algo no sea comprendido»⁶⁴.

6. Conclusiones

La cultura humana es poliédrica, por lo que defender lo humano es cuidar y preservar cada una de esas facetas que conforman la cultura. Esto no significa demarcar con fronteras fijas los dominios entre los distintos saberes, respetar, mas sin entender, ni comprender, coexistir sin convivir,

64. Citado en Wagensberg, J. (ed.): op. cit., p. 111.

soslayando la osmosis; se trata, más bien, de intercambiar, influir, compartir aquellas cosas que faciliten un enriquecimiento mutuo.

Esta es, en esencia, la perspectiva ética dialógica defendida en este ensayo. La ciencia, especialmente la ciencia moderna, se ha construido de facto en el diálogo dentro de las comunidades científicas –valgan, por ejemplo, los *science studies* de filósofos y sociólogos como Bruno Latour⁶⁵ o Karin Knorr Cetina⁶⁶– y en la estrecha relación con otras comunidades humanas –reconocemos, con Helen Longino, la influencia de los valores de una época en la ciencia coetánea.

El objetivo de la ética dialógica dentro de la ciencia y en su relación de ésta con otras facetas de la cultura humanas (filosofía, arte, religión, etc.) no es, pues, reivindicar la estrecha relación ya existente, sino establecer la jerarquía de valores (tales como la dignidad y libertad humanas) que sirvan como contrafuertes para que este diálogo fructifique en una transformación que mejore lo presente.

65. Latour, B.: *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Los Angeles: Sage, 1979.

66. Knorr, K.: *Epistemic cultures: how the sciences make knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LA BRECHA EXPLICATIVA Y LA JERGA DE LA CONCEBIBILIDAD

THE EXPLANATORY GAP AND THE CONCEIVABILITY JARGON

Asier Arias Domínguez¹
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 7/07/2017

Aceptado: 4/09/2017

Resumen: Al igual que el resto de los argumentos misterianos, el de la brecha explicativa es un argumento modal que depende de la validez de dos supuestos: a) la noción de lo concebible puede definirse con claridad y precisión, y b) existe alguna clase de vínculo entre lo concebible y lo posible. La invalidez de estos supuestos, no obstante, no es la única amenaza a la validez del argumento de la brecha explicativa, pues él se alza asimismo sobre una inconsistente concepción logocéntrica del conocimiento científico y sobre un uso ambiguo e indiscriminado de las nociones de explicación e identidad.

Palabras clave: conciencia; brecha explicativa; misterianismo; fisicalismo; concebibilidad.

Abstract: As every mysterian argument, that of the explanatory gap is a modal argument that depends on the validity of two assumptions: a) the notion of the conceivable can be clearly defined, and b) there is some kind of link between the conceivable and the possible. The invalidity of these assumptions, however, is not the only threat to the validity of the explanatory gap argument, since it also relies on an inconsistent logocentric conception of scientific knowledge and on an ambiguous and indiscriminate use of the notions of explanation and identity.

Keywords: consciousness; explanatory gap; misterianism; physicalism; conceivability.

1. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, licenciado en filosofía por la Universidad de Salamanca, máster en filosofía con especialidad en lógica y filosofía de la ciencia por la Universidad Complutense de Madrid, graduado en psicología por la UNED, máster en pedagogía por la Universidad de Salamanca. Ha centrado su actividad investigadora en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, publicando también trabajos sobre historia y filosofía de las neurociencias. Correo electrónico: asier.arias.d@gmail.com

1. El argumento de la brecha explicativa

Joseph Levine formuló el argumento de la brecha explicativa² como una variación sobre el tema planteado en los setenta por Saul Kripke³ acerca de la necesidad o contingencia de los enunciados de identidad. En concreto, Levine retoma la premisa de Kripke según la cual los enunciados de identidad entre términos relativos a fenómenos mentales y términos relativos a fenómenos físicos se nos presentan como contingentes, una intuición de contingencia que no suscitan los enunciados de identidad entre términos relativos a fenómenos físicos. No obstante, ya en su primera exposición del argumento de la brecha explicativa, Levine señala que su acometida antimaterialista es más débil que la de Kripke, pues pretende transformar la argumentación metafísica de éste en una argumentación epistemológica. El núcleo de esta argumentación epistemológica reside en la idea de que los enunciados de identidad referidos a fenómenos físicos (agua= H_2O ; calor=movimiento molecular)⁴ no dejan nada fuera y son totalmente explicativos, mientras las identidades psicofísicas parecen dejar algo crucial inexplicado. Según Levine, las identidades que no involucran conceptos referidos a eventos fenoménicamente conscientes son totalmente explicativas en el sentido de que, una vez definimos, por ejemplo, el calor en términos de movimiento molecular, comprendemos perfectamente el modo en que el calor puede jugar los roles causales que efectivamente juega, y una vez entendemos cómo juega estos roles causales no hay nada más que entender al respecto. Por el contrario, cuando definimos el dolor en términos neurofisiológicos y conductuales, sus roles causales pueden entenderse como perfectamente capturados por nuestra definición, pero hay algo que queda fuera de la misma y para lo cual no resulta explicativa: el modo en que sentimos dolor, su aspecto fenoménico. De este modo, ante

2. Cfr. Levine, J.: "Materialism and qualia: The explanatory gap" en *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983, pp. 354-361. Para sucesivas reelaboraciones, cfr. Levine, J.: «On leaving out what it's like» en Davies, M. & Humphreys, G.: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 121-136; Levine, J.: «Conceivability, identity, and the explanatory gap» en Hameroff, S. R., Kaszniak, A. W. & Chalmers, D. J.: *Toward a Science of Consciousness III*. Cambridge: MIT Press, 1999, p. 3-12.

3. Cfr. Kripke, S.: *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

4. Aclaremos que la noción de calor hace referencia en el contexto de este ejemplo, en términos lockeanos, a una cualidad primaria. Además, señalemos de pasada que los ejemplos propuestos entre paréntesis han de ser entendidos como simplificaciones: en un enunciado de identidad como los considerados, a un lado del símbolo de igualdad constaría un concepto del lenguaje cotidiano y al otro la especificación, expresada en lenguaje científico, de la entidad, propiedad o proceso a que dicho concepto aluda. Sobra incidir en que dicha especificación se hallaría expresada en un lenguaje menos escueto y más preciso que el propuesto en nuestros ejemplos.

cualquier enunciado de identidad entre un evento mental fenoménicamente consciente y un conjunto de fenómenos neurofisiológicos, nada en el lado neurofisiológico del enunciado permite entender el modo en que en el mismo encaja el lado fenomenológico de la identidad predicada.

Llamemos X a ese conjunto de fenómenos y supongamos que ellos constituyen la descripción apropiada de la neurofisiología de un dolor de muelas. Lo que Levine afirma es que no hay nada que podamos determinar acerca de X que explique por qué instanciar X ha de tener el carácter cualitativo que tiene un dolor de muelas, que lo que sentimos cuando instanciamos X ni queda explicado ni es inteligible a la luz de nuestra completa comprensión de las propiedades físicas o funcionales de X.

Levine postula de este modo, hablando ora de descripciones y enunciados de identidad, ora de explicaciones e inteligibilidad, la ininteligibilidad del nexo entre eventos mentales fenoménicamente conscientes y sus causas físicas. Así, tal y como desarrollaremos en el apartado cuarto, Levine salta en su argumentación del comentario acerca de las intuiciones que suscitan determinados enunciados de identidad a la especulación acerca de lo explicable e inexplicable en un intento por convencernos de que la explicación científica de la conciencia es una empresa, por principio, abocada al fracaso.

Nuestras posibilidades de comprender el modo en que la actividad neurofisiológica deviene experiencia consciente chocan pues, según Levine, con una brecha explicativa, con un hiato insalvable entre el mundo de la neurobiología y el de la fenomenología. La presencia de este hiato implica que, incluso comprendiendo punto por punto todo lo que unas hipotéticamente completas ciencias de la mente, el cerebro y la conducta pudieran decirnos acerca de la relación entre el sistema nervioso y la mente consciente, esta relación continuará resultándonos misteriosa.⁵

Así pues, según la intuición de la existencia de una tal brecha explicativa, teniendo presentes los datos y leyes científicas relevantes, concluir que un volumen dado de agua hervirá al alcanzar los 373° K a una atmósfera de presión resulta epistémicamente aproblemático y no causa ninguna perplejidad.⁶ La conclusión es enteramente inteligible a la luz de los datos y leyes pertinentes. Lo contrario sucedería, en cambio, con cual-

5. Cfr. Papineau, D.: "What exactly is the explanatory gap?" en *Philosophia* 39, 2011, pp. 5-19.

6. Cfr. Levine, J.: «Conceivability» cit. A pesar de que será algo que obviemos en nuestra argumentación, no dejaremos de hacer notar que Levine presupone en este punto una noción mecanicista de inteligibilidad caduca desde la revolución newtoniana (Cfr. Chomsky, N.: *On Nature and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Curiosamente, Levine pasa por alto el hecho de que la ebullición, uno de los ejemplos más obvios y habituales de sistema caótico, es un ejemplo de inteligibilidad causal que resulta enteramente inadecuado al propósito de su argumentación.

quier cantidad de datos y leyes científicas que pretendamos utilizar para la explicación de un evento consciente. Siempre podríamos concebir el entramado que esos datos y leyes desplieguen ante nosotros sin que hiciera acto de presencia evento consciente alguno. En este sentido, Levine afirma que podríamos conocer *todo* acerca del modo en que una criatura se halla constituida y aún así continuar preguntándonos si es o no consciente.⁷

Levine sostiene, no obstante, que el argumento de la brecha explicativa prueba que existe una brecha epistemológica, pero no una ontológica. Sostiene, pues, que no acabaremos de encontrarnos satisfechos con ninguna explicación científica de la experiencia consciente, incluso aunque fuera correcta; que siempre podríamos concebir la concatenación de fenómenos desplegada por dicha explicación acompañada de cualquier tipo de experiencia o de ninguna en absoluto. A diferencia de otros misterianos, Levine no defiende que la conciencia fenoménica no encaje en el orden de los fenómenos naturales, ni que la ontología fisicalista sea inadecuada. Lo que propone es que, aunque dicha ontología sea correcta, aunque la conciencia fenoménica se halle constituida o consista en una serie de fenómenos físicos, nunca lograremos explicar por qué determinados conglomerados de fenómenos físicos dan lugar a experiencia consciente.

2. La réplica fisicalista habitual

La estrategia más común entre los filósofos de la mente fisicalistas interesados en interceptar las conclusiones de los diferentes argumentos misterianos ha sido la que Stoljar⁸ denominara “estrategia de los conceptos fenoménicos”.⁹ Esta estrategia sirve para interceptar el ataque misteriano a la ontología fisicalista, pero resulta inefectiva de cara a impugnar formas epistemológicas de misterianismo como la de Levine. Así las cosas, parecería que la estrategia de los conceptos fenoménicos (en lo sucesivo PCS, por sus siglas en inglés) no pudiera sernos de ayuda en nuestro in-

7. Levine, J.: «Anti-materialist arguments and influential replies» en Velmans, M. & Schneider, S.: *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 371-380, p. 377.

8. Stoljar, D.: “Physicalism and phenomenal concepts” en *Mind and Language* 20, 2005, pp. 469-494.

9. Cfr. Loar, B.: «Phenomenal states» en Tomberlin, J. E.: *Philosophical Perspectives, 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Northridge: Ridgeview Publishing, 1990, p. 81-108. Papineau, D.: *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993. Tye, M.: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1995. Tye, M.: *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge: MIT Press, 2000. Perry, J.: *Possibility, Consciousness and Conceivability*. Cambridge: MIT Press, 2001.

tento de hacer frente al desafío misteriano de la brecha explicativa. Sin embargo, el argumento de la brecha explicativa y la PCS se apoyan idénticamente en el supuesto de que existe una forma cabal de interpretar lo que denominaremos la “jerga de la concebibilidad”. De ahí que nos sirvamos de un análisis del modo en que la réplica fiscalista de la PCS se alza sobre dicho supuesto para abrir el camino hacia nuestra crítica del modo en que asimismo lo hace el argumento de la brecha explicativa.

La PCS pretende hacer frente al desafío antifiscalista de los argumentos misterianos partiendo de una base compartida con los proponentes de dichos argumentos: que los escenarios que describen en sus argumentos son concebibles y que de ello cabe extraer alguna clase de conclusión. Así, estos filósofos fiscalistas asumen que hay una forma cabal de interpretar la jerga de la concebibilidad. La idea que hallamos a la base de dicha jerga es la siguiente: la noción de zombi¹⁰ es completamente coherente y nosotros podemos imaginar sin problemas un ser humano molécula a molécula y extraer de ese acto de imaginación conclusiones legítimas; asimismo, siempre según los usuarios de la jerga de la concebibilidad, que alguien pueda tener en mente todos los datos y marcos teóricos necesarios para la explicación de la neurofisiología de la visión en color es perfectamente concebible,¹¹ porque de hecho podemos concebir y extraer conclusiones legítimas acerca de las posibilidades epistémicas con las que contaría un personaje de ficción que «sabe todo lo que hay que saber acerca de la naturaleza física del mundo».¹² Tampoco resulta desde la perspectiva de los usuarios de la jerga de la concebibilidad problemática la asunción que subyace al argumento de la brecha explicativa. Desde esta perspectiva, pues, resulta admisible la idea de que nos cabe concebir a alguien capaz de manejar todos los datos y marcos teóricos pertinentes para la explicación de cualquier fenómeno físico y, es más, según los defensores de la estrategia argumentativa de la brecha explicativa, sabemos a priori que ese alguien podría

10. Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.

11. Éste es el supuesto que sustenta el así llamado argumento epistemológico. Cfr. Jackson, F. C.: “Epiphenomenal qualia” en *Philosophical Quarterly* 32, 1982, pp. 127-136. El argumento se basa en la extraña historia de Mary, una neurofisióloga que conoce absolutamente todos los detalles de la física y la fisiología de la visión en color, pero que ha estudiado y vivido todo lo que ha estudiado y vivido en blanco y negro, encerrada en un cuarto en el que todo estaba dispuesto para que no pudiera tener experiencias cromáticas, más allá del blanco y negro. Mas, he aquí que, prosigue Jackson, al abandonar Mary un feliz día su cautiverio acromático y ver objetos coloreados por vez primera, aprende algo: cómo se ven los colores. La conclusión de Jackson ante este ficticio aprendizaje es la de que el fiscalismo, que define casi de pasada como una tesis según la cual toda la información (correcta) es información sobre fenómenos físicos, es falso.

12. Jackson, F. C.: “What Mary didn’t know” en *Journal of Philosophy* 83, 1986, pp. 291-295, p. 291.

derivar de esos datos y marcos teóricos cualquier consecuencia acerca de cualquier sistema físico, y asimismo que esas consecuencias le resultarían totalmente pedestres excepto cuando las mismas se refirieran a hechos acerca de la conciencia.¹³

Nosotros, quizá a causa de una subdesarrollada capacidad para imaginar, no tenemos muy claro qué cabe pensar de conclusiones alcanzadas partiendo de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad. De este modo, tampoco tenemos muy clara cuál ha sido la utilidad de la enorme cantidad de trabajo argumentativo realizado con vistas a refinar la PCS. Acercarnos a los motivos que han venido impeliendo al uso de la PCS nos servirá, no obstante, para delimitar y comenzar a exponer nuestra forma de enfrentar el desafío misterioso de la brecha explicativa.

¿En qué consiste, pues, la PCS? Según esta línea argumentativa, nuestra posesión de conceptos fenoménicos explicaría los hechos que, según los defensores de posturas misterianas, debieran conducir al abandono de la idea de que la conciencia es un fenómeno científicamente abordable que en ningún caso desafía la ontología fisicalista: hechos tales como que parezca intuitivamente obvio que existe una brecha explicativa, que los zombis sean concebibles o que Mary aprenda algo. ¿Y qué son los conceptos fenoménicos? Los conceptos fenoménicos, se asume, son una clase particular de conceptos cuyo rasgo distintivo estriba en que la cualidad subjetiva de las experiencias conscientes de un sujeto dado forma, de algún modo, parte del contenido de los conceptos con los que se refiere a dichas experiencias. Hay que haber tenido experiencias subjetivas como aquéllas a las que apuntan los conceptos fenoménicos para poseerlos e, igualmente, para comprenderlos. Los conceptos fenoménicos son pues aquéllos que utilizamos en virtud de un modo conceptual de percatación del carácter fenoménico de nuestra experiencia: dicha experiencia tendría en cualquier caso ese carácter, pero cuando atendemos al mismo lo subsumimos bajo el concepto fenoménico correspondiente, que podemos entonces utilizar para comunicarnos o, sencillamente, para pensar.

Los filósofos que recurren a la PCS entienden que los conceptos que utilizamos para referirnos a los hechos físicos y los conceptos fenoménicos son diversos y de algún modo incompatibles, dado que los conceptos fenoménicos están, de hecho, aislados del resto de nuestra economía conceptual. Permaneciendo ambas clases de conceptos aisladas, da igual cuánta información en términos de conceptos físicos nos sea proporcionada, da igual que podamos comprender íntegramente *toda* la información acerca del estado físico de un organismo dado: al no tener los conceptos en los que

13. Cfr. Levine, J.: "Materialism" cit. Levine, J.: «On leaving out» cit. Levine, J.: «Conceivability» cit.

esa información se halla expresada vínculos con los conceptos mediante los cuales podemos pensar en nuestra experiencia consciente, nada acerca de ésta puede derivarse partiendo de aquella información. Así, la completa heterogeneidad entre lo físico y lo fenoménico que sugieren los escenarios que los argumentos misterianos nos piden que imaginemos se debería no a una heterogeneidad real que ubicaría a las naturalezas de lo físico y lo fenoménico en planos ontológicamente irreconciliables, sino al hecho de que cuando pensamos en una sensación de rojo y en la fisiología de dicha sensación, pensamos en el mismo fenómeno —un fenómeno físico—, pero manejando diferentes clases conceptos: conceptos fenoménicos en un caso y fisiológicos en otro. Son heterogéneas, pues, según esta réplica fisicalista, no las naturalezas de lo físico y lo fenoménico, sino las clases integradas por los conceptos fenoménicos, de una parte, y los conceptos físicos, de otra. Dada esta heterogeneidad, es comprensible que parezca haber una brecha explicativa, que tengamos la impresión de que podemos concebir zombis o la de que Mary aprendería, efectivamente, algo.

No obstante, algo no funciona en la PCS. Las diversas caracterizaciones de los conceptos fenoménicos¹⁴ comparten el supuesto de que los mismos, a diferencia de cualquier otra clase de conceptos, no pueden definirse en términos de conceptos físicos ni su aplicación deducirse del conjunto completo de verdades acerca del mundo físico y verdades a priori. Esta asunción ha sido atacada, por ejemplo, por Michael Tye, que argumenta que otras tantas clases de conceptos comparten de hecho esa supuesta peculiaridad.¹⁵ Nosotros no desarrollaremos esta línea crítica porque, como sugeríamos, nuestro rechazo de la PCS se basa en razones anteriores: la PCS acepta la jerga de la concebibilidad en la que los argumentos misterianos están formulados. Los motivos para desconfiar de la referencialidad de dicha jerga contarán así como motivos para ahorrarnos la molestia de valorar la capacidad de cualquiera de las versiones de la PCS para hacer frente al desafío misteriano. Una vez desechamos la jerga de la concebibilidad, el desafío misteriano se revela apenas desafiante.

La PCS sirve para interceptar las conclusiones ontológicas de los argumentos misterianos —a saber, que la naturaleza de la conciencia fenoménica y la del mundo físico son heterogéneas e irreconciliables—, pero no permite hacer nada con las conclusiones epistémicas que los filósofos

14. Cfr. Perry, J.: *Possibility* cit. O'Dea, J.: "The indexical nature of sensory concepts" en *Philosophical Papers* 31, 2002, pp. 169-181. Papineau, D.: *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Papineau, D.: «Phenomenal and perceptual concepts» en Alter, T. & Walter, S.: *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 111-144.

15. Cfr. Tye, M.: *Consciousness Revisted: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge: MIT Press, 2009 p. 56 y ss.

misterianos pretenden alcanzar con sus argumentos –a saber, que la conciencia fenoménica no puede ser explicada científicamente–. De hecho, los defensores de la PCS no sólo aceptan que existe una brecha epistémica, sino que con su estrategia enfatizan las conclusiones epistémicas misterianas al imponer una infranqueable frontera conceptual entre lo físico y lo fenoménico.

3. Falencias de la jerga de la concebibilidad

Ya Parménides aventuraba esa idea según la cual «lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa».¹⁶ No obstante, sus comentaristas contemporáneos apuntan que no debiera interpretarse este fragmento de forma ingenua, como si el mismo tratara de expresar que el acto de pensar en una entidad o fenómeno cualquiera implicara la posibilidad de su existencia, dado que el verbo *noein*, que debiera leerse en el sentido de percatarse de la verdadera naturaleza de una cosa, bloquea una tal interpretación.¹⁷ Con todo, el espíritu y la letra de una interpretación semejante es lo que hallamos en el espíritu y la letra de la jerga de la concebibilidad.

Los objetivos de los misterianos requieren que aquello que, según ellos, cabe concebir sea por ello posible. ¿Podemos asentir a este supuesto? Descartes, en la meditación sexta, propone que «no puede dudarse que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que [Descartes es] capaz de concebir con distinción», y añade que «nunca [ha] juzgado que le fuese imposible [a Dios] hacer cosa alguna sino porque [Descartes] encontraba contradicción en poderla concebir bien».¹⁸ Con independencia de lo persuasiva que el lector pueda encontrar esta idea, de ella derivan dos clases de problemas: el del significado de «concebible» y el del vínculo entre lo concebible y lo posible.

En primer lugar, qué sea concebible no es enteramente claro. Por ejemplo, ¿qué consideraremos contradictorio y por tanto inconcebible? ¿Sólo aquello que viole las leyes de la lógica? ¿Y cuáles serían esas leyes lógicas? ¿Incluirían el tercio excluso? En cualquier caso, ¿por qué sólo esas leyes? Si admitimos que las leyes de, pongamos por caso, la física, tienen algo que decir acerca de lo concebible por lo que al movimiento respecta,

16. Bernabé Pajares, A.: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 2001 p. 156.

17. *Ibidem*, p. 149.

18. Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 88 (Nuestra traducción).

¿significaba «concebible» en tiempos de Descartes lo mismo que hoy día?¹⁹ Partiendo del mismo supuesto, ¿qué crédito cabe conceder a las conclusiones extraídas de argumentos que apelan a la concebibilidad en áreas científicamente incompletas? ¿Y cómo podría, por otra parte, decidirse cuándo cabe hablar de una determinada área de una disciplina científica como “completa”?

No disponemos de una definición consensuada de «concebible», como tampoco disponemos de métodos o criterios incontestables para decidir qué es concebible y qué inconcebible. Parece que los usuarios de la jerga de la concebibilidad, al definir vagamente un escenario como concebible en tanto quepa imaginarlo sin incurrir en contradicciones lógicas, sólo pueden encontrar auspicio para su noción de lo concebible en la esfera de la analiticidad socavada a principios de los cincuenta por Quine,²⁰ dentro de la cual difícilmente podría dicha noción conducirles más allá de resultados meramente formales, y téngase presente que no es a las ciencias formales a las que los misterianos pretenden aplicar sus conclusiones. Examinemos, no obstante, algunos ejemplos que puedan servirnos para evaluar la univocidad de la noción de lo concebible más allá de las difusas fronteras de lo analítico. Si bien todo el mundo estaría de acuerdo en que un soltero casado es inconcebible, ¿qué habría de decirse respecto del mayor número primo? ¿Es también inconcebible? ¿Y una mente inmaterial? ¿Y un robot deprimido? ¿Y un líquido a 0° K? ¿Y una partícula sin masa? ¿Y una masa sin volumen? ¿Y -1° K? ¿Y una recta dada tal que por un punto exterior a la misma no pueda trazarse ninguna recta paralela a ella? ¿Y un espacio absolutamente vacío? ¿Y el instante anterior al Big Bang? ¿Y una partícula en varios estados distintos al mismo tiempo? ¿Y en todos sus estados posibles simultáneamente? ¿Y un ser vivo inmortal? ¿Y uno que para mantenerse alejado del equilibrio termodinámico recurra no a energía química y electromagnética sino gravitatoria? ¿Y una inteligencia omnisciente? ¿Y una flecha del tiempo termodinámica oscilante? ¿Y una cuántica? ¿Y una psicológica? ¿Y un cangrejo homeotermo? ¿Y uno mamífero? Por extraño que resulte, algunos de estos escenarios son de hecho posibles según las actuales ciencias naturales (v. g., física de partículas) y formales (v. g., geometría de Riemann). Otros son considerados hoy imposibles. La mayoría, sin embargo, se mueven en tierra de nadie. ¿Son concebibles? ¿Cómo

19. Usuarios de la jerga de la concebibilidad como Levine, curiosamente, aceptan la historicidad de nuestras intuiciones modales (cfr. Levine, J.: “Conceivability and the metaphysics of mind” en *Noûs* 32, 1998, pp. 449-480, p. 452), aunque, para guardarse las espaldas, se apresuren a distinguir entre una suerte metafísica y otra epistemológica de posibilidad o, alternativamente, una suerte amplia y otra estrecha de concebibilidad.

20. Quine, W. v. O.: “Two dogmas of empiricism” en *Philosophical Review* 60, 1951, pp. 20-43.

decidirlo? ¿Mediante una encuesta? ¿Y serviría eso realmente para dirimir la cuestión?

Algunos podrían albergar la esperanza de salir al paso alegando que la noción de lo concebible tiene de hecho un significado claro, pero que no puede definirse de forma absoluta, sino sólo en relación a marcos conceptuales concretos. Desde este punto de vista, no cabría preguntar si esto o aquello es o no concebible, sino sólo si lo es cuando uno respeta las reglas establecidas por un determinado marco conceptual. Es fácil, sin embargo, echar por tierra las esperanzas que una tal réplica pudiera generar. Elijase el marco conceptual que se desee, recurriendo a teorías bien definidas y disciplinas tan abarcadoras como se desee. La cosmología, pongamos por caso, y escójase entre el Modelo Lambda-CDM, la cuántica de bucles, la cíclica conforme, el estado estacionario, etc. Una vez escogido un marco conceptual, abórdense nuevamente las preguntas anteriores, pero esta vez desde dentro del mismo. Podrá comprobarse que la mayoría permanecen en tierra de nadie. Con todo, aun cuando no estuviéramos dispuestos a admitir este punto —argumentando, por ejemplo, que no permanecen en tierra de nadie porque las que no se resuelven no pueden formularse dentro del marco escogido—, resta aún el crucial: ¿cuál se supone que es el marco de referencia que hemos de tener en cuenta al leer jerga de la concebibilidad en los artículos de los misterianos en filosofía de la mente? La respuesta habitual de los misterianos no acota demasiado el abanico de posibilidades, pues parece que al definir un escenario como concebible en tanto quepa imaginarlo sin incurrir en contradicciones lógicas nuestro único marco de referencia sería el principio de no contradicción, un principio formal que es antes la precondition para el establecimiento de marcos conceptuales coherentes que un marco conceptual en sí mismo.

Parece claro, en cualquier caso, que decidir si un escenario es o no concebible es poco menos que imposible. Pocos dudarían, por ejemplo, que resulta más sencillo definir métodos y criterios para decidir si un animal cuenta o no como mamífero que para decidir si un escenario es o no concebible: los casos límite en los que resulte imposible alcanzar un acuerdo acerca de si algo es o no concebible excederán con mucho los casos límite en los que resulte imposible alcanzar un acuerdo acerca de si un determinado animal cuenta o no como mamífero.

En segundo lugar, concediendo que «concebible» tiene un significado claramente definido, ¿qué tipo de vínculo encontramos entre lo concebible y lo posible? Según los usuarios de la jerga de la concebibilidad, lo concebible es, *ipso facto*, posible.²¹ No obstante, hemos podido comprobar

21. Suele distinguirse entre lo metafísicamente posible y lo nomológicamente posible, siendo metafísicamente posibles todas las situaciones de las que podemos formarnos representacio-

desde principios del pasado siglo XX no ya la posibilidad sino la efectividad de hechos que atentan contra nuestras más arraigadas intuiciones de sentido común: a día de hoy no cabe dudar de la efectividad de fenómenos que resulta problemático afirmar que cabe concebir «con claridad y distinción». Así, intuitivamente, una partícula o sistema físico cualquiera no puede estar en varios estados simultáneamente. Asimismo, intuitivamente, por un punto externo a una recta cabe trazar, exactamente, una paralela, pero dentro del marco de una geometría incapaz de deshacerse de esta intuición se hace imposible la descripción del universo actualmente aceptada en física. ¿Qué haremos, pues, con el vínculo entre lo concebible y lo posible? ¿Dejar que funcione en dos sentidos, esto es, que valga tanto lo inconcebible pero posible como lo supuestamente posible a causa de nuestra supuesta capacidad para concebirlo? Entendemos que ésta no es una opción razonable y que, tal y como Patricia S. Churchland ha subrayado, no contamos con ningún motivo para creer que lo concebible implique nada en absoluto acerca de lo posible en cualquier sentido relevante del término.²² «It seems to me that no serious argument can be based upon what we can or cannot imagine».²³

La jerga de la concebibilidad supone, obviando estas dificultades, que decimos algo cierto, definido e inteligible cuando decimos que podemos concebir todo aquello que la noción de réplica molécula a molécula de un ser humano implica, del mismo modo que supone que decimos algo cierto, definido e inteligible cuando decimos que podemos concebir todos los fenómenos y teorías científicas relevantes para la explicación de la visión en color. De este modo, la jerga de la concebibilidad pretende hacer digerible la idea según la cual podemos entender qué significaría imaginar a un ser humano que se sienta tranquilamente en su sofá y ante cuyo ojo de la mente aparece de golpe y porrazo, con total claridad y distinción, una perspicua maqueta mental que modelaría todos y cada uno de los átomos que integran un ejemplar de Asimo, todos y cada uno de los circuitos que integran su sistema de navegación, todos y cada uno de los electrones que circulan por éstos y todos y cada uno de los sucesivos marcos teóricos relevantes para la explicación del modo en que los mismos funcionan. Que seamos capaces de concebir tal cosa es algo tan dudoso como la propia noción de concebibilidad que manejan los misterianos. Que podamos asegu-

nes lógicamente consistentes y nomológicamente posibles las situaciones de las que podemos formarnos representaciones lógicamente consistentes que además sean acordes con las leyes que rigen el universo real. Por lo que a nuestra argumentación respecta, podemos prescindir de esta distinción. Señalemos que la misma no deja de resultar extraña cuando nadie sabe exactamente cuáles son las leyes que gobiernan nuestro universo.

22. Churchland, P. S.: *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 2002 p. 181.

23. Russell, B. A. W.: *History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945 p. 715.

rar que alguien capaz de sentarse de ese modo en su sofá encontraría que la locomoción de Asimo es un misterio, por cuanto después de aparecérselo ante el ojo de la mente el espectáculo completo de la economía físico-computacional del robot –acompañada de los sucesivos marcos teóricos en que la misma encajaría– no pudo encontrar ningún motivo para concluir que el robot caminaría es, por su parte, una mera –y curiosa– expresión de deseo. Una expresión de deseo más extraña aún es esa otra según la cual cabe llevar a efecto un acto de imaginación semejante con todos los datos y teorías científicas relevantes para la explicación de la experiencia consciente como objeto, habida cuenta, sin ir más lejos, de que nadie tiene muy claro a día de hoy cuáles serían esos datos y esas teorías. Una expresión de deseo todavía más extraña sería esa otra según la cual después de llevar a efecto un acto de imaginación semejante intuiríamos la posibilidad de que un sujeto pudiera instanciar los procesos definidos por los referidos datos y teorías sin ser fenoméricamente consciente. Finalmente, una expresión de deseo más extraña aun consistiría en afirmar que nuestra intuición de dicha posibilidad vendría a legitimarla, a calificarla como una posibilidad genuina de la que cabría extraer conclusiones válidas.

No sabiendo muy bien qué decimos cuando afirmamos que un escenario es concebible, menos podemos saber si lo que decimos cuando afirmamos que lo concebible es *ipso facto* posible tiene algún sentido. En esta situación, resulta difícil concebir el modo de extraer conclusiones sólidas de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad, pues a) es imposible determinar qué significa «concebible», y cabe que el significado de dicha voz varíe ostensiblemente en función del usuario y contexto que sea el caso, y b) es imposible determinar qué vínculo existe entre lo concebible y lo posible, y bien cabe que no exista ninguno.

4. Falencias del argumento de la brecha explicativa

Al uso de la jerga de la concebibilidad suma la estrategia retórica destinada a dar pábulo a la intuición de la existencia de una brecha explicativa entre el mundo fenomenológico y el físico dos falencias argumentativas adicionales: a) por una parte, un confuso y ambiguo tratamiento de las nociones de explicación e identidad, y b) por otra, una desfasada e inconsistente concepción logocéntrica del conocimiento científico.

En cuanto al primer punto, Levine propone que nos sentimos perplejos cuando se nos informa de que X es idéntico a una experiencia consciente –siendo X la descripción correcta de la fisiología de esa

experiencia— mientras no lo hacemos cuando se nos informa de que el agua es idéntica a H₂O. Su aserto, evidentemente, se limita a la consideración del modo en que, hipotéticamente, nos sonarían hipotéticos enunciados de identidad entre términos del lenguaje cotidiano y conceptos científicos, cosa que nada parece decir acerca de la posibilidad de elaborar teorías científicas de las que derivar explicaciones. Las conclusiones que cabría extraer partiendo de una tal comparación del modo en que nos sentiríamos al ser expuestos a diferentes clases de enunciados de identidad podrían servir, acaso, para atacar posiciones ontológicas eliminativistas, pero resulta difícil imaginar cómo podría con las mismas demostrarse el impasse epistémico al que cualquier intento de elaborar una determinada teoría científica se encuentra abocado. Levine pretende, no obstante, alcanzar conclusiones acerca de la posibilidad de elaborar una teoría científica de la que partir hacia una explicación, y a este fin introduce subrepticamente en sus consideraciones acerca de nuestras impresiones al ser expuestos a enunciados de identidad la noción de explicación sin dar ninguna explicación del modo en que la misma encaja en semejante marco. Lo único que hace al respecto es señalar que las identidades del tipo “el calor es idéntico a energía cinética” resultan explicativas mientras las identidades psicofísicas no, y lo único que cabe replicar es que una cosa es un enunciado de identidad o una reducción ontológica²⁴ por la cual redefinimos una palabra del lenguaje cotidiano en términos de fenómenos causales subyacentes y otra diferente una explicación científica, bien la concibamos desde el modelo clásico de leyes de cobertura, bien en términos funcionales como los utilizados en las concepciones de la explicación elaboradas por filósofos de la biología, bien desde la reconceptualización mecanicista de la explicación en ciencias biológicas de William Bechtel, bien desde un punto de vista pragmatista como el de Bas van Fraassen o bien, incluso, desde una aproximación causal como la de Wesley Salmon.

Los enunciados de identidad que considera Levine implican reducciones ontológicas o meras equivalencias entre conceptos científicos y palabras del lenguaje cotidiano. Sin embargo, pretende partir de estas exiguas premisas hacia la fabulosa conclusión de que es imposible elaborar una determinada teoría científica de la cual derivar una explicación utilizando como si fueran intercambiables nociones que tienen tan poco que

24. Noción que no debe confundirse con la de *explicación reductiva*, locución habitual en filosofía de la mente que alude a una forma de explicación causal en la cual una propiedad de alto nivel de un objeto queda explicada por el comportamiento de sus partes integrantes. Levine introduce indiscriminadamente esta locución en contextos en los que discute acerca de enunciados de identidad (cfr., v. g., Levine, J.: *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2001 p. 84). Sólo él podría decirnos si lo hace inadvertidamente o con la intención de producir efectos retóricos subliminales.

ver como la de un enunciado de identidad y la de una explicación científica. Los segmentos de las teorías científicas que hemos de utilizar para derivar explicaciones son habitualmente más complejos que “agua= H_2O ”. Si algún defensor de la estrategia argumentativa de la brecha explicativa lograra demostrar que cualquier explicación que cupiera formular partiendo de una teoría científica de la conciencia debiera equivaler a un enunciado de identidad entre conceptos del lenguaje cotidiano y conceptos científicos, entonces cabría alguna posibilidad de que dicha estrategia sirviera para demostrar el impasse epistemológico que postula. Mientras tanto, el injustificado modo en que el argumento de la brecha explicativa se desliza de la noción de identidad a la de explicación debiera contar como argumento para desconfiar de su validez.

¿Cómo se desliza, pues, la argumentación de Levine del comentario acerca de las intuiciones que suscitan determinados enunciados de identidad a la especulación acerca de lo explicable y lo inexplicable? Acabamos de indicar que Levine no aclara el modo en que pretende moverse de la noción de identidad a la de explicación, pero lo cierto es que sí ofrece unas escuetas observaciones al respecto, apuntando que las identidades que no involucran conceptos referidos a eventos fenoménicamente conscientes son explicativas por cuanto las mismas hacen explícitos los roles causales asociados a los términos del lenguaje cotidiano implicados en el enunciado de identidad que sea el caso, y por cuanto esos roles causales son todo lo que hay que entender al respecto. Según este planteamiento, la diferencia entre enunciados de identidad que implican términos del lenguaje cotidiano referidos a estados fenoménicamente conscientes y enunciados de identidad que no los implican estribaría en que, mientras éstos se hallan integrados por términos referidos a fenómenos cuya ontología se agota en roles causales, aquéllos tendrían en el lado fenoménico del enunciado de identidad términos que refieren a hechos cuya ontología excede el ámbito de aquello que cabe caracterizar apelando a roles causales. Desde el punto de vista del modo en que la estrategia argumentativa de la brecha explicativa se desliza así de los enunciados de identidad a la consideración de la posibilidad de derivar explicaciones de teorías científicas, habría que entender que dicha estrategia argumentativa sirve para probar algo ciertamente evidente: que si la conciencia fenoménica fuera un epifenómeno, entonces no podría explicarse científicamente o, alternativamente, que en caso de que sólo nos fuera dable entender la conciencia como epifenómeno –cosa que no prueba el argumento de la brecha explicativa–, entonces no podríamos entenderla en absoluto.

En lo tocante a la referida concepción logocéntrica del conocimiento científico, Levine, al igual que el resto de los autores que se hallan bajo el influjo de la intuición de la existencia de una brecha explicativa, se

compromete con una doctrina según la cual, aunque diéramos con la descripción y la teoría neurofisiológica adecuada para la explicación de la sensación subjetiva del dolor de muelas, nos encontraríamos perplejos al considerar dicha descripción y dicha teoría porque, a diferencia de lo que, según presume, sucede con todo el resto de nuestro conocimiento científico, el *explanans* que con dicha teoría y dicha descripción podríamos elaborar no nos presentaría al *explanandum* del dolor de muelas como necesario. De este modo, la estrategia argumentativa de la brecha explicativa tiene a su base una concepción aristotélica del conocimiento científico según la cual cuando conocemos de forma científica un determinado fenómeno podemos estar seguros de su necesidad, de la imposibilidad de que pueda tener lugar de otro modo,²⁵ una concepción del conocimiento científico que, inversamente, trae consigo encubierta la resurrección del dogma hegeliano según el cual «la verdadera explicación de todo fenómeno (...) equivale a la demostración de su necesidad lógica».²⁶

¿Qué hemos de entender que significa que el referido hipotético *explanans* no nos presentaría al *explanandum* del dolor de muelas como necesario? La noción central aquí es, nuevamente, una noción modal: la de necesidad. El modo en que Kripke o Chalmers²⁷ pretenden ampliar las fronteras de la necesidad más allá de las de lo apriorístico nos resulta problemática, si no ya por otros motivos, a causa del intensivo recurso a la jerga de la concebibilidad que sus argumentos requieren. Así, la habitual distinción entre una forma epistémica y una forma metafísica de necesidad se nos presenta desdibujada e injustificada y, sin espacio para abundar en el particular, asumiremos en lo sucesivo la corrección de la principal conclusión que cabe extraer del análisis humeano de la aplicación de la noción de necesidad a las regularidades naturales realizada por filósofos contemporáneos como David Lewis: a saber, que dicha aplicación carece de interés porque las leyes naturales no son necesarias en ningún sentido relevante del término.²⁸ En palabras de Herbert Feigl, «there is no difference that makes a difference (...) between the statement ‘A is always followed by B’ and the statement ‘A is always *and necessarily*

25. Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 71 b 9; I, 74 b 9.

26. Berlin, I.: *Karl Marx. His Life and Environment*. Princeton: Princeton University Press, 1939/1978:2013 p. 59.

27. Cfr. Kripke, S.: *Naming* cit. Chalmers, D. J. «Does conceivability entail possibility?» en Gendler, T. & Hawthorne, J.: *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 145-200.

28. Cfr. Lewis, D.: (1994), “Humean supervenience debugged” en *Mind* 103, 1994, pp. 473-390. Anotemos no obstante que, ciertamente, nos inclinamos antes bien a rechazar la pertinencia de la discusión al respecto: dicha aplicación carece de interés porque, de hecho, nadie sabe si las regularidades naturales son o no necesarias en algún sentido relevante del término.

followed by B'». ²⁹ De este modo, el carácter necesario del que acaso cabría hablar en el contexto de la explicación en ciencias empíricas derivaría, exclusivamente, del formalismo de la teoría que fuera el caso. Dentro del mismo entendemos la necesidad que él pone en juego del mismo modo que entendemos la expresada por el signo « \Rightarrow » en: $a \cdot (b+c) = (a \cdot b) + (a \cdot c)$. La forma de necesidad que acaso cabría imputar a una explicación en ciencias empíricas sería, pues, de tipo epistémico: una vez especifica el formalismo de una teoría el comportamiento de sus variables, una serie de valores asignados a un subconjunto de las mismas arroja una serie de valores para el resto. Hablar de necesidad fuera de este contexto sólo podría significar que $c=299.792.458$ m/s significa lo mismo que $2+2=4$. Y dentro de ese contexto, nótese, que el Sol se ponga por poniente es algo necesario tanto si lo explicamos mediante un formalismo ptolemaico como si lo explicamos mediante un formalismo newtoniano. Se trata de una necesidad *dentro* del formalismo de la teoría. Levine no acierta a verlo porque pretende nuevamente oscilar entre dos significados alternativos y enteramente disímiles de una y la misma noción, esto es, pretende que intuyamos que de la necesidad epistémica que pone en juego un *explanans* dimana, de algún modo, alguna suerte de necesidad metafísica al derivar aquél en su *explanandum*. En el fondo, pues, el argumento de Levine hace agua porque pretende que de un *explanans* obtengamos no un *explanandum*, sino un *factum*. No hay necesidad metafísica alguna en ninguna explicación científica, y no aceptamos las teorías científicas cuando encontramos sus explicaciones necesarias, sino cuando nos permiten realizar una cantidad convincente de cálculos acerca de cosas que son lo suficientemente simples como para ser calculadas de forma fiable –así, por ejemplo, aceptamos la cromodinámica cuántica a causa del descubrimiento de la libertad asintótica y de sus éxitos predictivos a altas energías y a pesar de que ni permita calcular las masas de protones y neutrones ni hayan sido observadas experimentalmente las bolas de gluones que predice.

¿Y cómo se introduce la necesidad metafísica en la argumentación epistemológica de Levine? Lo hace porque, en última instancia, es imposible elaborar una explicación en ciencias empíricas que se limite a trazar un mapa de relaciones entre variables, cuyo comportamiento quedaría establecido por el formalismo de la teoría y del cual cabría por tanto decir que captamos su necesidad epistémica. Además de ese entramado de variables, topamos siempre en una explicación, si nos tomamos la molestia de elaborarla hasta sus fundamentos, con constantes, y en ellas ya no puede decirse

29. Feigl, H.: «The origin and spirit of logical positivism» en Achinstein, P. & Barker, S. F.: *The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, p. 111-144. Reimpreso en Feigl, H.: *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1929-1974*. Dordrecht: Reidel, 1981 p. 24. Cursivas en el original.

que encontremos o intuyamos ninguna clase de necesidad, a no ser que accedamos a dotar de significado a la locución «necesidad metafísica» y, así, de sustento a la idea de que $c=299.792.458$ m/s significa lo mismo que $2+2=4$. Las constantes contribuyen a la inteligibilidad, pero ellas mismas son ininteligibles. No captamos en ellas ninguna clase de necesidad epistémica. De este modo, si Levine está en lo cierto y percibimos en las explicaciones en ciencias naturales el *explanandum* como una consecuencia necesaria del *explanans*, sólo puede estar refiriéndose a esa oscura e imaginaria³⁰ necesidad metafísica. ¿Qué otra clase de necesidad nos es dable atribuir a todos esos valores físicos que podemos medir experimentalmente pero que no nos cabe predecir teóricamente?³¹

El ideal deductivo de la ciencia antigua (de Aristóteles o Euclides a Descartes) suponía que las teorías científicas podían y debían basarse en la sola razón. Sólo dentro de este ideal cabría hablar de la necesidad que el argumento de la brecha explicativa inyecta de forma artificial en las teorías científicas. Pero se da el caso de que ese ideal no era más que eso, un ideal. Aunque hoy podamos deducir una más que aceptable teoría de los electrones y la luz del modelo estándar de partículas, que a su vez esperamos poder deducir de una teoría más profunda, la física de partículas, al igual que el resto de las ciencias naturales, de ninguna manera podrá basarse sólo en la mera razón. Al hilo de esta idea ha comentado Steven Weinberg: «Like me, most physicists today are resigned to the fact that we will always have to wonder why our deepest theories are not something different».³²

Ni la mente omnipotente que la estrategia argumentativa de la brecha explicativa requiere es la nuestra ni sabemos qué podríamos concluir si lo fuera. Pero incluso concediendo que podemos concebimos como siendo esa mente, conociendo las teorías científicas definitivas y manejando todos los datos pertinentes para la explicación de la sensación subjetiva del dolor de muelas –una concesión, sin duda, excesiva: si las capacidades imaginativas del misteriano le permiten acceder al futuro de la ciencia para desde allí ilustrarnos acerca de lo que cabrá intuir y

30. ¿Oscura e imaginaria por qué? Porque, sencillamente, hablar de necesidad metafísica no sólo significa que el signo « \Rightarrow » viene a expresar lo mismo en « $c=299.792.458$ » que en « $2+2=4$ », sino asimismo que nos cabe determinar, nada menos, que el universo es como debe ser, ¡y ello sin tener muy claro, tan siquiera, cómo es realmente!

31. Quien se halle tentado de restar importancia explicativa a estos valores debiera reconsiderar el hecho de que a día de hoy son, por ejemplo, más de veinte los parámetros libres que apuntalan el modelo estándar, de entre todas las teorías propuestas hasta la fecha en ciencias naturales, la más completa (Kane, G. L.: *String Theory and the Real World*. San Rafael: Morgan & Claypool, 2017 p. xi) y exitosa (Hesketh, G.: *The Particle Zoo: The Search for the Fundamental Nature of Reality*. London: Quercus, 2016 p. 2).

32. Weinberg, S.: *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*. New York: Harper Collins, 2015 p. 247.

explicar cuando nuestras teorías sean completas y perfectas, preferiríamos que nos ilustrara, antes bien, acerca de dichas teorías—, nada asegura que fuéramos a encontrarnos perplejos ante dicha explicación ni que fuéramos a encontrar diferencias sustanciales entre ella y cualquier otra explicación científica. Tenemos, en definitiva, pocos medios para juzgar cómo se le presentarían las cosas a semejante mente omnipotente y ningún modo de probar que aquello que podemos explicar científicamente sea necesario, pero bastantes motivos para dudar de cualquier conclusión extraída de premisas de este tipo.

5. Conclusión

A Levine y sus secuaces les parece que algo permanecerá inexplicado sea cual sea la cantidad y calidad de datos y marcos teóricos empleados para dar cuenta del modo en que la neurobiología deviene fenomenología. Ciertamente, podemos tener una u otra impresión al ser informados de su pronóstico, pero, por una parte, ello poco dice acerca de la posibilidad de elaborar teorías explicativas, sino que parece más bien decir algo acerca del modo en que determinados filósofos reaccionan ante determinados conjuntos de enunciados, y, por otra, como hemos podido comprobar, su pronóstico no se alza sobre los cimientos de una argumentación sólida y exenta de problemas fundamentales.

En síntesis, el argumento de la brecha explicativa depende de tres supuestos erróneos: a) el de que cabe extraer conclusiones legítimas de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad, b) el de que las nociones de identidad y explicación son intercambiables, y c) el de que sólo en el caso de una hipotética explicación científica de la conciencia encontraríamos que su *explanandum* no se sigue *necesariamente* de su *explanans*. Así pues, no hay ningún motivo —como muy bien parece intuir el número cada día mayor de científicos que dedican sus carreras a los *consciousness studies*— para que el argumento de la brecha explicativa le quite el sueño a la investigación científica de la conciencia.

DECOLONIZAR EL MARXISMO. ALGUNAS OBSERVACIONES CRÍTICAS EN TORNO A UN PENSAMIENTO QUE APENAS PUDO DEJAR DE SER EUROCÉNTRICO

DECOLONISING MARXISM. SOME CRITICAL OBSERVATIONS CONCERNING A SCHOOL OF THOUGHT THAT COULD SCARCELY AVOID BEING EUROCENTRIC

Jorge Polo Blanco¹
Universidad de Guayaquil (Ecuador)

Recibido: 17/07/2017

Aceptado 17/10/2017

Resumen: En el presente trabajo intentaremos esbozar una crítica de la tradición marxista, con el objeto de mostrar algunos de sus elementos teóricos más descarnadamente eurocéntricos. Desde una perspectiva decolonial, observaremos que buena parte de dicha tradición seguía manejando esquemas, concepciones y presupuestos que la incapacitaban para comprender la especificidad de la situación histórica de los pueblos colonizados. Es más, en muchos casos la filosofía de la historia marxista desembocó en una justificación explícita de la violencia colonial, concebida ésta como un mal doloroso pero necesario para alumbrar una posterior transición al socialismo. El marxismo eurocentrado, por todo ello, apenas pudo calibrar en su íntima especificidad la verdadera índole de algunas luchas anti-coloniales.

Palabras clave: marxismo europeo, eurocentrismo, colonialidad del saber, crítica decolonial, conocimientos subalternos.

Abstract: In this paper, we will attempt to outline a critique of the Marxist tradition, with the aim of showing some of its more crudely Eurocentric theoretical elements. From a decolonial perspective, we will observe that a large part of this tradition continued to use ways of thinking, conceptions and presuppositions that rendered it unfit in order to understand the specific nature of the historical situation of the colonised peoples. Moreover, in many cases the Marxist philosophy of history led to an explicit justification of colonial violence, viewed as a painful but necessary evil in order to give rise to a subsequent transition to socialism. Eurocentric Marxism, therefore, could scarcely assess in its intimate specificity the true nature of some anti-colonial struggles.

Key words: European Marxism, Eurocentrism, coloniality of knowledge, decolonial criticism, subaltern knowledge.

1. Investigador y docente en la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad de Guayaquil, República del Ecuador. Correo electrónico: jorge.polob@ug.edu.ec.

1. Introducción

Una lacerante ironía, y lo expresamos así para mantener cierta cautela, ha latido desde siempre en el pensamiento emancipador europeo. Cómo no recordar el tremendo ejemplo de Santo Domingo, colonia francesa en 1789; la revolución martilleaba con frenesí las calles de París, mientras un deleznable sistema esclavista permanecía en las Antillas colonizadas. Bien es cierto que, en su momento más ardiente y pujante, la Asamblea francesa (la Convención Nacional) otorgó la libertad a los esclavos de las colonias (un 4 de febrero de 1794); aunque, poco tiempo después, los sectores más reaccionarios (espoleados por la burguesía marítima francesa y por la plantocracia blanca de las colonias antillanas) revocaron dicha liberación. Pero los esclavos de Santo Domingo no permanecieron inmóviles y sumisos, a la espera de una liberación exógena concedida por filántropos europeos; ellos mismos, “jacobinos negros”, hicieron suyos los ideales ilustrados de la libertad y la igualdad, levantándose en armas contra la tiranía esclavista (James, 2003). Bonaparte tuvo que enviar tropas a Santo Domingo, miles y miles de soldados del ejército más poderoso de Europa, para tratar de sofocar la rebelión y restaurar el sistema esclavista. Pero los negros vencieron; las tropas napoleónicas fueron derrotadas y expulsadas de la isla. Los ex-esclavos ganaron su emancipación y declararon la independencia de Haití (1804).

Y es justo ahí donde arranca nuestra reflexión. ¿Pudo el pensamiento europeo, incluso en sus momentos más revolucionarios, desasirse por completo de la mentalidad racista y esclavista? Desde luego, muchos espíritus abiertamente abolicionistas señalaron con ímpetu la vergüenza ignominiosa de un republicanismo revolucionario que pretendía sostener, incurriendo en nauseabunda contradicción, la esclavización de otros seres humanos; y también es cierto que tales espíritus llegaron a tener notable influencia política (hasta el punto de que la Asamblea francesa, como decíamos hace un momento, declaró abolida la esclavitud en los territorios de ultramar). Pero la mentalidad colonialista y racista permaneció, como un quiste casi inmarcesible, en el pensamiento europeo. Y cuidado, porque no hablamos únicamente del pensamiento reaccionario; también en el pensamiento emancipador, y es éste el objeto de nuestro trabajo, perduró esa herencia racista y colonial. Incluso en el pensamiento europeo más radical, aquél que pretendió liberar a las masas explotadas de todo el mundo, podemos detectar la mencionada herencia. Nos referimos al pensamiento socialista. Y por ello, a continuación, examinaremos de forma crítica algunos elemen-

tos vinculados al colonialismo eurocéntrico que permanecieron anclados en el interior de buena parte de los discursos marxistas.

2. El lugar privilegiado de la enunciación revolucionaria

En la construcción discursiva y metodológica de disciplinas teóricas tales como la antropología o la etnología siempre operó una pronunciada jerarquía de la mirada: la cultura occidental era el sujeto que estudiaba, y el resto de las culturas aparecían como el objeto estudiado. El martiniqués Aimé Césaire lo señaló tempranamente: “Es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente” (2006, p. 39). La disciplina antropológica, sostenía el haitiano Trouillot, resultó ser en muchas ocasiones un dispositivo muy funcional para el despliegue del poder colonial, precisamente porque se fue construyendo a través de una potente reificación de todos los “otros no-occidentales” (2011a). Esos otros debían ser conocidos para ulteriormente ser intervenidos, reducidos y administrados; construir un objeto de conocimiento y un objeto de sometimiento llegó a ser la misma cosa, y el discurso antropológico aportó “cientificidad” a esa dominación fáctica (Restrepo, 2007, p. 296). Las configuraciones epistémicas no occidentales aparecieron sistemáticamente desvalorizadas y vilipendiadas (Mudimbe, 1988). Puede concluirse, en vista de lo cual, que la historia misma del conocimiento aparece integrada en el propio desarrollo del sistema-mundo moderno; el despliegue mismo de los conocimientos viene configurado y jerarquizado por las determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales de una secular matriz imperial-colonial (Mignolo, 2001).

Porque, además, y como bien señaló ya a principios del siglo XX el sociólogo e historiador afro-norteamericano Du Bois, la “línea de color” que separa al colonizado del colonizador no fue únicamente la expresión de un cierto modelo social o una perversa estrategia geopolítica, sino que tal línea atravesó la constitución misma de las ciencias modernas y su concomitante humanismo (2014). Porque la colonialidad del poder también se infiltra en el ámbito de los conocimientos; es más, éstos quedan troquelados en buena medida por dicha colonialidad (Walsh, 2005). Por lo tanto, no puede separarse el desarrollo de los saberes sociales modernos de la organización colonial del mundo. La dimensión epistémica está atravesada de asimetrías geopolíticas y geoculturales, hasta el punto de que muchos saberes no europeos o no occidentales fueron históricamen-

te excluidos, silenciados, estigmatizados y “folclorizados”, condenados a posiciones subalternas o marginales, relegados al violento ostracismo de lo impensable, lo subhumano y lo pre-racional. Cabría hablar, incluso, de verdaderos procesos de “epistemicidio”, como lo define Boaventura de Sousa Santos (2010). Pero debe comprenderse que la dimensión epistémica de la dominación *no* es simplemente el correlato “superestructural” (un epifenómeno ideológico) de la verdadera dominación material (que ocurriría en otro nivel); la dimensión epistémica, por el contrario, es parte *constitutiva* de la dominación colonial y neocolonial (Castro-Gómez, 2007, p. 88).

Homi K. Bhabha apuntaba a una persistente “violencia epistémica” ejercida a través de esa mirada blanca, patriarcal y eurocentrada que fue *construyendo* al dominado, sojuzgado y colonizado (2002, p. 63). El “decir europeo” se convierte así en el lugar privilegiado de la enunciación, y algunos de sus paradigmas científicos (cómo no pensar en el positivismo y en el evolucionismo) fueron objetivando-naturalizando (esto es, normalizando-legitimando) unas relaciones económicas, políticas y culturales de estricta dominación neocolonial (Lander, 2005). También la historiografía, de una manera notable y casi fundacional, ha quedado marcada y atravesada por relaciones de poder y colonialidad; y, en ese sentido, las narrativas históricas hegemónicas *silenciaron* multitud de elementos que, de ser explicitados y narrados, podrían cortocircuitar la consistencia de dicho poder (Trouillot, 1995). Como sostiene Walter Mignolo, ese *locus* privilegiado de la enunciación y de la construcción de sentido surgió en el proceso mismo de la articulación expansiva del poder colonial (1995). Césaire, de nuevo con lacerante sarcasmo, decía que “sólo Occidente sabe pensar” (2006, p. 37).

¿Pudo el marxismo escapar de todo lo anterior, o por el contrario permaneció anclado en esa matriz colonial? Debemos adelantar que también el discurso marxista reprodujo, en dosis muy importantes, esa violencia epistémica de la que venimos hablando. Desde un cientificismo exacerbado, cierta tradición marxista (y no la más marginal, precisamente) sostuvo que los pueblos no-europeos (colonizados por Europa) no sabían lo que realmente les estaba sucediendo (y, por ende, tampoco eran capaces de enfrentarlo de una manera correcta). Sólo el marxismo europeo, pertrechado con un arsenal teórico capaz de aprehender los verdaderos mecanismos que determinan el movimiento histórico en cualquier lugar del planeta, estaba en disposición de ofrecer un conocimiento objetivo de la realidad histórica. El marxismo canónico se fraguó en unos moldes deterministas y mecanicistas que, según sostenían sus principales epígonos, proporcionaba un conocimiento tan seguro y tan cierto como el que entregaban las ciencias naturales (Kautsky, 1975, p. 75; Kautsky, 1981, p. 26; Bujarin, 1974, pp. 116-127). Un mismo método para descifrar las leyes naturales y las leyes de la historia humana, por lo tanto. Karl Korsch llegó a decir que aquéllos

que se quejan de la “unilateralidad” de la concepción materialista de la historia habrían de quejarse igualmente de la “unilateralidad” de la física teórica, toda vez que ésta subsume bajo la ley universal de la gravitación los múltiples movimientos de los cuerpos particulares, sin tener en cuenta las modificaciones provocadas por circunstancias concomitantes (1975, p. 244). La intención de Korsch, en efecto, era consolidar al materialismo histórico como aquella ciencia capaz de sacar a la luz las “conexiones legaliformes” que estructuran el campo de la vida social, y para ello no dudaba en establecer una analogía, quizás heurística, con la legalidad descubierta en el mundo natural por las ciencias físicas. En el trabajo *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin (1974) quedó *consagrada* (y el empleo de este término no es metafórico) esa visión científicista, naturalista y mecanicista de la teoría marxista.

El venezolano Edgardo Lander señalaba de forma crítica esa ubicación del marxismo hegemónico en el interior de una matriz de pensamiento esencialmente eurocéntrica. “Sólo el marxismo nos garantiza aproximarnos a la verdad absoluta. Las otras sendas del conocimiento nos garantizan el error, la no-verdad. A partir de estas proposiciones, Lenin saca sus conclusiones políticas. Si la marcha de la historia se da de acuerdo con las leyes objetivas, cuya naturaleza y esencia pueden ser conocidas —y son de hecho conocidas— objetivamente sólo por el marxismo, toda acción política que se fundamente en la verdad del marxismo será una acción política montada sobre la dirección de la historia y estará justificada por ello. Toda acción política que se fundamente en *otra* concepción de la sociedad y de la historia estará basada necesariamente en el engaño y la patraña; estará contrapuesta y desviada con relación a la dirección del desarrollo objetivo de los acontecimientos históricos” (2006, p. 226). La propuesta leninista, por todo lo dicho, reproducía de manera muy contundente las formas más coloniales del conocimiento europeo. “Hay, sin embargo, una importante diferencia. La ciencia positiva postula la existencia de un sujeto abstracto (la razón), capaz de un conocimiento objetivo y universal. Se trata en realidad de un dispositivo epistemológico mediante el cual se oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial-moderno; un sujeto *europeo, blanco, masculino, de clase alta* y, por lo menos en su presentación pública, *heterosexual*. Todos “los Otros” (mujeres, negros, indios, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido. En la radicalización que hace Lenin de esta postura colonial eurocéntrica de negación de todo *Otro* sujeto capaz de conocer, no aparece este dispositivo de ocultamiento. El sujeto privilegiado del conocimiento objetivo y universal es postulado abiertamente: *la vanguardia del proletariado*” (Ídem.). Sólo el proletariado europeo (en realidad su vanguardia intelectual, no las pro-

pías masas explotadas) es capaz de desentrañar el sentido profundo de la historia universal, su verdad última; y es ése un *privilegio epistemológico* que no tienen otros pueblos de la tierra.

Lo anterior, por supuesto, albergaba importantes consecuencias prácticas y desencadenaba inquietantes efectos políticos. Porque únicamente desde esa *verdad*, que es objetiva y universal, y a la cual sólo tiene acceso privilegiado esa vanguardia intelectual (europea, blanca, mayoritariamente masculina etc.), es posible impulsar un “proceso civilizatorio” que permita a los “pueblos atrasados” situarse en la “dirección correcta de la Historia”, recorriendo para ello todas las etapas que *necesariamente* han de recorrerse: mayor industrialización, desarrollo del mercado y de las relaciones de propiedad de tipo capitalista y, finalmente, revolución y sociedad socialista. De esta manera, en polémica con los populistas rusos que pretendían enraizar los procesos de cambio en las particularidades histórico-culturales de la sociedad rusa, se legitima y aplaude la inmersión (si es preciso, abrupta y violenta) de la sociedad rusa en el marco de las sociedades industriales de tipo occidental, con el objeto de “superar” su atraso cultural y económico y, de tal forma, “acelerar” la transición hacia una modernidad capitalista que, ulteriormente, genere las condiciones objetivas para dar el salto al socialismo industrial (Lenin, 1975). Sucumbiendo al más ardiente fetichismo tecnocrático, lo remarcaba en el año 1920: “Hay que agarrarse a los ingenieros y agrónomos [...] El comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país [...] sólo cuando el país esté electrificado, cuando la industria, la agricultura y el transporte descansen sobre la base técnica de la gran industria moderna, sólo entonces venceremos definitivamente” (Lenin, 1978: 212). La Rusia bárbara, primitiva y supersticiosa debía ser “electrificada” y modernizada gracias a los efectos siempre beatíficos de la tecnología industrial. Pero, como puede observarse, no hay mucha diferencia entre estas tesis y los discursos imperialistas que hablaban de “civilizar” a todos los pueblos que yacían aún en el salvajismo. Todos los mundos culturales precapitalistas estaban destinados a desaparecer, modernizándose (esto es, transformándose en sociedades industriales y de mercado) para después dar un salto histórico al socialismo.

Hasta tal punto resultó así, que el colonialismo más atroz pudo quedar justificado como un episodio ineluctable en el despliegue de la historia universal. En buena parte del movimiento obrero europeo (o, más precisamente, entre sus intelectuales orgánicos) se asumieron como necesarias las prácticas colonialistas ejercidas en Asia o África, toda vez que se consideraba que cumplían una misión civilizatoria; dolorosa, se admitía en el mejor de los casos, pero imprescindible a pesar de todo. La fe ciega en el progreso llevaba a considerar como beneficiosa (a largo plazo) la implantación de una economía capitalista en las sociedades colonizadas, a

pesar de la tremenda devastación cultural que tal proceso ocasionaba a las poblaciones nativas. Era un precio que debía pagarse, un tremendo costo humano que debía asumirse como imprescindible e impostergable. Puesto que el modo de producción capitalista era una forma superior de organización económica, y una etapa necesaria en el progreso continuado e inevitable de la civilización, los crímenes imperialistas y las catástrofes sociales infligidas a aquellos grupos humanos aparecían como males necesarios, pues con todo ello quedarían sentadas y articuladas las bases objetivas que permitirían el paso al socialismo (reconciliación final del proceso histórico universal). Era preciso dejar al capitalismo cumplir mundialmente su labor expropiadora y mercantilizadora, tanto en Europa como en los territorios colonizados. Kautsky, empleando este esquema, profería un juicio demoledor: “El desarrollo económico por medio de la extensión del mercado mundial y por medio de la política colonial, nos presenta el mismo caso, no quiza con una evidencia un poco menor. También este método, en el fondo, no es más que un método de expropiación; reposa sobre la expropiación de los habitantes y de los propietarios originarios de los territorios coloniales y sobre la ruina de sus industrias indígenas. (...) Este proceso tampoco puede ser detenido, *es igualmente una condición previa de la sociedad socialista*, pero al cual no puede tampoco la socialdemocracia prestar su concurso. Invitar a la socialdemocracia a sostener la resistencia de los indígenas de las colonias contra la expropiación, es una utopía tan reaccionaria como la de querer mantener la artesanía y el campesinado; pero significaría una bofetada para los intereses del proletariado, el exigirle que apoyase a los capitalistas poniendo a disposición de ellos su potencia política. No, ésta es una faena demasiado sucia para que el proletariado se haga cómplice de ella. Este miserable negocio pertenece a las tareas históricas de la burguesía; y el proletariado se tendrá por feliz de no haberse ensuciado las manos con ello” (1984, pp. 355-356). Posicionarse contra los sangrientos crímenes del colonialismo (apoyando, por ejemplo, las luchas indígenas) no era más que el espejismo propio de una utopía reaccionaria; el marxismo, que *conocía científicamente* las leyes del desarrollo histórico, sabía que tales luchas eran completamente inanes, precisamente porque trataban de frenar un proceso que era completamente indetenible, irrevocable.

El propio Marx, en sus célebres y polémicas cartas sobre la India, había manejado un esquema idéntico. Era plenamente consciente de que los británicos estaban arrasando sin contemplaciones multitud de formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguazando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferrozmente los entramados culturales que allí se daban antes de la llegada del Occidente industrial e imperialista. “Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan

y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor (...) Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe: *Sollte diese Qual uns Quälen/Da sie unsre Lust vermehrt (...)* (Godelier, 1977, p. 84). Es cierto que Marx abjuraría de este tipo de interpretaciones ulteriormente, en la última etapa de su vida (Shanin, 1990). Pero bien es verdad, como parece evidenciarse a la luz de semejante texto, que en un cierto momento quiso ver el “componente ilustrado” que llevaba consigo el capitalismo. Si el mecanismo institucional del mercado capitalista había inculcado un inmenso caudal de sufrimiento a las poblaciones nativas, desarticulando todo su entramado institucional y toda su organización societaria, no cabía duda de que, a largo plazo, un indubitable “progreso histórico” se había producido o se habría de producir en la India. Otro tanto había señalado Engels con respecto a las bárbaras prácticas que los norteamericanos habían infligido a los mexicanos (Ribas, 2005, p. 22).

¿La “disolución de todo lo sólido en el aire”, expresión que figura en el *Manifiesto*, supone en todos los casos una liberación emancipadora? El modo de producción capitalista vive estructuralmente de revolucionar permanentemente sus propias condiciones de producción, esto es, el capitalismo se reproduce mediante su incesante reconfiguración, a través de un reciclaje perpetuo de su base tecnoproductiva, situando con ello a toda la sociedad en un remolino inacabable de “destrucción creadora”, tanto en el plano sociocultural e institucional como en el ámbito subjetivo y simbólico (Alba Rico, 2007). La acumulación de capital funciona como un potente disolvente cultural que sumerge a la entera sociedad en una conmoción inacabable; y los procesos de “modernización capitalista” han operado, por lo tanto, como formidables fuerzas que corroen y diluyen inveterados coágulos socioculturales, esto es, como procesos que en cierto sentido sí pueden ser considerados “emancipatorios” cuando lo que se diluye y corroe son tradiciones absolutamente aberrantes. Pero lo cierto es que esa disolución fue *injustificablemente* violenta y criminal, *aunque* alguno de sus efectos colaterales resultase ser la extinción de una tradición que merecía ser extinguida. Y más injustificable aún sería la pretensión de querer justificar

inmensas devastaciones culturales, genocidios inenarrables, en aras de un “progreso histórico” que, en última instancia, conduciría a un futuro mejor.

3. Partícipes de un mismo relato eurocéntrico

Todas las civilizaciones humanas no europeas, según estipuló la hermenéutica del tiempo histórico hegemónica en la modernidad occidental, son “periferia” con respecto a Europa, que aparece como el “centro” de la Historia Mundial. Aníbal Quijano lo encuadra con precisión cuando señala que “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (2000, p. 210). En este esquema evolucionista y monológico, sólo aparentemente superado, la racionalidad emerge como un producto exclusivamente europeo, toda vez que sólo Europa habría logrado salir de ese lamentable y primitivo estado de naturaleza en el que se hallarían sumidas la práctica totalidad de las vastas regiones no-europeas. En el interior de esta poderosa y envolvente construcción filosófico-temporal, todos esos territorios humanos no-europeos (no-occidentales) son ubicados en una *anterioridad* que es pensada e imaginada como incompleta, carente e inferior; sociedades, en suma, que han de ser mejoradas o superadas, esto es, *traídas al presente*. La categoría de lo “anacrónico” adquiriría connotaciones odiosas y despreciables. Es lo que Castro-Gómez denominaba “la no simultaneidad *temporal* entre las sociedades indígenas americanas y las sociedades ilustradas europeas” (2005, p. 37). Esa filosofía, expresada nítidamente en pensadores ilustrados como Turgot, concebía que ambas sociedades coexistían en el espacio *pero no en el tiempo*. El vector-tiempo, el eje inexorable por el cual transcurría el progreso objetivo del espíritu humano, determinaba que aquellas comunidades humanas habitaban un “tiempo anterior”, en lo referente a su organización material y despliegue espiritual; mientras que las sociedades europeas habitaban un “tiempo presente”, esto es, un tiempo *avanzado* y por ello mismo intrínsecamente superior. El marxismo, con su filosofía de la historia teleológica y progresista, se incardinó en esa misma matriz.

Por otro lado, y con base en esa misma lógica, buena parte de la tradición marxista asumió que el desarrollo sin límite de las fuerzas productivas habría de conducir *necesariamente* a un estadio mejor, toda vez que en éste ya se habrían creado las óptimas condiciones que permitirían abrir la posibilidad de una superación de las contradicciones del modo de

producción capitalista y crear, así, una nueva sociedad socialista. Walter Benjamin, cuando advertía que esta concepción era un terrible error sostenido por la nefanda filosofía de la historia de la socialdemocracia, toda vez que la aceleración continua de la historia y el incremento constante de las fuerzas productivas sólo podían conducir al desastre, y no a ningún estadio postcapitalista deseable, imaginaba que el socialismo había de ser más bien un “freno de emergencia” que detuviera ese proceso histórico descontrolado y acelerado (Benjamin, 2009, p. 58). En cualquier caso, Benjamin (marxista heterodoxo) combatió todo dispositivo intelectual que pusiera en juego un concepto lineal, unidireccional y racionalmente acumulativo de la temporalidad histórica, así como cualquier versión de filosofía de la historia tendente a justificar, en última instancia, todos los horrores que había traído consigo el “huracán” del progreso (Benjamin, 2011, p. 10). Todos los damnificados que el “avance histórico” (esa “evolución-desde-el-salvajismo primitivo-hacia-la-civilización”) va dejando a su paso no pueden comprenderse, pensaba Benjamin con un gesto teórico profundamente antihegeliano, como “astucias” que la racionalidad de la Historia emplea en su abrirse camino para producir eso que, si se adopta una “perspectiva adecuada”, aparece como un despliegue del espíritu humano hacia su reconciliación final y absoluta. Todos los genocidios del imperialismo colonialista, todas las devastaciones ecológicas del industrialismo ilimitado, todas las destrucciones, todas las estructuras de explotación, todos los millones y millones de sufrimientos individuales y colectivos que la locomotora del “progreso” ha provocado no son “momentos necesarios” y “sacrificios imprescindibles” (repletos de sentido si se adopta el “punto de vista de la Historia”, escrita con hache mayúscula). Ese gran relato, que siempre funcionó como una racionalización legitimadora de inenarrables violencias (Sánchez Ferlosio, 1986), fue empleado en muchas ocasiones por el propio marxismo; incluso por el propio Marx, cuando escribió sobre la situación colonial en la India británica. El industrialismo capitalista era contemplado, desde esa óptica, como un elemento de progreso histórico (elemento “civilizador”), toda vez que conducía a múltiples sociedades “atrasadas” y “estacionarias” por el camino de una modernización que, en última instancia, concluiría con el advenimiento del socialismo. Observamos ahí una construcción discursiva enteramente eurocéntrica, apenas distinguible de los discursos abiertamente coloniales.

Recordemos aquel tremendo veredicto de Hegel (recogido en sus *Lecciones* dictadas en la cátedra de Berlín en 1830) según el cual América era un continente que, hasta el momento, no había ingresado en el despliegue racional de la Historia Universal, permaneciendo de ese modo en una región temporal de estática oscuridad, en los márgenes de la verdadera historia de la humanidad (1970, p. 110). Las culturas precolombinas, antes

de que los europeos llevaran consigo el espíritu racional de la verdadera historia, aparecían como “fenómenos” apenas diferenciados de la naturaleza y carentes, por ello, de espíritu (Hegel, 1970, p. 105). De ese modo, las tierras americanas aparecían ante los ojos de Hegel como una suerte de materia prima maleable a la que había que otorgar forma desde fuera; América era un gigantesco pedazo de naturaleza al margen de la Historia, y sólo Europa podía insuflarle espíritu racional. Y es así, en definitiva, que “las historias locales europeas han sido proyectadas en diseños globales” (Mignolo, 2003, p. 77), configurando eso que Trouillot llama “universales noratlánticos” (2011b). El “discurso del poder” afianzado en el interior del sistema-mundo moderno, y anclado en una economía-mundo capitalista absolutamente eurocentrada, se fundamentó en un oxímoron muy eficaz, a saber, el “universalismo europeo”. Un discurso secularmente reproducido y modulado, desde la “misión evangelizadora” del siglo XVI hasta la “labor civilizatoria” del siglo XIX (Wallerstein, 2007).

Europa se imaginó a sí misma como siendo lo más avanzado de la especie humana; y numerosos socialistas y comunistas europeos incurrieron en ese mismo imaginario. Pero si hay algo que aparece como *avanzado* es porque, de manera inmediatamente correlativa, algo permanece en un estado *atrasado*. Y este sistema binario constituido por lo avanzado/atrasado (o cualquier otro binomio de categorías análogas) opera en un plano geopolítico y geoeconómico, como bien supo diagnosticar la Teoría de la Dependencia; pero opera también en un plano geocultural, pues tales categorizaciones producen subjetividad e intersubjetividad. Esto es, los habitantes de los pueblos dominados interiorizan (y, por lo tanto, naturalizan) su propia posición subalterna. Y este paradigma, que efectivamente ha sido nombrado como “occidentalismo” (Coronil, 1996), se ha tornado hegemónico incluso para los habitantes de las regiones así llamadas “periféricas”. El canon europeo y moderno de racionalidad se transforma, y es éste un aspecto ínsito a la estrategia colonizadora, en la única *episteme* válida a la hora de organizar todos los elementos de la vida; y lo que va quedando fuera de sus parámetros se concibe como *doxa* supersticiosa que debe ser paulatinamente desechada. Pero la tradición marxista, en demasiados momentos, también asumió este esquema.

4. La especificidad no subsumible de lo colonial

En América Latina el pensamiento crítico llegó a preguntarse de un modo distinto por la naturaleza del poder colonial, inquiriendo el alcance de su efectividad y sus modos íntimos de funcionamiento, pero *ampliando* un

enfoque estrictamente marxista que se orientaba únicamente a la descripción de la estructura de clases (localizando al enemigo interno, esto es, las burguesías locales latinoamericanas) y al análisis de las relaciones internacionales de explotación y comercio controladas desde las metrópolis imperia listas. A principios de los años noventa el sociólogo peruano Aníbal Quijano, al cual nos habíamos referido ya en este trabajo, empezó a desarrollar una respuesta muy sugerente que, de alguna manera, venía a complementar o a enriquecer todo aquello que había sido analizado con anterioridad por los pensadores marxistas y por los teóricos de la dependencia. Sus ideas (y las de otros tantos pensadores y pensadoras) generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiéndose la categoría de *colonialidad* como el núcleo epistémico que desvelaba más certeramente la estructuración íntima del poder típicamente moderno. Esto no significa, es cierto, que el marxismo haya perdido toda potencialidad analítica a la hora de comprender los procesos históricos de América Latina; pero sí se debe observar que los análisis marxistas procedentes de Europa quedaron, en muchas ocasiones, desenfocados a causa de su reduccionismo y su eurocentrismo.

Decía Quijano que América fue el escenario donde el colonialismo fue derrotado en su aspecto político formal por vez primera (1992, p. 437). Empero, la estructura colonial del poder produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes Repúblicas recién emancipadas. Porque el fenómeno del poder, tal y como fue ejercido por Europa en el continente americano, estaba íntimamente constituido por la noción de “clasificación” racial o étnica, aspecto que impregnó (todavía lo hace) todos los ángulos de la existencia (en sus dimensiones material y simbólica) y todas las relaciones intersubjetivas. Esa *racialización* operaba como un poderoso principio organizativo que permeaba casi todos los ámbitos de la vida social: distribuyendo jerarquías, asignando lugares, produciendo exclusiones (Quijano, 1992, p. 438). Y no deberíamos dejar de señalar que ya en 1946 el cubano Fernando Ortiz había anticipado, en *El engaño de las razas*, que la “racialización” abría un camino expedito a la legitimación de intensas desigualdades sociales y a la consolidación de atroces relaciones de dominación (1975). Y es verdad que un cierto marxismo también ha tematizado esa “etnificación” de la fuerza de trabajo en el desarrollo histórico del capitalismo (Wallerstein y Balibar, 1991). Pero Quijano añadió otro énfasis a la cuestión, subrayando que la propia explotación económica quedaba enmarcada *dentro* de esa colonialidad del poder que fue capaz de producir y consolidar clasificaciones étnicas y categorizaciones raciales que se han perpetuado y replicado mucho más allá de la independencia formal de las naciones iberoamericanas. La relación capital-trabajo en las excolonias, podríamos decir, todavía queda

estructurada en función de jerarquías y clasificaciones raciales. Y es esto último lo que algunos marxistas se empeñaron siempre en ignorar.

El paradigma de la “modernización”, inherentemente desarrollista, concebía que el “progreso nacional” sólo podía producirse mediante la asimilación y la integración de los elementos más arcaicos del orden social, esto es, de los pueblos indígenas. Semejantes nociones, que hunden sus raíces en el siglo XIX, contemplaban planes educativos destinados a *homogeneizar* la vida sociocultural de la nación (la única nación concebida, a saber, la criolla-mestiza). En la construcción de esos Estados-nación, por lo tanto, siempre se pensó que existía un componente atávico refractario al progreso, una rémora cultural que obstaculizaba de manera persistente los impulsos modernizadores y que, naturalmente, se identificaba con lo indígena. Pero, por otro lado, los análisis de tipo marxista-leninista y maoísta que proliferaron a partir de los años sesenta del siglo XX, vinculados al surgimiento de movimientos guerrilleros insurgentes, categorizaron a los pueblos indígenas como “campesinos pobres”, un discurso que también ignoraba y oscurecía su componente étnico específico; además, eran tratados en muchas ocasiones como elementos “reaccionarios” e incluso “contrarrevolucionarios” (Bonfil Batalla, 1977). Las aspiraciones y demandas de estos pueblos debían ser formuladas en el lenguaje de la lucha de clases; tenían que ser clasificados como “campesinos pobres”, pero jamás debían vehicular su lucha a través de una vindicación comunitaria que aludiese a su identidad étnica o “nacional”. También aquí, por lo tanto, su idiosincrasia quedaba subsumida o diluida en una exterioridad asimiladora. Es digna de recordarse, una vez más, la excepcionalidad del marxista peruano José Carlos Mariátegui, que siempre reconoció la especificidad irreductible de la “cuestión amerindia” (1994). Ciertamente el marxismo (preñado de filosofía hegeliana de la historia) carecía de los instrumentos teóricos más adecuados para aprehender en su verdadera textura la realidad histórico-cultural de los pueblos nativos. Mariátegui, que había fundado el Partido Socialista del Perú, tuvo importantes desavenencias y encontronazos con la Internacional Comunista, precisamente por esta cuestión.

Edgardo Lander, al respecto, vuelve a señalarlo con nitidez: “¿Por qué, en el contexto de la extraordinaria heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, los proyectos de transformación socialista le otorgan un papel histórico tan trascendente a un sector de la población que en la mayor parte de los países no era, ni podía llegar a ser, sino minoritario: el proletariado fabril? [...] ¿Por qué y cómo fueron invisibilizados temas esenciales de la heterogeneidad cultural y la construcción “racial” de las diferencias, asuntos medulares constitutivos de las sociedades latinoamericanas? ¿Cómo se logró ignorar u ocultar lo obvio? ¿Cómo fue posible hacer opacas a la mirada, o simplemente invisibles, a millones de personas

de las poblaciones indias y afroamericanas, negándoles así su carácter de sujetos? ¿Por qué se dejaron a un lado las expresiones culturales diferentes a la actuación (repetición) en territorio americano del guion de la historia europea? [...] ¿Por qué en la tradición del pensamiento marxista ha sido tan frecuente la reiterada dificultad, si no la imposibilidad, de pensar el futuro de este continente desde su propia realidad histórica, desde sus propias tradiciones culturales, desde la potencia transformadora de sus propios sujetos histórico-sociales?” (2006, pp. 232-233). No parece descabellado encontrar una respuesta a todos esos interrogantes, como habíamos ya remarcado, en la filosofía de la historia hegeliana. Ésta se infiltró, con todos sus componentes medularmente eurocéntricos, en el discurso hegemónico y en las prácticas teóricas de la tradición marxista. Las consecuencias políticas de lo anterior se manifestarían en una incompreensión, por parte de muchos comunistas europeos, de la *especificad no subsumible* del “problema” colonial.

Un ejemplo paradigmático de lo anterior lo encontramos en el gesto de Aimé Césaire, que abandonó las filas del Partido Comunista Francés precisamente porque éste no reconocía la especificidad *irreductible* de la dominación colonial y, por ende, de la lucha por la liberación anti-colonial. Dicha lucha no podía quedar *subsumida* en una lucha meramente anti-clasista o anti-capitalista, porque la cuestión racial-colonial poseía su propia consistencia. La lucha antirracista y anticolonial, por así decir, no era una cuestión secundaria o subsidiaria de una lucha más amplia y más trascendente. Muy al contrario, esa batalla descolonizadora era primordial, absolutamente prioritaria, y en absoluto debía quedar *diluida* en otro tipo de estrategias. Es esto, en suma, lo que el marxismo eurocentrado no supo comprender en demasiadas ocasiones. En su memorable carta de 1956 a Maurice Thorez (secretario general del Partido en ese momento), Césaire explica los motivos filosófico-políticos de su renuncia como miembro o militante. “En todo caso, es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja; es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha” (2006, p. 79). El movimiento comunista francés (y europeo) adolecía de gravísimas rémoras teóricas, que lo incapacitaban para comprender la “cuestión colonial” en su verdadera dimensión. Césaire, en la mencionada carta, las enumera con precisión cuando observa que el Partido estaba imbuido de “asimilacionismo inveterado” y “chovinismo inconsciente”, de una “convicción apenas primaria –que comparten con los burgueses europeos– de la superioridad omnilateral de Occidente” y de una creencia según la cual “la evolución tal como se ha desarrollado en

Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar” (p. 81). Esos presupuestos teóricos e ideológicos, rabiosamente eurocéntricos, permeaban hasta la médula el discursos marxista o comunista sobre la problemática colonial. En la práctica, todo ello se traducía en un cierto paternalismo político por medio del cual era el Partido el que, desde la metrópoli, debía diseñar y *dirigir* la estrategia política.

Pero no se trataba de un mero debate estratégico, acerca de si en primer lugar debía lucharse por la “liberación nacional” y sólo después por la “emancipación de clase”, o viceversa; lo que Césaire estaba denunciando era algo mucho más profundo, a saber, la tremenda incompetencia que buena parte del marxismo europeo (rehén de unas herramientas teóricas forjadas en la misma matriz epistémica del eurocentrismo imperial) mostraba a la hora de comprender las relaciones de dominación puramente coloniales, toda vez que éstas no se *reducían* a relaciones comerciales desiguales o a la sobreexplotación laboral de mano de obra nativa. El marxismo no podía, o no quería, entender las lógicas del poder colonial vinculadas *específicamente* a la cuestión racial; tampoco podía comprender que la subyugación de esos pueblos no era solamente económica, toda vez que su dominación o subalternización era *también* (o, quizás, *principalmente*) una cuestión cultural, simbólica, epistémica o lingüística.

La lógica discursiva puesta en juego era, una vez más, la de “pueblos atrasados” y “pueblos avanzados”. Podría señalarse que, de algún modo y en vista de lo anterior, los obreros blancos de la metrópoli dominaban (racialmente) a los obreros negros de la colonia, aunque aquéllos también fuesen económicamente explotados por los burgueses blancos metropolitanos; sobre los obreros negros pesaban, por así decir, dos estructuras de dominio: la económica y la racial. Y sobre muchas mujeres negras de la colonia, debemos enfatizarlo, pesaban tres estructuras de dominación: la económica, la racial y la patriarcal (esta última, por cierto, también ejercida por sus compañeros negros varones). Césaire no quiere renunciar al marxismo, sólo a un Partido Comunista eurocentrado; porque enfatiza que quiere “que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo” (p. 82). No lo dijo con esas palabras, pero lo que estaba sugiriendo era una perentoria *deseuropeización* del marxismo; éste, en suma, debía desasirse de todos esos elementos eurocéntricos que lo convertían, a menudo, en cómplice de la subyugación colonial. “Pero también me interesaría, y todavía más, ver florecer y expandirse la variedad africana del comunismo. Sin duda éste nos propondría variantes útiles, insólitas, originales, y estoy seguro, nuestras viejas sabidurías matizarían o perfeccionarían muchos de los puntos de la doctrina” (p. 82). Proponía, en última

instancia, decolonizar al marxismo; rescatarlo de algunos moldes teóricos (el principal de ellos, la filosofía de la historia teleológica) que lo situaban en una connivencia y complicidad directa con los discursos más criminales del imperialismo europeo.

Las propuestas de Frantz Fanon son muy valiosas a la hora de comprender esa especificidad (poco entendida por el marxismo) de la dominación colonial; señalaba, en ese sentido, que lo que estaba en juego en el poder colonial era una ontología sobre-determinada desde fuera de sí misma. “Ya mostraremos cómo lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (1973, p. 13). Entendió, en la dolorosa y lacerante autocomprensión de su identidad, que ésta había sido forjada en los imaginarios del colonizador blanco; éste, dice, “me había tejido con mil detalles, anécdotas y relatos” (Ibíd., p. 92). Porque el negro, como ha señalado el camerunés Achille Mbembe, no es en verdad sino un “yacimiento de fantasías urdidas por Occidente” (2016, p. 83). Una subjetividad desgarrada, producida secularmente en el interior de una matriz cultural radicalmente subalternizada. “El negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del blanco” (Fanon, 1973, p. 91). El autor de *Les damnés de la terre*, con un lenguaje siempre clarividente y a veces lírico, lo expresa de manera contundente cuando dice que el negro, al exponerse en el campo visual de su dominador siente la inscripción orgánica de su “cuerpo negro” en una trama histórica de sometimiento y repudio, pues “a la primera mirada blanca, experimenta el peso de su melanina” (Fanon, 1973, p. 124). Ese peso es densamente histórico, aquilatado en imaginarios de dominación (forjados en una exterioridad aplastante) que objetivan al negro (y al “indio”, y al “árabe”) de una tal forma que la propia subjetividad de los subyugados adquiere y asume los contornos adjudicados por el colonizador. “Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan”, vuelve a sentenciar Fanon (Ibíd., p. 95). He aquí el imaginario colonial que, transcurridas las décadas, sigue operando en contextos neocoloniales (Mudimbe, 1994). Es evidente que todas estas construcciones simbólicas y culturales germinan en un contexto geopolítico y geoeconómico muy concreto; y esto lo explican bien el marxismo y la teoría de la dependencia. Es decir, todo aquello de lo que nos hablaba Fanon tiene lugar en el seno de los proyectos imperialistas llevados a término por las grandes potencias industriales; proyectos que implican una complejísima administración política, una estructura económica de explotación bien articulada, un entramado comercial ultramarino de colosales proporciones y una movilización militar poderosísima. Sólo dentro de esta matriz geopolítica pueden darse esos procesos de subjetivación colonial. Pero, descendiendo a otros niveles, hemos de aseverar que la colonialidad, que opera en un nivel *micro*, no queda analíticamente agotada en los tremendos contextos *macro*. Debe recalcarse y enfatizarse,

por lo tanto, que la colonialidad del poder *produce subjetividad*. Y el marxismo no siempre pudo (o no siempre quiso) apreciar la tremenda importancia (teórica y práctica) de este componente.

Dentro del movimiento feminista, por cierto, había ocurrido algo muy similar. La escritora y activista afronorteamericana Gloria Jean Watkins, más conocida como *bell hooks* (pues de esta manera ha firmado sus trabajos, escrito así, con minúsculas), en un trabajo imprescindible, señalaba que “las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecúa o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y de clase, aunque ha existido una mayor conciencia de estos prejuicios en los últimos años” (2004, p. 35). Con dolor, explicaba que la literatura feminista (al menos en los Estados Unidos) aparecía rebosante de racismo. Mujeres blancas de clase media-alta que no podían (o no querían) comprender el factor diferencial que suponía la “raza”. Ellas, tiranizadas por el machismo sexista de sus compañeros varones (también blancos y de clase privilegiada), pretendían convertir su experiencia en *la* experiencia de todas las mujeres. En sus escritos, por lo tanto, eran incapaces de aprehender que una mujer negra de clase obrera soportaba, *además* del sexismo machista, el racismo y la miseria económica. Patriarcado, clasismo y racismo son tres estructuras de dominio diferentes, cada una de ellas con su propia lógica y su propia intensidad; por no hablar de la homofobia, si además de mujer negra y pobre eres lesbiana. También en este caso, y por ello lo traemos a colación, el discurso y la práctica feministas han operado durante mucho tiempo con esquemas (políticos y epistémicos) atestados de colonialidad. En primer lugar, porque el “factor racial” no fue considerado como determinante; también aquí la *especificidad* de la opresión racista se *subsumía* (como cuestión secundaria o insignificante) en una problemática presumiblemente más amplia e importante: la liberación de *todas* las mujeres (más allá de las razas y más allá de las clases sociales). Pero no existe ese “más allá”, porque raza y clase son factores decisivos que se entrelazan con la cuestión patriarcal; aquella subsunción, por lo tanto, era muy tramposa, porque las mujeres negras tenían (tienen) que liberarse del patriarcado, sí, pero *también* deben luchar por liberarse del racismo (y de la pobreza); un racismo que, y he aquí el núcleo del problema, también es ejercido contra ellas por otras mujeres blancas. Es más, las propias feministas blancas trataron con desprecio y condescendencia, en demasiadas ocasiones, a las mujeres negras que querían sumarse al movimiento. “Se ha escrito poco sobre los intentos por parte de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras” (2004, p.45). Es verdad que palabras tan amargas fueron escritas en 1984, y desde entonces la teoría crítica feminista ha ido desplegando un arsenal teórico cada vez más potente y sofisticado, en

lo que al tema racial se refiere. “Feminismos negros” (Jabardo, 2012), “feminismos musulmanes o islámicos” (Grosfoguel, 2016), “feminismos chicanos” (Anzaldúa, 2016) o “feminismos decoloniales y poscoloniales” (Mohanty, 1988 y 2003) han sido puestos sobre la mesa con mucha fuerza, y aquel feminismo blanco, clasista, eurocéntrico y occidentalocéntrico fue revisado y duramente criticado desde las propias filas del discurso feminista. El feminismo, en suma, también hubo de ser *decolonizado*.

Referencias bibliográficas

Alba Rico, S.: *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007.

Anzaldúa, G.: *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016.

bell hooks, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 33-50.

Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, LOM, 2009.

Benjamin, W.: *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Agebe, 2011.

Bhabha, H. K.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Bonfil Batalla, G.: “Sobre la liberación del indio”, *Nueva Antropología*, México, Vol. II, Núm. 8 (1977), 95-102.

Bujarin, N.: *Teoría del materialismo histórico*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1974.

Castro-Gómez, S.: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Castro-Gómez, S.: “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Compiladores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 79-91.

Césaire, A.: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

Coronil, F.: “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, Vol. 11, N° 1, February (1996), 51-87.

Du Bois, W. E. B.: *The Souls of Black Folk*, New York, Dover Publications, 2014.

Fanon, F.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

Godelier, M.: *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Martínez Roca, 1977.

Grosfoguel, R. [Comp.]: *Feminismos islámicos*, Fundación Editorial El Perro y la Rana, Centro Simón Bolívar, Caracas, 2016.

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Zeus, 1970.

Jabardo, M. [Ed.]: *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.

James, C. L. R.: *Los Jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid, México, Turner, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Kautsky, K.: *La doctrina socialista*, Barcelona, Fontamara, 1981.

Kautsky, K.: *Ética y concepción materialista de la historia*, Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

Kautsky, K.: *La cuestión agraria*, México, Siglo XXI, 1984.

Korsch, K.: *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975.

Lander, E.: "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, 2005, pp. 3-40.

Lander, E.: "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en A. Borón, J. Amadeo y S. González (Compiladores), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 209-243.

Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Fundamentos, 1974.

Lenin, V. I.: *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación del mercado interior para la gran industria*, Moscú, Editorial Progreso, 1975.

Lenin, V. I.: *El socialismo utópico y el socialismo científico*, Moscú, Progreso, 1978.

Mariátegui, J. C.: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1994.

Mbembe, J. A.: *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016.

Mignolo, W.: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

Mignolo, W.: *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

Mohanty, C. T.: "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, Vol. 30 (1988), 61-88.

Mohanty, C. T.: *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory*,

Practicing Solidarity, Durham, Duke University Press, 2003.

Mudimbe, V. Y.: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Mudimbe, V. Y. *The idea of Africa*, Bloomington, Indiana niversity Press, 1994.

Ortiz, F.: *El engaño de las razas*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975.

Quijano, A.: “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, en H. Boinilla (Compilador), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992, pp. 437-449.

Quijano, A.: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.

Restrepo, E.: “Antropología y colonialidad”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Compiladores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 289-304.

Ribas, P.: “Introducción”, en *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2005.

Sánchez Ferlosio, R.: *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza, 1986.

Sousa Santos, B.: *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.

Shanin, T.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.

Trouillot, M. R.: *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

Trouillot, M. R.: *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Cauca-Bogotá, Universidad del Cauca, CESO-Universidad de los Andes, 2011a.

Trouillot, M. R.: “Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje”. *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 14, enero-junio, (2011b), 79-97.

Wallerstein, I; Balibar, E.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991.

Wallerstein, I.: *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI, 2007.

Walsh, C.: “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”, *Signo y Pensamiento*, Volumen XXIV, N° 46, enero-junio (2005), 39-50.

DESCARTES AND HUME ON I-THOUGHTS

DESCARTES Y HUME ACERCA DE LOS PENSAMIENTOS SOBRE EL YO

Luca Forgione¹
Universidad de Basilicata (Italia)

Recibido: 29/09/2017

Aceptado: 4/01/2018

Abstract: Self-consciousness can be understood as the ability to think I-thoughts which can be described as thoughts about oneself ‘as oneself’. Self-consciousness possesses two specific correlated features: the first regards the fact that it is grounded on a first-person perspective, whereas the second concerns the fact that it should be considered a consciousness of the self as subject rather than a consciousness of the self as object. The aim of this paper is to analyse a few considerations about Descartes and Hume’s approaches to self-consciousness, as both philosophers introduce a first-personal method of accessing the subjective dimension through an introspective account. Descartes’s view on self-consciousness seems incapable of conceiving and recognizing herself as herself, while Hume’s seems to lack those features assigned to the consciousness of self-as-subject.

Keywords: Self-consciousness, I-thoughts, first-person perspective, Descartes, Hume.

Resumen: La autoconciencia puede ser entendida como la habilidad para llevar a cabo reflexiones sobre uno mismo, las cuales pueden ser descritas como los pensamientos sobre tu propia persona como “individuo”. La autoconciencia comprende dos características relacionadas entre sí: la primera tiene que ver con el hecho de que está basada en una perspectiva en primera persona, mientras que la segunda tiene que ver con el hecho de que debe ser considerada como la conciencia del yo como sujeto en lugar de como objeto. El objetivo de este trabajo es analizar algunas cuestiones acerca del punto de vista de Descartes y de Hume sobre la autoconciencia, ya que ambos filósofos introducen un método de acceso en primera persona a la dimensión subjetiva a través de un

1. Associate professor of philosophy of mind and language at the University of Basilicata (Italy).
Email: luca.forgione@gmail.com

enfoque introspectivo. La visión de Descartes sobre la autoconciencia parece incapaz de concebirla y reconocerla como tal, mientras que la de Hume parece carecer de las características asignadas a la conciencia como sujeto.

Palabras clave: autoconciencia, filosofía, perspectiva en primera persona, Descartes, Hume

1. First-person perspective and the consciousness of the self as subject

The first-person perspective point can be explained by Baker (2000, 2013)'s approach. Two types of first-person perspectives can be distinguished: a *rudimentary first-person perspective*, manifested by many mammals and human infants, and a *robust first-person perspective*, manifested by language users who master first-personal language. The latter is the conceptual capacity not only to recognize oneself as distinct from things other than oneself, but also to conceive oneself as oneself. A robust first-person perspective is what exactly marks the difference between a creature with a rudimentary first-person perspective who can only be conscious of the environment, and a fully self-conscious subject. As a matter of fact, a mature human subject with a robust first-person perspective can attribute to herself a first-person reference on the basis of a self-concept, i.e., not only can she refer to herself in the first-person, but she can also attribute first-person reference to herself.

A crucial distinction is made between making first-person reference (as when Pasquale says, "I am tall") and attributing first-person reference (as when Mario says, "Pasquale wishes that he himself were tall"). With the latter case, Mario attributes to Pasquale a wish he would express by a first-person reference. The attribution of a first-person reference occurs in indirect discourse, in a "that"-clause following a psychological verb. The point is that a subject does not attribute first-person reference only to others but also to his own self, as when Pasquale says, "I wish that I were tall". A subject thinking "I am tall" can distinguish herself from others; a subject thinking "I wish that I were tall" can conceptualize that distinction: she can think of herself as herself. This ability to attribute first-person reference to oneself is the manifestation of strong first-person phenomena.

Following Baker (2013) and Matthews (1992), "I*" pronouns² are used reflexively to pick out the subject from her own point of view: gi-

2. Castañeda (1966; 1967) employs an asterisk, or star, next to a pronoun ("he*") to attribute first-person reference to someone else, as in "Pasquale believes that he* is tall. This sentence is not true unless Pasquale expresses his belief in the first person: "I am tall." Matthews (1992) introduces the "I*" for sentences with first-person subjects in order to analyse the

ven the close relation between the linguistic and the mental dimensions, I*-sentences are sentences containing “I*”, whereas I*-thoughts are thoughts expressible by I*-sentences. By an I*-thought a subject conceives herself as herself*, and needs no third person referential device, such as a name, description, or demonstrative to identify herself. As we will see in the paragraphs 2 and 3, certain semantic and epistemic features of the term/concept *I*³ can be identified in this subject’s capacity of self-identification: essential indexicality and immunity to error through misidentification. The former is relative to the meaning of the term/concept *I*, any expression of self-awareness being based on indexical terms such as “I” or “me”; the latter, on the other hand, refers to the fact that some singular judgments involving the self-ascription of mental (and physical, as will be seen) properties are immune to error through misidentification relative to the first-person pronoun (IEM). The subject formulating such judgments in given epistemic contexts cannot be mistaken as to whether it is he himself who is attributing a particular mental property to his own self.

At the same time the basic self-consciousness at issue here is also to be regarded as the consciousness of self-as-subject, or *subject self-awareness*, rather than the consciousness of the self as object. Following Kriegel (2003, 2007), it is possible to make a distinction between the consciousness of oneself *qua* object and the consciousness of oneself *qua* subject. For instance, Mario can be conscious of Naples: Mario is the subject of the thought, and Naples its object. Mario, however, can also be conscious of himself*: in this case, Mario is both subject and object of the thought. Even though there is one single entity, and the subject and object of the thought are the same thing, it is possible to draw a conceptual distinction between Mario’s ability as object of thought and Mario’s ability as subject of thought: namely, the concepts of self-as-subject and self-as-object. The self as subject may be thus interpreted as the thing that does the thinking, whereas the consciousness of oneself as subject is the consciousness of oneself as the thing doing the thinking.

It seems clear that the first-person perspective and the consciousness of self as subject are two interdependent features, the one being the condition of the other and *vice versa*. The subject’s manifestation of strong first-person phenomena – one’s ability to attribute first-person reference to herself – is based on the subject’s possibility of being the consciousness of herself as the thing doing the thinking, and the subject’s consciousness

phenomena expressed by “I think that I* am F”.

3. I have developed the issue in XXXXX (2017).

of self-as-subject cannot be gained unless the subject exhibits a manifestation of strong first-person phenomena.

As has been just said, such two features defining the notion of basic self-consciousness are grounded on a few epistemic and semantic peculiarities in the ability to use the term or concept *I* in *de se* or *I-thoughts*: the essential indexicality and the immunity to error through misidentification. These will be discussed in paragraphs 2 and 3.

2. Indexicality

As has already been said, an I*-thought allows an individual to refer to herself as herself* without a need for third-person referential devices, such as names, descriptions, or demonstratives, to identify herself: the term/concept 'I' employed in a self-conscious or I*-thought is essentially indexical⁴; as such, it necessarily involves information indexed to the context and – more specifically – to the thinker who has produced the thought. In detail,

(a) 'I' is a singular term/concept, that is, a term with a single individual as its reference;

(b) this term is governed by the token-reflexive rule, whereby every token of 'I' refers to the subject who has produced or used it, either mentally or linguistically;

(c) with the information available in context, and once the circumstances of evaluation are established, *prima facie* this rule is sufficient to determine its reference⁵.

More importantly, the indexical information about oneself based on the use of the term/concept 'I' cannot be reduced to non-indexical information; for this reason, indexicality is *essential*. Two well-known examples by Perry (1977) describe the matter at issue.

The first example regards a fictional character named Rudolf Lingens: “An amnesiac, Rudolf Lingens, is lost in the Stanford library. He reads a number of things in the library, including a biography of himself, and a detailed account of the library in which he is lost. [...] He still won't know who he is, and where he is, no matter how much knowledge he piles up, until that moment when he is ready to say, *This* place is aisle five, floor six, of Main Library, Stanford. *I* am Rudolf Lingens”. Amnesiac Rudolf Lingens can gather all sorts of information about himself by reading the

4. Cf. Kaplan (1989) and Perry's (1997, 594) classic approaches.

5. This approach to indexicality has been acknowledged by major scholars. Nonetheless, this position is not entirely uniform, cf. de Gaynesford (2006) for an analysis of the debate.

books in the Library, and yet no such information can provide him with the missing conceptual tool he needs to link the information with himself. In other words, there is no logical connection between third-person descriptive information, no matter how detailed, and a first-person grasp of oneself through the use of 'I'.

The second example regards indexical judgements (beliefs and desires), which are crucial to explain and predict the motivating action: "I once followed a trail of sugar on a supermarket floor, pushing my cart down the aisle on one side of a tall counter and back the aisle on the other, seeking the shopper with the torn sack to tell him he was making a mess. With each trip around the counter, the trail became thicker. But I seemed unable to catch up. Finally it dawned on me. I was the shopper I was trying to catch" (Perry, 1979).

In the example, Perry's thoughts (a) "the shopper with the torn sack is making a mess" and (b) "I am making a mess" refer to the same individual, so two intrinsically different kinds of self-reference are at play here. In the former, self-reference is external and available in the third person only: Mario can refer to an object by using a name, a definite description or a demonstrative, and the object he is referring to might be himself; there is no difference between this kind of self-reference and the reference made to an object that is different from oneself. An external self-reference can occur without the subject's realizing he is referring to himself, as in the first thought formulated by Perry, where he does not realize he is the very shopper with the torn sack who is making a mess.

Instead, the internal self-reference expressed by the second thought (b) "I am making a mess" produces an authentic I-thought that is only accessible from a first-person perspective because it is based on the use of 'I'. As soon as he realizes that he is the shopper at issue, Perry produces a new thought, which he terms *locating belief*, based on the use of the essential mental indexical 'I'. This entails that the ascription of an authentic I-thought to one's own self cannot be achieved without the concept 'I' as there is no way to think an I-thought other than through indexical reference; hence, I-thoughts are irreducible to the other kind of non-indexical thoughts.

Accordingly, by articulating an I-thought in a propositional way, an I-thought will contain a content whose subjective essential indexical reference is expressible in the natural language by the personal pronoun 'I'. This thought can be reported in either direct or indirect form: while the former is in *oratio recta* and reports the above-mentioned example as in (1) "I am making a mess" (thought by Perry), in the indirect form the thought can be expressed *in oratio obliqua*, and the report will be in the third person: (2) "Perry thinks that he himself is making a mess". In turn, this sentence can be interpreted as the report of yet another thought still: (3) "Perry thinks

that Perry is making a mess”. Obviously, it is possible to employ a definite description, “the ϕ ” that picks out Perry uniquely, as in this example: (4) “Perry thinks that the author of *The Essential Indexical* is making a mess”.

The thought expressed in (1) is neither equivalent to (3) nor (4). With cases (3) and (4), Perry might be amnesiac and neither remember his name nor his being the author of *The Essential Indexical*. It is only in (1) that an authentic I-thought is present: the subject who thinks the thought “I am making a mess”, provided that she knows the rule associated with ‘I’, cannot use it without realizing that she is referring to nobody but herself. Although (1) and (3) or (4) are not equivalent, *prima facie* (2) seems to be a report of both. To capture the difference, Castañeda employs two different uses of the third person pronouns in *oratio obliqua* sentences. In the first case, to make (2) equivalent to (1), the pronoun is to be used in an *indirect reflexive* modality (Anscombe, 1975) or as a *quasi-indicator* – the above-mentioned artificial pronoun (‘she*’, ‘he*’, ‘it*’) introduced by Castañeda (1966, 1967, 1968) to attribute a first-person essential indexical use from a third-person angle: (2.1) “Perry thinks that he* himself is making a mess”. The *quasi-indicator* “he*” in the example is used as an anaphora, and its reference is not determined directly but only through the propositional attitude subject. In the other case, assuming that Perry is amnesiac, to make (2) equivalent to (3) “he” will not be employed as a quasi-indicator but as a simple indexical; thus, (2) is the report of Perry’s belief that someone else in the context (named Perry too) is making a mess: Perry has not realized that it is he* himself who is doing that.

What matters here it’s the fact that token-reflexive expressions such as first-person pronouns and quasi-indicators are essential indexicals: they can be neither eliminated nor replaced by a name, description, or demonstrative without losing the content expressed by the sentences/ thoughts that contain them: to refer to (to think of) oneself *qua* oneself, the subject has to use the essential indexical ‘I’. Therefore I-thoughts make up an irreducible class of mental phenomena.

3. Immunity to error through misidentification

In a well-known passage, Wittgenstein (1958, 66-7) introduces his philosophico-linguistic analysis of the grammatical rule of the term I, where he identifies two types of uses, i.e., ‘I’ used as object (“I have grown six inches”) and ‘I’ used as subject (“I have toothache”): “One can point to the difference between these two categories by saying: The cases of the first category involve the recognition of a particular person, and there is in these

cases the possibility of an error... On the other hand there is no question of recognizing a person when I say I have toothache. To ask ‘are you sure it’s you who have pains?’ would be nonsensical”.

This passage should be taken as part of the philosophical framework articulated by Wittgenstein since the 1930s according to some theses (some of which will be examined in Chapter 4) to be regarded as the background for the analyses of the two uses of ‘I’. While the *I* used as object performs a referential function relative to one’s body and physical features in general, the *I* used as subject apparently regards mental states and processes involving no subject identification.

Particular judgments displaying first-person reference (e.g., “I have pain”) display what Shoemaker (1968, 565) defines *self-reference without identification*: “My use of the word ‘I’ as the subject of my statement is not due to my having identified as myself something of which I know, or believe, or wish to say, that the predicate of my statement applies to it”. The self-ascription of the thoughts on which the self-consciousness is based regards the consciousness of oneself *qua* subject – namely, as the subject of every thought or mental state – rather than as the object based on the previous identification. Due to the absence of any identification component, particular singular judgments involving the self-ascription of mental (and physical, as will be seen) properties are *immune to error through misidentification* relative to the first-person pronoun (IEM). For example, if a subject feels pain and judges ‘I am in pain’, the subject formulating such judgments cannot be mistaken as to the person who happens to be in pain.

To make this point clear, we might consider an example of identification-dependent thought, e.g., Babis’s thought that his neighbour is a nice person. Following Evans (1982) and Kriegel (2007), the structure of this thought consists of an identification component and a predication component, which can be explained by Babis’s first-person perspective as follows: “my neighbour [identification component] is a person who smiles at me every day and the person who smiles at me every day is a nice person [predication component]”. Here, two types of errors are possible. Babis can be mistaken as to the predicational component, i.e., that his neighbour is a nice person: for example, later on Babis finds out that his neighbour’s tendency to smile is nothing more than a cynical strategy to have him consent to cut the trees in the garden. Babis can also be mistaken as far as the identificational component is concerned – i.e., with respect to the person who is his neighbour – and, for example, get confused and mistake the mailman for his neighbour.

On the other hand, there is a class of self-ascriptions involving no identification-dependent thoughts; as such, it is not subject to error through misidentification. Shoemaker (1968, 565) examines the kinds of

psychological predicates involved in such self-ascriptions: “There is an important and central class of psychological predicates, let us call them P^* predicates, each of which can be known to be instantiated in such a way that knowing it to be instantiated in that way is equivalent to knowing it to be instantiated in oneself”. For instance, the judgment “I have pain” is IEM because the way in which the predicate is expressed (“there is pain”), that is, based on our own subjective experience, will suffice to realize that it is ascribed to ourselves (“I have pain”). It is in this particular sense that “there is pain” is tantamount to “I have pain”.

Evans, in turn, goes beyond the terms of the matter as suggested by Wittgenstein and, to some extent, by Shoemaker. In particular self-ascriptions, the self-reference is direct and unmediated: as Evans notes, this is *identification-free self-reference*. More to the point, and moving from the self-ascription of properties that are not only mental but also physical, the author discloses his approach: judgments are IEM when they result from the connection between the information acquired in the first person and its justification, as opposed to *identification-dependent* judgments involved in the ordinary perception of external objects. The IEM feature does not depend on the kind of predicate involved in the self-ascription but on the epistemic and justification ground on which the subject produces such judgments in a context where – from Strawson’s lesson onward – the subject is conceived as a spatio-temporally located object.

In particular, Evans (1982, 220) contends that a judgment such as “I am F” is identification-free unless it corresponds to the inferential conclusion drawn from the two premises, i.e., “a is F” (predication component) and “I am a” (identification component). Such a judgment is based on the unmediated self-ascription of properties through the introspective consciousness (as is the case with mental properties) or proprioception (as with physical properties). For example, according to our general capacity to perceive bodies and to our sense of proprioception, of balance, of heat and cold, and of pressure, the kind of information generated by each of these modes of perception seems to give rise to immune to error through misidentification judgments: “None of the following utterances appears to make sense when the first component expresses knowledge gained in the appropriate way: ‘Someone’s legs are crossed, but is it my legs that are crossed?’”.

Therefore, the self-consciousness capacity depends on the possibility to produce I-thoughts, which employ indexical self-reference immune to error through misidentification relative to the term/concept *I*. As said before, paragraph 4 will examine some considerations on Descartes and Hume’s views on self-consciousness as both of them introduce a first-personal method of accessing the subjective dimension through an introspective account. While Descartes’s view of self-consciousness seems unable

to conceive and recognize oneself as oneself*, Hume's seems to lack the features assigned to the consciousness of the self as subject.

4. Descartes and Hume on I-thoughts

In *Meditations on First Philosophy*, with his famous *cogito* argument Descartes introduces an introspective account of self-awareness. Having employed the methodological and rational doubt to be sceptical about all kinds of knowledge and opinions commonly held to be true, Descartes does not build his argument in its standard formulation (*cogito ergo sum*), but through certain logically equivalent steps aimed at demonstrating that, even when in doubt, the subject cannot doubt about the doubting itself, as she cannot question the existence of the thinking that manifests itself in the mental sphere.

The verb *cogitare* and the mentalist verbs employed are in the first person because the existence of the thinking is only undoubted from a first-person perspective. Since the subject is conscious of her own thoughts, she can conquer this certainty inside her mental sphere: whenever a mental activity is given, and whatever its nature (hoping, doubting, willing, etc.), the subject captures it as well as its existence through intuition to specify the introspective account of self-awareness by means of an acquaintance method⁶.

In metaphysical terms, thought is the essential nature of the mind: "I find here that thought is an attribute that belongs to me; it alone cannot

6. Going through the steps that outline the Cartesian distinction between deduction, i.e., the inference of something that necessarily follows from other propositions that are known with certainty, and intuition, i.e., the faculty by which it is possible to capture the initial certainty of a proposition in an immediate and self-evident way to make deduction possible, Markie (1992, 145) asserts that in the *cogito* argument Descartes's use of intuition is based on two different types of intuition: "The set of intuited propositions includes both self-evident propositions not inferred from any others and propositions immediately inferred from self-evident premises". Propositions about mental states are self-evident and not inferred from others – i.e., they are intuitive in a narrow sense – while propositions about one's existence are immediately inferred from propositions about mental states, i.e., they are intuitive in a broad sense. In support of this argument the author shows several Cartesian passages (e.g., his replies to Mersenne's objections) where he refers to *lumen naturale*, *ratio naturalis*, and clear distinct perceptions as criteria to explain his certainty about the thinking and its existence. There are, however, several problems related to *The Self-Evident Intuition/Immediate Inference Interpretation*: Markie himself reformulates his argument to reconcile the contrast between the passages where Descartes explicitly refers to the two senses of intuition as the grounds of the *cogito* argument and those claiming the need for prior knowledge of the general proposition for which it is impossible for what thinks not to exist (for example, cf. the tenth article of the first part of the *Principles of philosophy*). A syllogistic structure of the *cogito* argument is thus maintained (cf. Williams, 1978). Other commentators bring into question

be separated from me. I am, I exist, that is certain. But how often? Just when I think” (Descartes 1641, 51-2). The Cartesian approach is based on the shift from an epistemic to a metaphysical argument; on the one hand, the former concerns how the subject represents herself as a thinking entity in the mental sphere. In the Twentieth century this has sometimes been discussed – in particular to be dismissed – as a form of privileged access (cf. *supra*): each subject accesses her mind in an infallible way compared to how she accesses external objects, including her own body. The second argument, on the other hand, identifies two distinct substances: *res cogitans* and *res extensa*⁷. In this manner Descartes (1641, 20-1) assigns a special role to self-awareness to achieve his metaphysical results:

But what therefore am I? A thinking thing. What is that? I mean a thing that doubts, that understands, that affirms, that denies, that wishes to do this and does not wish to do that, and also that imagines and perceives by the senses. Well, indeed, there is quite a lot there, if all these things really do belong to me. But why should they not belong to me? Is it not me who currently doubts virtually everything, who nonetheless understands something, who affirms this alone to be true, and denies the rest, who wishes to know more, and wishes not to be deceived, who imagines many things, even against his will, and is aware of many things that appear to come via the senses? Is there any of these things that is not equally true as the fact that I exist—even if I am always asleep, and even if my creator is deceiving me to the best of his ability? Is there any of them that can be distinguished from my thinking? Is there any that can be said to be separate from me? For that it is I that am doubting, understanding, wishing, is so obvious that nothing further is needed in order to explain it more clearly.

This passage reveals that the various mental activities (doubting, understanding, etc.) belong to a thinking substance that should be understood as an I (“it is I that am doubting, understanding, wishing”): there is no mental activity without an *ego*, i.e., without a subject performing such

the very possibility of inferring the existence of the subject from the consciousness of thought, cf. Kenny (1968, 169), Wilson (1978, 55), and, obviously, Hintikka (1962). For an effective critique to Hintikka’s non-inferential reading of the *cogito* argument, cf. Bonomi (1991, 19): his reading is similar to Markie’s (1986, 1992) in some respects, especially when he focuses on the particularly plain inferences highlighted by Descartes, also regarding the *cogito*, that can be grasped intuitively to affirm the compatibility between the inferential nature of the *cogito* and its intuitive character.

7. Cf. Kenny (1968), Hooker (1978, 171-4) and his *Descartes’s Argument from Doubt*. Having gained the certainty of the *cogito*’s existence, the criterion employed by Descartes to assume an ontological dualism is, so to speak, external: once its existence is demonstrated, in the sixth meditation Descartes refers to God and relies on the fact that he will not deceive about the clear and distinct perception of the self as a thinking and unextended substance, establishing the intrinsic property of the mind which is ontologically different from the extended body; the immaterial essence of the *ego* is thus identified.

an activity⁸. The metaphysical connection between the I and the thoughts is nothing but an example of the metaphysical relationship between a substance and its attributes. An argument challenged by Hume, as will be seen further on. As a matter of fact, in his reply to one of Hobbes's objections, Descartes (1641, 110) points out that "it is certain that thought cannot exist without a thinking thing, nor can any act or any accident at all exist without a substance in which it inheres".

If the link between a substance and its attributes is metaphysically obvious, then the relation between a thinking substance understood as *ego* and the thoughts from which the Cartesian approach to self-consciousness can be characterized is far more complex. When the subject turns her gaze inwards, that is, to the mental sphere, what she grasps through the conscious dimension are thoughts, i.e., the attributes of the substance she is thinking of: generally speaking, if a substance cannot be captured in itself, but always and only through the attributes that are inherent in it, when a subject turns her gaze toward the mental sphere she does not capture a substance in itself, but only the thoughts that are inherent in the thinking substance (cf. Markie 1992, 171; Wilson 1978, 66).

If, on the one hand, this plainly means that to be self-conscious one needs appeal to the metaphysical sphere and to the *res cogitans* itself, on the other – and less plainly – the only reference to the metaphysical thinking substance will not be as sufficient a condition: it will not suffice to justify Descartes's certainly innovative use of the term 'I' to refer, as a thinking substance, to himself *as himself*^{*} without any conceptual mediation ("it is I that am doubting, understanding, wishing, is so obvious that nothing further is needed in order to explain it more clearly").

Beyond the objection made by Lichtenberg in the Eighteenth century, that what Descartes can actually state is "there is a thought", rather than "I'm thinking" (at the time, an objection resumed by logical empiricists such as Mach and criticized by Williams, 1978), it is exactly in the

8. And there is no thought without an awareness of thinking: the consciousness is an intrinsic feature of thought. The argument is present in Locke but is neither implied in Leibniz nor in Kant, who employs Leibniz's notion of *petits perceptions* through Wolff and Meier's *dunkle Vorstellungen* to assume the possibility of unconscious mental representations. Although a few commentators have tried to soften the rigid Cartesian identification of thought and consciousness by referring to other passages of his works (cf. Gombay 2007, 122-3), it is in the context of the *Meditations on First Philosophy*, if nowhere else, that Descartes seems straightforward on this point: when he replies, for example, to Arnauld's objections, "there can be no thought in us of which, at the moment at which it is in us, we are not conscious" (1641, 158). This point had already been stated earlier in his replies to the second objections: "I use the term thought to cover everything that is in us in such a way that we are immediately conscious of it" (1641, 102).

terms of self-awareness that the link between the thinking substance understood as an I and the thoughts seems to be problematic.

A subject captures the thoughts in the mental sphere, and this may be properly reported by the statement “the thought is ongoing”⁹. As a consequence, the subject can only come to the conclusion that “the thing with *this* thinks”, where “this” refers to the thought in course rather than to “I think”. Nonetheless, a full self-conscious capacity can be expressed only through first-person assertions such as those used by Descartes: the question is how Descartes, beside a few sporadic references to the concept ‘I’, justifies the fact that thoughts captured in the conscious sphere are not the attributes of some thinking substance but *his* very attributes, which can be related to a particular thinking substance which turns out to be *himself*.

In this respect the Cartesian approach does not offer an explicit characterization of the indexical thought in order to constitute *I*-thoughts* or *de se* assertions¹⁰, nor does it put forward an exhaustive explanation of the subject’s ability to identify himself *as himself* based on the mere presence of the thought summarized by the statement “the thing with this (thought) thinks”. Markie (1992, 164) offers the following example to clarify the Cartesian difficulties:

Suppose that he [Descartes] considers one of his ideas, does not yet know whether he has produced it or whether God has produced it in him, and decides that whatever has produced it is perfect. Suppose too that he is the source of the idea. Clearly, the thought that Descartes would express by “The thing that produced this is perfect”, where “this” refers to the idea, is not the same as the one he would express by “I am perfect”. He believes the former but he may not believe the latter. The difference between the thoughts is that, although Descartes thinks of himself in each thought – he is the referent of both “the thing that produced this” and of “I” – in the first thought he only thinks of himself and in the second he thinks of himself *as himself*. This difference between the two thoughts is lost, if we analyze the thought Descartes would express by “I am perfect” as the one he would express by “The thing that has this is perfect”, where “this” again refers to the idea.

In the first book of his *Treatise of Human Nature*, Hume (1739-40, 364) dismisses the idea that the subject can perceive a persistent self

9. This suggests yet another argument still for a syllogistic interpretation of the *cogito*: from the general principle for which any observed quality belongs to a substance, and given a thought caught in the conscious sphere, the subject infers that a thinking substance does exist. Nonetheless, Markie (1992) develops this argument in the terms of his *The Self-Evident Intuition/Immediate Inference Interpretation* through a few epistemological distinctions. Besides, on several occasions Descartes himself argues that the *cogito* is not based on a syllogism: obviously, as Markie and Bonomi’s interpretations suggest, the non-syllogistic nature of the *cogito* does not imply its non-inferentiality.

10. The debate on Descartes and self-reference is obviously vast and offers different positions, e.g., Anscombe (1975), Van Cleve (1983), Zemach (1985), Markie (1986, 1992).

through the introspective consciousness to eventually suggest an elusive epistemic thesis:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.

Hume's approach fits into the framework of a science of human nature which is grounded on both the experimental method and the Newtonian principles to explain the genesis of mental events and the association of ideas according to the principles of resemblance, contiguity, and causation. Perceptions are divided into impressions and ideas, simple and complex, deriving from sensation and reflection. While impressions of sensations cause ideas – which are to be distinguished in their being weaker images of impressions – ideas, in turn, cause impressions of reflexion: passions, desires, and emotions.

Hume tackles a form of introspective self-consciousness based on what Locke terms “inner sense” (cf. *supra*), its operations being, *mutatis mutandis*, similar to those involved in the perception of external objects. He challenges the assumption of the subject's encountering the idea or impression of herself in the flow of psychological perceptions in much the same way she encounters the idea or impression of red in the perception of the external world (cf. Stroud, 1977, 118). Such a result is chiefly reached to criticise the philosophical notion of substance: perceptions should be conceived as separable, distinguishable, and different – to Hume, they can perfectly exist without something like a substance to support them. Failing the notion of substance and the associated distinction between substance and accidents, the metaphysical conception of the self as substance with thoughts as its accidents dissolves, to be replaced by the well-known theory of the mind as a bundle of perceptions.

With Chisholm (1976, 38), the Humean thesis is articulated as follows: 1. I cannot be directly aware of any object unless that object is an impression; 2. but I am not an impression; 3. therefore I cannot be directly aware of myself. The first premise stems from his criticism of the notion of substance and the distinction between substance and accident: to Hume, one can only deal with mental particulars, impressions and sensations, as no idea of substance is distinct from that of a collection of particular qualities. If an impression is required for an idea to be produced, then, according to the second premise, no impression of an ego can form its idea: “self or

person is not any one impression” (Hume, 1739-40, 263)¹¹. If there were any such thing as an impression attributable to a self, then at least this should be constant: assuming that the self exists, it must exist in a constant, invariable way. To Hume, however, in the flow of perception no impression stays unaltered, least of all when it relates to a self. It follows that if the subject is only conscious of impressions, and if no impression is related to the self, then the subject cannot be conscious of herself in the flow of perception.

At the same time, we may reach a metaphysical thesis of *exclusion*: the thinking subject is no substantial object in the world. This thesis is obtained as a conclusion of the previous *elusive* epistemic thesis: given that, in introspection, the thinking subject cannot manifest itself to itself nor can be known as an object (epistemic argument), then the subject is no substantial object (metaphysical thesis).

From a metaphysical perspective, what is denied here is the existence of a substantial ego, although this will not affect the very possibility of self-consciousness, as pointed out by Frank (2004, 71): “Hume failed to realize that self-consciousness and ego-consciousness are not the same, so that the critique of Descartes’ substantialisation of the ego in no way shows the possibility of a knowledge of consciousness, and thus of self-consciousness, to be incoherent”. Firstly, it is precisely through self-consciousness that the eliminative conclusion about the substantial ego can be attained: after all, it is exactly when he most intimately enters what he refers to as “myself” that Hume comes to the conclusion of his merely stumbling on a few particular perceptions¹². Secondly, having rejected a substantialist perspective of the self upon which the psychological flow of thoughts ultimately depends, Hume (1739-40, 263-4) puts forward the famous argument of the bundle of perceptions:

I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. [...] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is

11. Here it is already possible to bring up the vicious circularity objection proposed by Noonan (1999, 193), who questions how Hume can take for granted that the self is no impression whatsoever, since he does not know what it really is: “If Hume has no idea of a self he presumably has no conception of what it would be like to observe one. In that case, however, how does he know that he is not doing so? Maybe he is, but just fails to recognize the fact”.

12. Chisholm (1976, 40) also finds a problem in this particular argument by Hume: “As Professor Price once observed, it looks very much as though the self that Hume professed to be unable to find is the one that he finds to be stumbling – to be stumbling on to different perceptions. How can he say that he doesn’t find himself – if he is correct in saying that he finds himself to be stumbling and, more fully, that he finds himself to be stumbling on certain and not to be stumbling on certain other things?”.

properly no simplicity in it at one time, nor identity in different.

The thesis is entirely built on the reification of perception, understood as an entity independent of any substance from both a logical and ontological point of view, as remarked by Noonan (1999, 197):

the relation between the self and its perceptions is analogous to that between the sea and its waves. The waves are modifications of the sea and perceptions are modifications of the self. But Hume, in claiming that perceptions are logically ontologically independent, denies this and thus denies the only possible basis for regarding the self, *qua* perceiver, as ontologically prior to its perceptions. That he should claim that the self is in reality nothing but a bundle of its perceptions [...] is thus entirely intelligible. Once perceptions are reified as substances no other conception of the self makes any sense at all.

Beyond the issues concerned with circularity, self-awareness is understood as the exercise of a mind regarded as a bundle of perceptions producing the illusion of a self, the fictitious product of the flow of perception¹³. Hume's approach to self-awareness is based on an intrinsically observational, introspective account and, as such, is dismissed by those who regard basic self-consciousness as the consciousness of oneself as subject. This introspective account cannot account for the most fundamental type of self-consciousness – i.e., subject self-consciousness – but only object self-awareness at best. If an introspective account of self-awareness identifies the 'I' with the subject *qua* thing known through the properties observed within the introspective awareness, rather than with the subject *qua* knower, or introspector, then the subject can only be seen as the *object* of awareness, not as the thing doing the thinking.

It is worth noting that both Descartes and Hume's approaches are based on an introspective account of self-awareness; however, while Descartes employs an acquaintance account of introspection, Hume relies on an observational explanation. Despite the important difference in the way

13. This does not remove another difficulty that Hume acknowledges not being able to surmount: how to justify the genesis of this illusion according to given psychological rules. In the appendix to the third book of the *Treatise* dated 1740, Hume claims his inability to reconcile the principles that all our distinct perceptions are distinct existences and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences, failing to provide an adequate explanation for the genesis of the idea of a self understood as a simple and identical reference; cf. Stroud (1977), Noonan (1999). At the same time, this problematic picture contrasts with the analysis of passions and morality in the second and third books, where the role of the ego is established without any uncertainty, given its importance for the explanation of the moral action, among others.

the subject introspectively reflects on her own thoughts in the two accounts, according to the core conception of introspectivism, basic self-consciousness is the consciousness of oneself as the thing with the thought being introspected – namely, as the thing with *this* thought. In other words, thanks to the introspected thought the introspecting subject recognizes herself as the owner of the introspected thought or as the thing with the thought she introspects. In the following passage, Shoemaker shows how an introspective account of self-awareness presents important difficulties, for the reason that it cannot explain how the subject cannot misidentify himself, i.e., how ‘I’ judgments are immune to error through misidentification (although his objection is mainly addressed to the inner sense account, his argument could also be used against Descartes’s approach, cf. *supra*):

[I]f the supposition that the perception [of my properties] is by “inner sense” is supposed to preclude the possibility of misidentification, presumably this must be because it guarantees that the perceived self would have a property, namely, the property of being an object of my inner sense, which no self other than myself could (logically) have and by which I could infallibly identify it as myself. But of course, in order to identify a self as myself by its possession of this property, I would have to know that I observe it by inner sense, and this self-knowledge, being the ground of my identification of the self as myself, could not itself be grounded on that identification. (Shoemaker 1968, 562–563)

In conclusion, the consciousness of oneself as the thing with “this thought” cannot be seen as basic self-consciousness: it depends on a subject’s prior self-awareness, which the introspective account does not manage to explain – what Shoemaker defines “the ground of my identification of the self as myself”.

References

- Almog J., Perry J., Wettstein H. (eds) (1989), *Themes from Kaplan*, Oxford U.P., Oxford.
- Anscombe, G. E. M. (1975), *The First Person*, in Cassam (1994), pp. 140-159.
- Baker, L. R. (2000), *Persons and bodies: A constitution view*, Cambridge U.P., Cambridge MA.
- ID. (2013), *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford U.P., New York.
- Bonomi A. (1991), “Sul cogito cartesiano: natura inferenziale e cri-

teri di giustificabilità”, in G. Usberti (a c. di), *Problemi fondazionali nella teoria del significato*. Firenze: Olschki Editore, pp.7-33.

Cassam, Q. (ed.) (1994), *Self-Knowledge*, Oxford U.P., Oxford.

Castañeda, H.-N. (1966), ‘He’: A Study in the Logic of Self-Consciousness, in Id. (1999), pp.35-60.

Id. (1967), *Indicators and Quasi-Indicators*, “American Philosophical Quarterly” 4, 85–100.

Id. (1968), *On the Phenomeno-Logic of the I*, in Id. (1999), pp.89-95

Id. (1999), *The Phenomeno-Logic of the I. Essay on Self-consciousness*, Indiana U.P., Bloomington.

Chisholm, R. (1976), *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court, Chicago and La Salle.

Id. (1981), *The First Person*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Descartes, R. (1641), *Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies*. Translated with an Introduction and Notes by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.

De Gaynesford, M. (2006), *I: the meaning of the first person term*, Oxford U.P., Oxford.

Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford U.P., Oxford.

Frank, M. (2004), “Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard”. In *Critical Horizons* 5 (1): 53-136.

Forgione, L. (2017), *Self-consciousness and first-person perspective*. In: M. Curado, S. Gouveia (eds) *Philosophy of Mind: Contemporary Perspectives*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Geach, P.T. (1957), *Mental acts: their content and their objects*, Routledge, London.

Gertler, B. (2010), *Self-knowledge*, Routledge, London.

Gombay, A. (2007), *Descartes*. Oxford: Blackwell.

Hacker, P. M. S. (1972), *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford.

Hintikka, J.(1962), “Cogito, ergo sum: Inference or Performance?”. In *Philosophical Review*, LXXI: 3–32.

Hooker, M. (1978), *Descartes’s Denial of Mind-Body Identity*, in M. Hooker (ed), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hume D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford.

James, W. (1890), *The Principles of Psychology*, Cosimo, New York, 2007.

Kaplan, D. (1989), *Demonstratives and Afterthoughts*, in Almog J., Perry J., Wettstein H. (eds) (1989), pp. 481–614.

Kenny, A. (1968), *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House.

Kriegel, U. (2003), *Consciousness as Intransitive Self-Conscious-*

ness: *Two Views and an Argument*, “Canadian Journal of Philosophy”, 33, 103-132.

ID. (2007), *Self-Consciousness*, “Internet Encyclopedia of Philosophy”, <http://www.iep.utm.edu/self-con/>

Mach, E. (1914), *The analysis of sensations*, Open Court, Chicago & London.

Markie, P. (1986), *Descartes’s Gambit*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.

Markie, P. (1992), “The Cogito and its importance”, in J. Cottingham (ed), *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge MA: Cambridge University Press, pp. 144-173.

Matthews, G.B. (1992), *Thought’s Ego in Augustine and Descartes*, Cornell U.P., Ithaca NY.

Noonan, H.W. (1999), *Hume on knowledge*. London: Routledge.

Perry, J. (1977), *Frege on Demonstratives*, “Philosophical Review” 86 (4), 474-497.

ID. (1979), *The Problem of the Essential Indexical*, in Cassam Q. (ed) (1994), pp. 167–83

ID. (1997), *Indexicals and Demonstratives*, in Hale B., Wright C. (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, pp. 586-612.

Recanati, F. (2007), *Perspectival Thought. A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford U.P., New York.

ID. (2009), *De re and De se*, “Dialectica”, 63, 249-269.

Sluga, H. (1996), *Whose house is that? Wittgenstein on the self*, in H. Sluga, D. G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge U.P., Cambridge MA.

Shoemaker, S. S. (1968), *Self-reference and self-awareness*, “The journal of philosophy”, 65(19), 555-567.

Strawson, P.F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Methuen, London.

Stroud, B. (1977), *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.

Van Cleve, J. (1983), “Conceivability and the Cartesian argument for dualism”. In *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 35-45.

Williams, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. Abingdon: Routledge.

Wilson, M. D. (1978), *Descartes*. London: Routledge.

Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford.

Zemach, E. (1985), “De Se and Descartes: A new semantics for indexicals”. In *Nous* 19 (2): 181-204.

SER-IMPLICADO. DEJAR DE 'SER-OBJETIVO' PARA 'SER-EJERCITANTE' EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

BEING-IMPLICATED. ABANDONING 'BEING-OBJETIVE' IN ORDER TO 'BE-EXERCISER' IN SOCIAL RESEARCH

Sarahí Lay-Trigo¹

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)

Recibido: 5/10/2017

Aceptado 15/11/2017

Resumen: En la investigación social el *ser* que investiga está siempre implicado en-con su realidad porque es imposible que el *ser* que quiere conocer se separe de sí-mismo. En ese sentido el sujeto es siempre parte de su realidad. Sin embargo, acercarse a la objetividad es posible, para lograrla es necesaria la comprensión de la implicación del *ser* en-con su mundo ya que a través de ello se dará cuenta de la necesidad de devenir en un *ser-ejercitante* que sea capaz, a través del ejercicio continuo de la reflexión, la voluntad y la disciplina, de crear/generar proposiciones que en un futuro se conviertan en formulaciones científicas.

Palabras clave: Ser-implicado; ser-ejercitante; reflexividad; ejercicio; investigación social.

Abstract: It is normally considered that the researcher as a being is implicated in the reality that she/he is studying because it is impossible to be separated from her/his-self. In this sense, the subject is always part of her/his reality. In spite of that, in order to approximate us to objectivity is possible. To reach this extraction, it is necessary to understand the implication of the being in her/his world, insofar as this will result in being an exerciser capable of continuous concentration, reflection, will power and discipline that will generate/create hypothesis, which can be future scientific postulations.

Key words: Being-implicated; be-exerciser; reflexivity; exercise; social research.

1. Estudiante del doctorado en educación de la Universidad de Guadalajara, becaria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Su área de investigación actual es la educación, la filosofía y la danza. Maestra en Gestión y Políticas de la Educación Superior por la Universidad de Guadalajara y Licenciada en Ciencias de la Comunicación por el ITESO. Bailarina, coreógrafa, gestora y promotora del arte, la ciencia y la cultura. Correo electrónico: saisha.lay@gmail.com.

1. Ser implicado

Ser-implicado es un concepto que permite dejar clara la postura de la que parte este ensayo en la que hacer investigación social —sea cuantitativa y/o cualitativa— se concibe como una fusión, un ensamblamiento entre sujeto (ser) y objeto² (las cosas y los seres del mundo), un sistema de comunicación híbrido que debe ser entendido como espacio de interacción compartido en el que los seres en relación en-con el mundo comparten una misma estructura espacio/tiempo, la del *ser* humano en sociedad. Esto es importante porque en este trabajo el foco de interés se detiene en el *ser* que produce ciencia sin importar el problema de investigación, la distinción disciplinar³, el enfoque teórico o la aproximación metodológica. Dicho de otra manera, es el proceso de implicación del *ser* que investiga el que se quiere reflexionar. Así, mucho antes de que se quiera poner el dedo en la llaga sobre perspectivas teóricas, métodos y técnicas de investigación es necesario reflexionar sobre el propio productor de la ciencia: el *ser* humano, ya que al fin y al cabo, todo *ser* que investiga habrá de sentarse en un aquí y un ahora para someterse a un proceso de creación en el que sea capaz de confrontar-se con lo investigado y dar cuenta —a través de explicaciones, proposiciones y argumentos— de la realidad comprendida, pues sabe que sólo a través de la palabra⁴ es posible hacer públicas sus intelecciones ante una comunidad científica. En ese sentido «hay que considerar al *ser* como una síntesis apoyada a la vez en el espacio y en el tiempo»⁵. Así *ser* y mundo no forman una realidad sujeto-objeto en extremos separados, sino una imbricación única en la que *ser-mundo* es una realidad dinámica que le da sentido a la investigación. Ibañez señala que el *ser* que desea conocer,

tiene que situarse en posición trascendente o trascendental, único modo de reflexionar sobre sus partes —los estratos físico, vital, psicosocial y noológico que contiene-, pero esa posición le distancia irremediabilmente del mundo que conoce y de sí-mismo⁶,

2. Es necesario entender esta relación sujeto-objeto más allá de una linealidad que implique exterioridad o posición de un sujeto fuera de su objeto, es más bien una relación de resonancia en la que interactúan sujetos y objetos.

3. Hay que partir de la idea de que las disciplinas son sólo parcelas de un mismo terreno humano y que tienen como finalidad la comprensión de lo humano en sociedad.

4. La ciencia o las ciencias —en su sentido plural— dependen de que lo extraído e interpretado de la realidad esté escrito, poco importa si las intelecciones están impresas en físico o de manera electrónica, lo importante es que a través de la palabra la voz del científico pueda ser difundida.

5. Bachelard, G.: *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 28.

6. Ibañez, J.: *Del Algoritmo al Sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI, 1985, p. 260.

Sin distanciamiento el *ser* no tiene posibilidad de *ser-para-el-mundo*, sólo a partir de esa ruptura es posible la comprensión del sujeto epistémico. En otras palabras, es a partir de la escisión del *ser* con su realidad, de la acción de desdoblarse que puede disponerse conscientemente a comprender algo. Sin embargo, el *ser* no puede dejarse de lado. En ese sentido la implicación no sólo se vive cuando se está en terreno empírico, el *ser* está implicado en la realidad que investiga *permanentemente* porque no existe posibilidad de que abandone el tejido social al que pertenece. Creer que es posible una separación en el proceso de investigación que garantice la *objetividad* es un espejismo porque es imposible separar y seccionar la realidad social de su espacio/tiempo, es más bien sobre ese eje que se tiene que comprender lo real. De esto se hablará más adelante.

Por el momento es necesario señalar que espacio y tiempo son estructuras continentes/limitantes que hay que reflexionar para entender el *ser-implicado* en la investigación y para que esa comprensión devenga la propuesta de *ser-ejercitante*. De ese *ser*, que al estar consciente de sus sombras, sabe que la antropotécnica —procedimiento de ejercitación— tiene como base fundamental la fuerza transformadora de la repetición, ya que sin repetición, sin una práctica continua, sin una actitud reflexiva cotidiana es casi imposible la generación de proposiciones que puedan —*a posteriori*— convertirse en formulaciones científicas. Dentro de esta dimensión antropotécnica⁷ espacio-temporal está implicado el *ser* que investiga —en todos sus momentos y procesos— con todo lo que involucra habitar las tensiones humanas del tejido social, ahí donde las pasiones (ímpetus y afecciones existentes) y los hábitos (adiestramientos y ejercicios dados *a priori*) dan movimiento a las trayectorias de los seres en la práctica de la investigación. Trayectorias siempre distintas ya que tanto los hábitos como las pasiones/emociones⁸ impresionan y/o modifican de manera distinta a los seres. «Las emociones nacen en un individuo preciso, una situación social y una relación particular con un suceso»⁹ que es lo que distingue la apropiación del mundo de un individuo a otro, ya la selección de una teoría para acercarse a la realidad refleja mucho de la individualidad del que quie-

7. En Sloterdijk, P. (*La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*. Paris: Éditions mille et une nuits, 2000, p. 18), se afirma que el *ser* es producto de sus antropotécnicas, es decir, de largos procesos de producción, co-producción compartidos que nacieron a través de los modos en los que el *ser* se fue haciendo en-y-con los otros y lo otro.

8. «La emoción es a la vez evaluación, interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica según los públicos y el contexto; difiere en su intensidad y aun en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad personal». Le Breton, D.: *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, pp. 191-192.

9. Le Breton, D.: *Las pasiones ordinarias* cit., p. 191.

re conocer/comprender, por eso es importante detenerse en la base afectiva del *ser* que investiga.

2. Pasión por el mundo

Es de naturaleza humana apasionarse por las cosas y los seres del mundo, emocionarse —positiva o negativamente— con todo aquello con lo que co-habita en el complejo mundo social. El *ser* humano tiene intereses, deseos y aversiones, y aunque el científico focaliza la mirada en un espacio/tiempo determinado, o si se quiere, estudia y construye '*objetos*' para su comprensión, no deja de estar dentro/fuera de lo que analiza, el *ser* es a la vez pensamiento y emociones. Hay que tener presente que «es muy difícil evitar la mezcla de los deseos con el entendimiento»¹⁰, tratar de separar lo puramente sensible de lo cognoscente es una quimera, como si el *ser* no dependiera tanto de sus emociones como de sus pensamientos para comprender el mundo. Por eso «cuando el conocimiento empírico se racionaliza, nunca se está seguro de que los valores sensibles primitivos no afecten a los raciocinios»¹¹. De ahí la necesidad de que al investigar se mantenga una disposición de cuestionamiento, de duda, de inconformidad que permita plantear el problema¹², 'construir el objeto', ya que

en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este *sentido del problema* el que vincula¹³ el verdadero espíritu científico. Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta¹⁴.

Ahora bien «es importante notar que [...] una pregunta no agota la construcción de un problema. En otras palabras, todo problema de investigación contiene una pregunta, pero no toda pregunta constituye un pro-

10. Bartra, R.: "Dilemas en las ciencias sociales" en *Perfiles Latinoamericanos* 41, 2013, p. 13.

11. Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI, 2000a, p. 17.

12. «Se debe enfatizar que todo problema, o pregunta de investigación, está conceptualmente condicionado, es decir, no es posible formular una pregunta a menos que se sepa algo». Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zarembeg, G.: *op. cit.*, p. 22.

13. El traductor de este texto utiliza la palabra *sindica* para la expresión en francés «*donne la marque*», sin embargo, la traducción literal es *da marca* y su sentido es *imprime su sello*.

14. Bachelard, G.: *La formación cit.*, p. 16.

blema de investigación»¹⁵. En este sentido es fundamental tener claro que el surgimiento del problema da origen a la pregunta de investigación, es el mismo acto de 'construcción del objeto' lo que permite al *ser* la generación de cuestionamientos. Y puesto que «la construcción de un problema suele verse motivada por un diálogo con la propia experiencia»¹⁶, para encontrar respuestas, para problematizar la realidad es necesario estar dispuesto a cuestionarse, a experimentar, a apasionarse y a ser modificado¹⁷ por una determinada realidad, de otra manera es poco probable que el *ser* se dedique con ahínco a la investigación.

Si se considera cierta la afirmación de Calhoun y Wieviorka según la cual «los investigadores en ciencias sociales tienen la pasión por el saber»¹⁸ entonces aquellos seres que estudian el mundo deben considerarse sujetos apasionados por el conocimiento y por lo tanto, para hablar de investigación y de saber es necesario adentrarse en las pasiones humanas. O ¿acaso es posible para un investigador estudiar algo sin pasión aunque ésta sea secreta, no manifiesta o encubierta? En sentido estricto —dejando de lado el fenómeno de los estudios financiados y las lógicas perversas que de vez en cuando sientan las bases, las temáticas y los universos de estudio en las comunidades científicas— toda persona que investiga tiende a escoger temas con los que siente algún tipo de pasión, de vínculo, de relación, de cercanía. De manera que la pasión hace bien al que desea investigar ya que lo mantiene interesado en lo que quiere comprender. Dicho esto ¿es posible hablar de objetividad en los estudios sociales? La respuesta es positiva si se considera que «lo que la investigación lleva a la superficie tuvo que ser extraído 'a la luz del día' o 'desocultado' en una especie de explotación minera cognitiva».¹⁹ De manera que la objetividad dentro de la investigación ha de ser entendida como esa capacidad que tiene el sujeto para iluminar, desplegar, extraer de la realidad lo que permanecía en la oscuridad. Sin olvidar que «el conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. Jamás es inmediata y plena [...] Lo real no es jamás "lo que podía creerse" sino siempre lo que debiera haberse pensa-

15. Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zaremborg, G.: *op. cit.*, p. 22.

16. Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zaremborg, G.: *op. cit.*, p. 20.

17. «El investigador es una parte de la sociedad que a través de él se investiga a sí misma. Al investigar se alteran el investigador (ningún individuo es él mismo después de haber sido sometido a una pregunta: «Caín, ¿qué has hecho con tu hermano?») y la sociedad investigada (ninguna sociedad es la misma después de haber formulado una pregunta: «¿Por qué las cosas son así y no pueden ser de otro modo?»). Ibañez, J.: *op. cit.*, p. 269.

18. Calhoun, C. & Wieviorka, M.: "Manifiesto por las ciencias sociales" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LVIII, 217, 2013, p. 29.

19. Sloterdijk, P.: *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2006, pp. 68-69.

do»²⁰. Así, el *ser* que investiga puede ser considerado un artista de la luz. Aquel que pueda iluminar mejor lo que le rodea puede llamarse a sí mismo investigador.

Iluminar las cosas y los seres del mundo requiere de un alto grado de atención, ya que es necesario encontrar un equilibrio entre la oscuridad y la luminosidad, no vaya a ser que de tanto vivir en las sombras el que investiga se convierta en un *ser* incapaz de observar con claridad lo que trata de traer a la luz. Dicho de otra manera, es necesario tener presente que las pasiones tienen la capacidad de cegar: al estar tan cerca de la realidad que se quiere comprender es posible dejar de ver lo esencial, por eso es necesario equilibrar las emociones y convertirse a la vez en un *ser* que estudia y un *ser* que se estudia, un ser que ilumina y que se ilumina, que se auto-observa, que extrae de la realidad y se extrae, que aprende de sus errores²¹, en pocas palabras, practicar lo que se llama vigilancia epistemológica²². Dicho de otra manera el *ser* es

un sí-mismo que se observa a sí-mismo [...] De lo que se deducen dos consecuencias. La primera que el universo que conocemos está construido de tal modo que seamos capaces de conocerlo. La segunda, que para conocerlo, el universo se debe desdoblarse en dos partes, una que mira y otra que es mirada²³.

Sin embargo, es posible preguntarse hasta qué punto el *ser* humano es capaz de conocer el mundo, cuál su capacidad de comprensión, ya que aún hoy, sin importar la información y el conocimiento disponible quedan velados para la intelección humana un sinnúmero de fenómenos sobre el funcionamiento del universo cósmico y social. No hay que olvidar que con el paso del tiempo las teorías cambian, evolucionan o se refutan, lo que hoy se considera creíble es posible que en un futuro no lo sea. En ese sentido, ¿qué tan bien el *ser* que investiga conoce el mundo que le rodea? ¿Cuáles son las certezas a las que puede asirse? Existen pocas certezas para el *ser epistémico*, una de ellas es la certeza de que su experiencia con los seres y

20. Bachelard, G.: *La formación* cit., p. 15.

21. «Al espectáculo de los fenómenos más interesantes, más chocantes, el hombre va naturalmente con todos sus deseos, con todas sus pasiones, con toda su alma. No se debe pues asombrar que el primer conocimiento objetivo sea un primer error». Bachelard, G.: *La formación* cit., p. 65.

22. «Es necesario someter la práctica sociológica a la polémica de la razón epistemológica, para definir, y si es posible inculcar, una actitud de vigilancia que encuentre en el completo conocimiento del error y de los mecanismos que lo engendran uno de los medios para superarlo» Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., & Passeron, J.C.: *El oficio del sociólogo. Pre-supuestos epistemológicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975: 14.

23. Ibañez, J.: *op. cit.*, p. 260.

las cosas del mundo se ha de dar en ciertos *lugares* y determinados *ahoras*, por eso es necesario detenerse a pensar en cómo influyen tiempo y espacio en la experiencia de la investigación.

3. Obsesión por el orden

El mundo de los humanos es un espacio obsesionado por el orden, está encerrado en una dimensión espacio-temporal en la que el tiempo es el dictador de las actividades, de los encuentros con lo otro y los otros, es la pauta para medir la duración, el instante en el que permanecen las pasiones-emociones en un *ser* que habita un determinado espacio. Para reflexionar este sentido de orden es necesario considerar al tiempo y al espacio como ejes que organizan los actos del ser, realidades que permiten al individuo comunicarse con el mundo de las cosas reales. Del tiempo es importante decir que «el individuo no inventa el concepto de tiempo por sí mismo, sino que aprende desde su infancia tanto el concepto de tiempo como la institución social del tiempo que le está unida de modo indisoluble»²⁴. La investigación, por ser un fenómeno humano, no se escapa de esta doble dimensión —espacial y temporal— que es a la vez precisión de espacio (punto que se habita) y ritmo (instante que se vive). Toda práctica investigativa fluye en espacios y tiempos ya determinados para ello, en estructuras académicas, sociales o científicas cronometradas que establecen —de alguna u otra manera— los momentos precisos en los que se ha de dar el encuentro con la realidad que el investigador se ha propuesto conocer-comprender-aprehender. Si alguien quisiera escapar a esta dimensión dejaría de ser parte de este mundo. El tiempo y el espacio son la única estructura²⁵ universal común a toda actividad humana, por lo tanto, todos los seres de este mundo están atrapados en sucesiones numérico-espaciales que o les permiten fluir o los detienen. Esto afecta toda realidad social, individual y por supuesto histórica «así pues, lo que llamamos 'tiempo', es, en primer lugar, un marco de referencia que sirve a los miembros de un cierto grupo y, en última instancia, a toda la humanidad»²⁶ y lo que se

24. Elías, N.: *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 20.

25. La noción de estructura en este trabajo no debe ser entendida como algo estático sino como algo dinámico en la que el tiempo y el espacio son los dos elementos que dan orden al flujo de las relaciones humanas.

26. Elías, N.: *op. cit.*, p. 84.

llama ‘espacio’ es la condición *a priori* de todos los actos del *ser*: en suma tiempo y espacio son el *aquí* y *ahora* de los seres humanos.

3.1. Del tiempo, la duración y el instante

Al estar ceñidos a esta estructura *topo-rítmica* social de la que es imposible escapar, las acciones humanas se articulan y se ordenan —consciente o inconscientemente— a un ritmo determinado y en espacios precisos. De acuerdo con Henri Bergson existen tres marcos de referencia para comprender el tiempo, el universal/cósmico, el social/cívico y el individual/*durée*, éste último puede ser experimentado únicamente por el *ser* que lo vive y «no es extensible ni reducible a voluntad. No se trata ya de lo pensado, sino de lo vivido»²⁷. Gracias a esta *durée* el ser humano tiene conciencia de su propio trayecto, de lo que vive en comunidad y de su posible trascendencia. En un mundo de sucesiones temporales es necesario detenerse a reflexionar sobre la naturaleza de la duración²⁸. Y aunque la cuestión del tiempo ha estado presente en el *ser* humano a lo largo de la historia de las ciencias hasta el momento no ha sido posible —ni en física ni en filosofía— imponer una sola postura sobre la naturaleza de la duración que explique contundentemente qué es el tiempo, ¿es el tiempo una unidad con duración (Bergson) o es una discontinuidad de instantes sin duración (Bachelard)? ¿Es la investigación una acción con duración o un acto discontinuo? Cuando se habla de investigar, o más bien, de crear ciencia —que es ese momento en el que el *ser* que investiga se dispone a aventurar sus intelecciones y pensar en serio²⁹ la realidad para relacionar la esfera teórica con la esfera construida en el terreno empírico— es quizás más acertado hablar de instantes de reflexión/creación, que de una duración creadora continua.

Así, para este trabajo es necesario entender la duración como una *colección de instantes sin duración*, tal y como la concibe Bachelard (1999) a propósito de *Siloë* de Roupnel y no como una *realidad inmediata a la conciencia (falsa cesura)* como la entiende Bergson, ya que lo que se quiere

27. Bergson, H.: *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza, 2004, 18.

28. La necesidad de reflexionar la duración surge con la intención de precisar la postura que se utilizará en este trabajo para reflexionar sobre la creación científica.

29. *Pensar en serio* «significa usar conceptos, postulados generales sobre clases completas de fenómenos en lugar de postulados específicos de hecho, postulados aplicables a personas y organizaciones en todas partes y no sólo a determinadas personas aquí y ahora, o allá y entonces». Becker, H.: *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011, p. 145.

reflexionar es sobre la *creación* de la ciencia, que es ese acto complejísimo de poner en blanco y negro el proceso de intelección ya re-flexionado, re-formulado, interiorizado de la realidad. Cabe señalar que esta posición a favor del instante no quiere decir que se coincida con la postura de Bachelard, aquella en la que afirma que la filosofía de la duración bergsoniana y la filosofía del instante roupneliana son incompatibles. Pues a pesar de que el autor de *La intuición del instante* creía imposible la concordancia entre ambas formas de entender el tiempo, se intuye que es posible conciliarlas. Tarea que por ser de naturaleza titánica se dejará para otro momento. Pero se señala la posibilidad de compatibilidad, ya que aunque aún no exista una teoría que explique *formalmente* el inicio del tiempo —que es lo que permitiría llegar con mayor profundidad a la comprensión del tiempo— es posible hablar tanto de la duración como del instante. Lo que se dirá es que cada una de estas filosofías pretende iluminar momentos distintos sobre la realidad temporal en el *ser*. Por un lado Bergson, aporta elementos importantes para el entendimiento del tiempo en sus tres dimensiones (universal, social e individual) y por el otro, la poética de Bachelard ayuda a la comprensión del momento creador, ese *acto de intelección* que se decide en un instante: el de la creación.

A manera de ejercicio se puede decir que para constatar esa duración de la que habla Bergson basta con poner atención a la respiración, al dolor, a la acción continua del pasar de los años dictado por el tiempo cósmico, a los modos en los que cada individuo se forma con la vida (donde la duración depende de cada ser), al inicio y al final de los individuos: las trayectorias. Sin embargo, la idea de que «nuestro pasado se manifiesta [...] íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se convierta en representación»³⁰ es muy difícil de corroborar, es indemostrable señalaría Ibañez (1985), ya que el *ser* sólo tiene acceso a esa mínima parte (los recuerdos) y no hay manera de acceder a esa totalidad para colocarse de golpe en el pasado, de manera que de la vida como un todo, como una duración, sólo quedan los instantes. De ahí la importancia que Bachelard otorga a la filosofía del instante roupneliana en la que no hay cabida para esa posible duración, sino sólo para los instantes que se han quedado guardados en la memoria³¹, de modo que no

30. Bergson, H.: *op. cit.*, p. 56.

31. Hay que tener en cuenta que la memoria no es sólo imagen sino también olor, sabor, sensación como señala Proust, M. (*En busca del tiempo perdido 1: Por el camino de Swann*. Madrid: Taurus, 1999, p. 42), «Cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateliales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más y recuerdan, y aguardan, y esperan sobre las ruinas de todo y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo».

se habla de la trayectoria de un *ser* sino de los momentos en los que las vivencias del *ser* vuelven impresivamente al recuerdo. En ese sentido «sólo es posible pensarlas, pensarlas sobre la línea de un tiempo abstracto privado de todo espesor»³² de toda duración. El instante del que aquí se habla es responsabilidad única del *ser*, ya que sólo él puede hacer surgir esta cualidad de tiempo. Así, el instante del que habla Bachelard —como ya se señaló— sirve para tratar de desmenuzar el tiempo que *ordena* la vida del científico en el sentido de creación, por eso es necesario centrarse en la idea de instante que no deja de formar parte de una duración *continua*, a pesar de ser de naturaleza *discontinua* —sin olvidar que el científico accede y/o utiliza registros documentales de voz e imagen-que guardan la realidad en su instante y en su duración.

3.2. Del instante y del espacio

Ahora bien, si «para sentir el instante, [...] es preciso volver a los actos claros de la conciencia»³³ entonces para traer lo vivido al presente es necesario actualizar lo real en un espacio determinado, con esto «veremos que la vida no se puede comprender en una contemplación pasiva; comprenderla es más que vivirla, es verdaderamente propulsarla»³⁴, por lo tanto, para que el *ser* que investiga haga presente el instante tiene que empeñarse en propulsar, en actualizar la experiencia, es por eso que no hay otro momento en el que el instante se viva con mayor capacidad impresiva que cuando se está dispuesto a entrar en el acto de creación. Sin olvidar que el tiempo, así como el instante, están determinados por el espacio. Así, el espacio es un principio de tiempo y viceversa. «Si los seres humanos están *ahí*, están en principio en espacios que se han abierto para ellos porque ellos les han dado forma, contenido, extensión y duración relativa al habitarlos»³⁵. El espacio determina la realidad limítrofe en la que el *ser* da vuelco a la memoria y ejercita su capacidad intelectual. Así, en un instante —*aquí o allá*— el individuo puede entrar en un tiempo dinámico para dar movimiento a la creación en la que podrá decidir —también en un instante— lo que dará forma a la realidad que quiere comprender. De manera que «la investigación no termina siendo una contabilidad plana,

32. Bachelard, G.: *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000b, p. 31.

33. Bachelard, G.: *La intuición* cit., p. 20.

34. Ídem.

35. Sloterdijk, P.: *Esferas I* cit., p. 52.

sino un proceso cargado de creatividad³⁶ vertiginosa contenida por la contrastación»³⁷.

Poco se ha reflexionado sobre los lugares en los que el *ser* que investiga se enfrenta a sí mismo, a veces, cuando las cosas están tan cerca del ojo humano suelen pasar por desapercibidas. Petrović afirma que «es simplemente increíble como uno voluntariamente acepta pasar la mayor parte de su corta vida entre dos oscuridades. Creyendo con ingenuidad que está protegido por la solidez del suelo y de las vigas del techo»³⁸. Sin embargo, este sometimiento voluntario del *ser* a la oscuridad es una realidad. Y puesto que no hay instante creador sin espacio que lo albergue, de ahí surge la intención de hacer un breve *topoanálisis*³⁹ de aquellos espacios que al ser habitados le brindan al individuo una casa para la creación. Pueden ser laboratorios, cubículos, bibliotecas, estudios, cuartos, incluso espacios abiertos —el instante de iluminación puede llegar en todo momento y en todo lugar—, de cualquier manera se habla siempre de un espacio íntimo en el que el individuo puede abstraerse de su realidad para vivir y re-vivir el (los) instante(s). La mayoría de las veces la morada en la que un investigador trabaja está oscurecida por techo y muros e iluminada de manera artificial, está metafóricamente apartado, encerrado de lo ajeno para vivir intensamente consigo mismo y aunque está en soledad es posible decir que se encuentra siempre en relación con los seres y las cosas del mundo que quiere comprender (sin excluir la posibilidad de que ese momento pueda compartirse con alguien más). Para lograr esa inmersión se ha de buscar un espacio que brinde estabilidad al *ser* para que pueda re-flexionar, re-memorar, producir/crear. El albergue elegido debe permitir al individuo entrar en un estado de suspensión, en otras palabras, en un acto de re-visión en el que se puedan poner en relación (teoría, realidad y memoria) los instantes interiorizados.

El estado de suspensión puede ser definido como ese instante en el que espacio y tiempo parecen estar detenidos, ahí, el *ser* que investiga *está-en-y-con-el-mundo* dejando que lo traído a la memoria se reactualice. Es como «cuando nos encontramos frente a una obra de arte o un paisaje, sumergidos en la luz de su presencia, advertimos una detención en el tiempo,

36. Creatividad entendida como la capacidad que tiene el *ser* para crear/formular hipótesis, poner en relación lo teórico con lo empírico o bien para explicar y comprender la realidad. Así, el quehacer científico no depende tanto de la creatividad —en un sentido de invención— como sí lo hace el poeta con sus versos, para crear ciencia es necesario confiar mucho más en la habilidad que se tenga para iluminar/comprender lo oculto que para imaginarlo/inventarlo.

37. Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zarembeg, G.: *op. cit.*, p. 42.

38. Petrović, G: *Atlas descrito por el cielo*. Barcelona: Sexto Piso, 2012: 26.

39. “Todos los espacios de intimidad se designan por una atracción [...] En dichas condiciones, el topoanálisis tiene la marca de una topofilia” (Bachelard, 2000b: 34).

como si de repente nos trasladásemos a un tiempo más original»⁴⁰, algo así sucede cuando el *ser epistémico* se enfrenta con la realidad que investiga a través de los recuerdos. En ese estado no existe tiempo, el *ser* se encuentra suspendido en la memoria y aunque sigue siendo capaz de llevar la cuenta del transcurso del tiempo a través de la inhalación y la exhalación, está como perdido en sus remembranzas, en sus ideas, escogiendo las palabras que le permitan dibujar claramente lo revivido. En ese estado de suspensión que pasa como un instante, el *ser* en su función de investigador busca apropiarse del mundo y dejar que el mundo lo transforme para que una vez ‘separado’ (metafóricamente) del instante y bajo la certeza que le dejó ser parte del encuentro logre dar cuenta de ese momento fugaz. El acto de creación es un explicar y poner en orden el cúmulo de instantes que aparecen en el acto de recordar lo que se quiere comprender. Así, la creación científica está determinada en gran medida por la memoria⁴¹ que se da en ese acto en el que el individuo —sin importar el lugar en el que se encuentre— se dispone a deshabitar lo que le rodea para habitar en sus recuerdos. De modo que no sólo los que trabajan con historias de vida como señala Szelényi (2015) «sufren por la memoria selectiva de los sujetos»⁴², el investigador mismo ha de trabajar con esa selectividad que implica la memoria, ya que es a través de ella que el científico trata —en lugares específicos— de traer al presente lo vivido. Sin embargo esto no sucede de manera automática, el *ser* ha de proponerse lograr estos instantes de inmersión a través de la repetición, la práctica, la voluntad, la constancia y el ejercicio.

4. Ejercitarse para la investigación social

Hasta aquí se ha desarrollado la importancia de reconocer que el *ser* está implicado en una realidad espacio temporal de la que no puede desprenderse, de manera que el científico social forma parte de la realidad que investiga. Se ha señalado que está siempre inmerso en una estructura externa (espacio-temporal) y otra interna (la memoria). Ésta última es la

40. Agamben, G.: *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera, 2005, p. 161.

41. Sobre la memoria hay que señalar que el *ser* epistémico no siempre tiene la oportunidad de vivir las realidades que investiga, muchas veces tiene que hacerse una idea, crearse una memoria de lo que quiere comprender a través de fuentes documentales, sea porque no le fue posible un acercamiento experiencial con la realidad investigada o porque el tiempo que quiere aprehender ya pasó. Lo importante aquí es destacar la importancia de la memoria en la investigación, sea la creada a partir de la observación, de la lectura, de la reflexión o la que surge a través del acto de re-vivir en lo intelectual lo experimentado.

42. Szelényi, I.: “La crisis triple de la sociología estadounidense” en *Diálogo Global* V, 2, 2015, p. 6.

que le permite re-tornar a lo vivido para dar cuenta de la realidad. Sin embargo, re-cordar, re-vivir los instantes experimentados y desdoblarse de la realidad para vigilar lo que sucede no constituyen el acto de hacer ciencia, hace falta que el *ser* tenga dominio del discurso, habilidad para relacionar teorías con sucesos, capacidad de abstracción, de interpretación, de observación, por señalar sólo las principales. En ese sentido el *ser* epistémico tiene que adquirir la habilidad de dar coherencia a lo experimentado para re-conocer, re-formular- re-interpretar, re-conocer, re-novar la realidad que pretende comprender/inteligir, algo que sólo es posible a partir del ejercicio cotidiano de volver —como un mantra— a lo vivido con el firme propósito de poner atención a todo aquello que permita poner en relación lo construido desde la teoría con lo observable. En suma, hacer ciencia es algo mucho más complejo que hay que practicar a cada instante a través del hábito «de allí la necesidad de desear el progreso para conservar al hábito su eficacia. En toda reanudación, el deseo de progreso da el verdadero valor del instante inicial que echa a andar un hábito»⁴³, de modo que no se nace siendo científico, es necesario trabajar —día a día— para llegar a serlo, no hay que olvidar que el avance de las ciencias depende —en mayor o menor medida— del progreso que cada sujeto logre en la comprensión/intelección del mundo. Así, para que el *ser* pueda comprender la realidad que investiga tiene que estar dispuesto a ejercitarse en el arte de poner en orden sus experiencias y darles sentido.

Como se dijo al principio de este artículo, para convertirse en un *ser* de conocimiento es necesaria una escisión, no sólo para practicar la vigilancia epistemológica sino para ejercitar una *ascesis* —el surgimiento de un espíritu de *secesión*⁴⁴— que le imprima al *ser* la necesidad de ejercitarse para lograr el dominio de su actividad, en este caso, para que el *ser* logre dominar la apropiación de la realidad en función de su calidad de investigador. Con la propuesta antropotecnológica de Sloterdijk (2012)⁴⁵ se define el ejercicio como «cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare

43. Bachelard, G.: *La intuición* cit., p. 72.

44. Con lo formulado en el libro *Has de cambiar tu vida* de Sloterdijk (2012) se puede señalar que los espacios secesionistas son necesarios en la realidad formativa de los seres humanos para convertirse en verdaderos seres ejercitantes, ya que al separarse de las tensiones horizontales y de los atractores mundanos este acto de secesión facilita el aprendizaje de nuevos hábitos y la escalada en las tensiones verticales para que el individuo pueda conducirse y autogobernarse siempre hacia arriba, sin importar el espacio en el que se encuentre.

45. Aunque Sloterdijk trabaja con mayor profundidad los hechos religiosos, espirituales y éticos desde la perspectiva del *ejercicio*, en su obra deja una teoría general del ejercicio que permite entender la vida del hombre en todas sus realidades, incluida la ciencia, como una forma de *ejercicio*.

como ejercicio»⁴⁶. De manera que es a partir del entrenamiento, del ejercicio, de la disciplina que el *ser* puede convertirse en *autoproducer*, *autoeducador* de su propia vida. En ese sentido la educación es una forma de entrenamiento, de ejercicio, de hábito, de costumbre. Así, para que el *ser* fundamente su vida en la práctica del ejercicio ha de ser consciente de que «la conducción de una vida basada en el ejercicio responde [...] a un estímulo generado por la discapacidad»⁴⁷ entendiéndola (la discapacidad) como alguna disposición que le impide al *ser* alcanzar el funcionamiento deseado para alcanzar la meta, o bien, desempeñarse de manera óptima en alguna área de su vida por lo que requiere innegablemente de una práctica rutinaria de ejercitación que le permita corregir, recomponer o entrenar lo que no funciona adecuadamente. Bachelard también señala que «el espíritu científico debe formarse reformándose»⁴⁸. De modo que si no hay transformación, reformulación de lo cotidiano, como el acto de escribir o de mirar que requiere el *ser* que investiga, éste nunca sabrá lo que es observar⁴⁹ y/o explicar la realidad. En efecto, para convertirse en investigador es necesario un cambio de sentido. Por ejemplo, para enriquecer la mirada, el *ser*, ha de ejercitar la capacidad de de-formar, re-formular, re-pensar lo que comúnmente tiene una sola manera de mirarse, para lograrlo habrá de entrenarse en el ejercicio de la observación, de la precisión de la mirada, del análisis de las partes que constituyen el todo y esto sólo se logra a través de la práctica. Luego, para convertirse en un redactor de problematizaciones, explicaciones y argumentos habrá de dominar el estado de suspensión y el arte de la escritura, pues tendrá que ser capaz de traer a la memoria los instantes que le ayudarán a iluminar —a través de discursos— lo interiorizado.

Así, indagar lo que acontece día a día demanda un alto grado de concentración, de abstracción⁵⁰, de suspensión, un ejercicio disciplinado que permita al *ser* ordenar, desplegar, iluminar, precisar, ya que «un conocimiento que carezca de precisión, o mejor, un conocimiento que no esté dado con sus condiciones de determinación precisa no es un conocimiento científico»⁵¹. Para lograr ese conocimiento preciso es necesario el estado de suspensión del que ya se ha hablado, ya que es a partir de esa suspensión que el *ser*-

46. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 17.

47. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar* cit., p. 70.

48. Bachelard, G.: *La formación* cit., p. 27.

49. «Vale la pena insistir que, en la investigación científica, toda observación es intencionada e ilustrada». Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zarembeg, G.: *op. cit.*, p. 30.

50. «Abstraer no significa sólo abandonar el cuerpo sino desmenuzarlo en trozos: analizar». Serres, M.: *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus, 2002, p. 28.

51. Bachelard, G.: *La formación* cit., p. 86.

epistémico logra dar cuenta de la realidad (sin olvidar que es a través de la memoria vivida —del recuerdo— que precisa y da coherencia a la realidad que quiere comprender). Con esta idea, una investigación no es una sucesión temporal continua sino una sucesión temporal discontinua⁵² que trata de hilvanar una serie de instantes extraídos del mundo en su estructura espacio/temporal y que ha de entretenerse con voluntad y paciencia a través de un ejercicio cotidiano en el que la reflexión es la herramienta que ayuda a separar todos aquellos hilos que no forman parte del tejido de la realidad que se quiere contar. De acuerdo con Bachelard (1999).

el valor intelectual consiste en mantener activo y vivo ese instante del conocimiento naciente, hacer de él la fuente sin cesar brotante de nuestra intuición y trazar, con la historia subjetiva de nuestros errores y de nuestras faltas, el modelo objetivo de una vida mejor y más luminosa⁵³.

Para encontrar esa mejor forma de vida en el arte de hacer ciencia es necesario cambiar la obstinación de la objetividad por la certeza de la implicación, ya que a partir de la aceptación de esa imbricación entre sujeto y objeto el *ser* se abre al mundo y se da cuenta de la necesidad del surgimiento de un espíritu de secesión que le ayude a convertirse en un *ser ejercitante* que sea capaz de iluminar la realidad que desea comprender. Esto exige al *ser* colocar en el centro de su actividad el arte de la reflexión, de la repetición, para hacer del error —y/o de la discapacidad— una oportunidad para mejorar. En ese sentido, los espacios de secesión, de entrenamiento son, tal vez, la herramienta más poderosa para ayudarle al científico social —o a cualquier ser humano que quiera progresar— a crear su propio destino, en este caso un destino que le ayude a ascender en la complicada tarea de comprender/inteligir/iluminar el mundo.

Fuentes documentales

Agamben, G.: *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera, 2005.

Aibar, J., Cortés, F., Martínez, L., & Zaremborg, G.: *El helicoide de la*

52. «Si nuestro corazón fuera suficientemente vasto para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores, y que una novedad joven o trágica, repentina siempre, no deja de ejemplificar la discontinuidad esencial del Tiempo» Bachelard, G.: *La intuición* cit., p. 13.

53. Bachelard, G.: *La intuición* cit., p. 8.

investigación: metodología en tesis de ciencias sociales. México: FLACSO, 2013.

Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI, 2000a.

Bachelard G.: *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000b.

Bachelard, G.: *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Bartra, R.: “Dilemas en las ciencias sociales” en *Perfiles Latinoamericanos* 41, 2013, pp. 7-17.

Becker, H.: *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

Bergson, H.: *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza, 2004.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., & Passeron J.C.: *El oficio de sociólogo. Pre-supuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI, 1975.

Calhoun, C, & Wieviorka, M.: “Manifiesto por las ciencias sociales” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LVIII, 217, 2013, pp. 29-59.

Elías, N.: *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Ibáñez, J.: *Del Algoritmo al Sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

Le Breton, D.: *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

Petrović, G.: *Atlas descrito por el cielo*. Barcelona: Sexto Piso, 2012.

Proust, M.: *En busca del tiempo perdido 1: Por el camino de Swann*. Madrid: Bibliotex, 1999.

Serres, M.: *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus, 2002.

Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

Sloterdijk, P.: *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2006.

Sloterdijk, P.: *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003.

Sloterdijk, P.: *La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, París: Éditions mille et une nuits, 2000.

Szelényi, I.-: “La crisis triple de la sociología estadounidense” en *Diálogo Global* 5, 2, 2015, pp.4-8.

FILOSOFÍA Y FÍSICA: UNA HISTORIA PARALELA. LA EROSIÓN DEL KANTISMO EN LA FÍSICA DE ALBERT EINSTEIN

PHILOSOPHY AND PHYSICS: A PARALLEL HISTORY. THE EROSION OF KANTISM IN THE EINSTEIN'S PHYSICS

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez¹
Universidad de Valladolid

Recibido: 14/01/2018

Aceptado: 14/01/2018

Resumen: El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto la estrecha relación que existe entre la Historia de la Ciencia -más concretamente, de la Física- y la Historia de la Filosofía. Para ello vamos a ver la relevancia que la nueva Física inaugurada por Einstein tiene sobre la Filosofía en cuanto Epistemología de la Ciencia y para las Ciencias en general, en relación al cambio en el modo de comprender el ejercicio de conocimiento de la realidad que Einstein realiza.

A efectos de adquirir una imagen global del contexto en el que se desarrolla este cambio, que como veremos consiste en una tensión entre la Epistemología de Kant y los nuevos planteamientos de Einstein respecto al conocimiento de lo real, repasaré brevemente cómo Kant se establece como paradigma epistemológico recogiendo y transformando toda la tradición filosófica anterior. Partiremos del giro renacentista acontecido en Filosofía con Descartes, sus consecuencias en Filosofía en la Ciencia en el debate deducción-inducción, y finalmente llegaremos a la cuestión central del trabajo.

Palabras clave: Epistemología; Física; Einstein; Kant; Ortega y Gasset.

1. Graduado en Filosofía por la Universidad de Valladolid (promoción 2012-2016). Obtiene la Matrícula de Honor por la defensa del TFG *Georg Simmel, un sociólogo moderno y un sociólogo de la modernidad*, que en noviembre de 2016 se publica en la Editorial Aperion. En febrero de ese mismo año publica su poemario *Vértigo*. La Revista de Filosofía *Ágora* publica su artículo *El barbarismo de las masas visto desde la perspectiva de tres 'pensadores de lo social': Gustave Le Bon, Georg Simmel y José Ortega y Gasset* (2017, 36/2, pp. 101-132). Cursa estudios de Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca (promoción 2016-2017) y obtiene la Matrícula de Honor por la defensa del TFM *La influencia de Georg Simmel en la obra de José Ortega y Gasset desde la perspectiva de la Filosofía de la Vida*. Actualmente realiza sus estudios de doctorado sobre la relación entre Georg Simmel y José Ortega y Gasset en clave de tránsito desde la Filosofía de la Cultura moderna a la Metafísica de la Vida. Correo electrónico: edukobain@gmail.com

Abstract: The objective of this work is to present the relationship between History of Science -more specifically, History of Physics- and History of Philosophy. To do this we are going to see the relevance of the Einstein's Physics on Philosophy as Epistemology of Sciences, and for Sciences. This relevance is linked with the change in the understanding of the knowledge that Einstein made.

To view an overview of the context of this change -that is a tension between Kantian Epistemology and Epistemology implied in Einstein Physics- I will review how Kant to set as epistemological paradigm. This objective consist of a global review of the earlier philosophical tradition.

Keywords: Epistemology; Physics; Einstein; Kant; Ortega y Gasset.

1. De la objetividad a la subjetividad en Filosofía

A efectos de aclarar y extender lo dicho en el *Abstract*, con este trabajo nos planteamos dos objetivos fundamentales. El primer objetivo consiste en demostrar que la Historia de la Filosofía y la Historia de la Ciencia, como ya lo pusiera de manifiesto Ortega y Gasset, van de la mano. Nos vamos a centrar para ello en la tensión entre el paradigma epistemológico de Immanuel Kant y el que se halla implícito en la Física de Albert Einstein. Podríamos decir a este respecto que, siguiendo la idea orteguiana de una *sensibilidad vital* propia de cada época que atraviesa por igual todas las formas del conocimiento y representación de la realidad, Kant es a Newton lo que Ortega es a Einstein. En cuanto al segundo objetivo, veremos cómo Einstein anula la Epistemología de Kant, que construye para justificar filosóficamente las leyes de Newton. Proponemos a continuación el *perspectivismo* de Ortega como el modelo epistemológico para la nueva Física que se desarrolla a partir de Einstein.

Según Ortega, hay una ley general que rige y dirige el ritmo de desarrollo del Arte, de la Política o de la Moral a lo largo de la Historia y es ley vital -espiritual, anímica-. El sujeto de dicha evolución no son las formas objetivas que arriba nombramos sino la *vida* concebida al estilo romántico, el espíritu entendido o bien como humanidad, como espíritu colectivo, o como individuo, como vida individualizada (Ortega y Gasset, 1987 [1924]: 176).

No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominante en una época, depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda varia-

ción profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social (Ortega y Gasset, 1983 [1925]: 348).

En el Arte y en la Filosofía -formas culturales en las que el espíritu se manifiesta sin intermediarios objetivos, desde sí mismo y para sí mismo- lo que evoluciona no son los estilos artísticos o las doctrinas filosóficas sino la *perspectiva* del pintor o del filósofo que mira la realidad para pintarla o conocerla. Según la *perspectiva* o el *mirar* que adopte, que depende del foco protagonista hacia el cual dirige la mirada porque concentra su atención, se focalizan unos u otros objetos; se creará un marco u otro a partir del cual se configurará la obra de arte o la idea filosófica. Y la *perspectiva* evoluciona desde un mirar al objeto externo hasta un mirarse a sí mismo: “la evolución de la pintura occidental [consiste] en un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor” (Ortega y Gasset, 1987 [1924]: 181).

En Filosofía partimos del objetivismo cósmico de la lectura ontológica clásica para llegar, con Descartes, al subjetivismo occidental moderno. Tras Descartes y previo paso por el monismo de Leibniz llegamos al Idealismo, y finalmente al Positivismo. Pero atendiendo a tal línea de evolución no podía quedar ahí la cosa: en el siglo XX llegan los fenomenólogos y penetran en el sujeto de forma abusiva y radical para centrar su Ontología en la relación entre la conciencia y su contenido -*cogito-cogitatum*- (Ortega y Gasset, 1987 [1924]: 194).

1.1. Espíritu antiguo y espíritu moderno

El paso del objetivismo al subjetivismo en Filosofía responde por tanto a una evolución del espíritu filosófico, que varía de época en época. A este respecto Ortega distingue dos tipos de espíritu: el del hombre antiguo y el del hombre moderno. Esta distinción equivale a la realizada entre el espíritu mediterráneo y el espíritu germánico.

Las diferencias entre el espíritu antiguo y el espíritu moderno revelan dos actitudes primarias y antagónicas ante la vida: la confianza ante el mundo del antiguo, que lo concibe como mundo ordenado, y la desconfianza del espíritu moderno, que contempla el mundo como un lugar caótico y poco seguro. Y revelan también dos tipos completamente distintos de arquetipo social: el guerrero griego y romano, y el burgués europeo y moderno. El guerrero, seguro de sí mismo, se lanza a la conquista del mundo exterior; el burgués, desconfiando de sí y de todo cuanto le rodea, tiene

primero que conquistar la seguridad de su propio ser antes de lanzarse al mundo exterior (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 31).

Bien es cierto, aclara Ortega, que los escépticos griegos constituyen una excepción en el espíritu antiguo y que los modernos han aprendido mucho de ellos. Pero la duda del escéptico griego no es, como para el moderno, el punto de partida de su Filosofía sino más bien su resultado: el escéptico moderno parte de la duda, el escéptico griego arriba en ella; éste duda del mundo, pero duda partiendo de él, sosteniéndose en él, y no como el moderno, volviéndose de espaldas a lo real y centrándose en su propio espíritu:

De todas suertes, fueron los escépticos clásicos una vaga aproximación y como anticipación del espíritu moderno. Precisamente por ello se destacan, como una antítesis, sobre el fondo del alma antigua, que sentía ante ellos un raro espanto, como si se tratase de una especie zoológica monstruosa (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 30).

Ortega distingue también una cultura germánica, cultura de realidades abstractas y profundas, de una cultura mediterránea -no latina-, de realidades superficiales. O lo que es lo mismo, un espíritu mediterráneo de un espíritu germánico -en Ortega las culturas son sistemas de ideas, normas y valores que se abstraen y objetivan como productos de un tipo espiritual determinado-. “Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas” (Ortega y Gasset, 1987 [1914]: 348).

El germano quiere las cosas en tanto que ideas de las cosas, el ser mismo de las cosas, y el mediterráneo la apariencia de las cosas, lo que de la cosa se le presenta y se le da-a-la-mano. El mediterráneo, sensualista, se queda con el mundo patente que se le viene encima en toda la fiereza de su caída, y aparta de sí el mundo latente que tiene detrás y también el esfuerzo intelectual al que éste obliga para presenciarse ante la conciencia. En tal actitud corre el riesgo de quedar completamente invadido por lo externo, perdiendo su intimidad.

Por último, Ortega distingue al “hombre del Norte” del “hombre del Sur”. La actitud epistemológica del “hombre del Norte” supone una relación intrapersonal con las cosas de acuerdo a las abstracciones mentales o imágenes que se hace de ellas. La relación del “hombre del Sur” con las cosas es, por el contrario, inmediata y externa. Si el primero, subjetivista, crea la realidad desde sí, el segundo, objetivista y materialista, percibe la realidad como un algo externo (Tóth, 2014 [2012]: 216).

Para resumir: el hombre mediterráneo, cuando mira al mundo, trata de llegar a sí mismo. Pero el alemán, cuando contempla las cosas exter-

nas, ya sale de sí mismo -un sí mismo que es una construcción intelectual que erige como punto de partida para el conocimiento de lo real-.

1.1.1. Kant como paradigma de la modernidad occidental

Descartes, siguiendo a los escépticos griegos, introdujo en el espíritu moderno la suspicacia, la desconfianza ante lo real externo. Más bien deberíamos decir que, partiendo de la duda hacia lo real y externo, inaugura el predominio del espíritu moderno. Kant toma esta desconfianza y hace de ella el método filosófico por excelencia, al mismo tiempo que hace del método el contenido único de la Filosofía. La nueva Filosofía que nace con Kant es el *criticismo*, es decir, la Ciencia del no querer saber si no hay nada seguro por el miedo a errar.

El *criticismo* o la *crítica* es la sustancia sobre la que se erige el espíritu moderno postkantiano: no estando seguro de nada, el espíritu moderno se parapeta dentro de sí y se pone en actitud de defensa intelectual (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 30). La pregunta fundamental de la Filosofía kantiana no es ¿qué es la realidad?, sino ¿cómo es posible el conocimiento de la realidad?

Ejemplifica y recoge de este modo el espíritu renacentista que, cansado de mirar a la realidad y de buscar en ella el sentido de la vida, se vuelve sobre sí mismo: “Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento” (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 27).

Lo que hace Kant es radicalizar esta despreocupación por la realidad externa y la vuelta sobre sí que le sigue. Despoja a la Metafísica de toda idea y problema que refiera directamente a la realidad, es decir, toda idea y problema ontológico, quedándose en pie el problema único del Conocimiento. La Filosofía moderna, en su vuelta a la intimidad del sujeto, culmina y se sistematiza con Kant como Ciencia del Conocimiento -Epistemología-: para conocer algo es necesario asegurarse antes de si puede conocerse aquello que queremos conocer y, de poderse, cómo.

En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vista vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 25).

1.2. De la verdad a la certeza

Para el espíritu griego, proyectado hacia fuera, la verdad es algo seguro y, dado que reposa en la intimidad de las cosas como su Ser o Idea original, hay que salir al mundo para conocerla. Para el espíritu moderno, que por miedo a no encontrar nada ahí afuera y reconociendo el carácter solipsista de la existencia se parapeta en su ciudadela interna, de haber una verdad ha de estar en la propia subjetividad.

En el paso de la objetividad clásica a la subjetividad moderna iniciado por Descartes la verdad como concepto fundamental de la Filosofía es sustituida por la certeza. Si para el griego y el medieval primero están la Ontología y la seguridad en la existencia de verdades absolutas que reposan en el Ser de lo real, para el moderno la Epistemología cobra sentido propio y se convierte en tema y problema fundamental de la Filosofía. Para aquéllos, decimos, la verdad es segura; el moderno, antes de lanzarse a una tarea quizá infructuosa, se pregunta sobre la posibilidad del conocimiento de la verdad (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 28).

El cambio en el *punto de vista* del filósofo -de mirar a las cosas a mirarse a sí mismo-, que significa también el paso en la Filosofía de la verdad como propiedad objetiva de las cosas a la certeza como propiedad de las representaciones que la subjetividad se hace de las cosas, implica asimismo el paso de la deducción a la inducción como método científico para el acceso a esa verdad o a esa certeza, respectivamente.

Platón es el primero en plantear el problema del Conocimiento -siempre desde una perspectiva objetiva y alienada, esto es, lanzada fuera de sí- en términos de ascenso y descenso, es decir, de acuerdo a una metodología dialéctica. Para Platón, paradigma con Sócrates del espíritu griego y mediterráneo, la verdad está en las cosas. La verdad de las cosas, lo hemos visto, es la Idea o el Ser de la cosa, que no está propiamente en ella pero que es su fuente de constitución. Para ver la Idea al través de la cosa se requiere de una elevación del alma o de un viraje de la mirada que el filósofo realiza de modo dialéctico.

En la dialéctica platónica hay un primer momento de ascenso a la Idea, penetrando en la realidad de la cosa, para llegar a la verdad de la cosa y al conocimiento verdadero de la realidad. Y un segundo momento de descenso para la puesta en práctica de lo conocido y la transformación racional del mundo trabajando con el molde de la realidad conocida según el ojo del alma, que es la realidad perfecta. Además de un movimiento ético o práctico, el descenso es también un movimiento epistemológico en la medida en que sirve como método para justificar nuestras creencias y opiniones

sobre las cosas en relación a su origen eidético: si la *doxa* se ajusta a lo que la cosa es en sí, la *doxa* es verdadera, esto es, conocimiento.

Con este doble movimiento se establecen los dos métodos para la justificación del conocimiento que veíamos antes: el movimiento de ascenso es un movimiento de inducción, de los casos particulares a los principios generales, que aporta una ampliación del conocimiento. El movimiento de descenso es un movimiento de deducción, de los principios generales a los casos particulares.

Más tarde Aristóteles, según sus intérpretes, construye un método que aglutina la verdad de la deducción y la ampliación de conocimiento de la inducción. Se trata de un análisis de los fenómenos en sus elementos particulares, en sentido descendente, y una síntesis posterior de estos elementos para obtener de nuevo el fenómeno primero en toda su complejidad pero ahora bajo una nueva luz, en sentido ascendente. Lo curioso es que Aristóteles entiende la síntesis en términos deductivos, de descenso y con el objetivo de la explicación del conocimiento, mientras que considera el análisis como un movimiento de ascenso y ampliación del conocimiento. Explica los fenómenos a través de sus causas y, desde éstas, refiere de nuevo a aquéllos.

En la Edad Media el análisis se convierte en resolución y la síntesis en recomposición. Seguimos con el primado de la deducción, que se prolongará todavía hasta la temprana Edad Moderna. Como decíamos, la Edad Moderna que se inaugura con Bacon y Descartes busca una fundamentación del Conocimiento sobre las bases seguras de la razón y de la certeza, no ya de la realidad y de la verdad. Si Descartes pretende alcanzar un conocimiento certero y subjetivo empleando un método deductivo que parte de principios claros y distintos mediante la *duda metódica*, dando inicio a la etapa crítica de la Filosofía, Bacon pondrá en marcha un método empírico e inductivo de acceso a la certeza: la lógica inductiva baconiana. Con Bacon, aunque Descartes tiene relevancia en la medida en que introduce el criterio supremo para la validez del conocimiento en el sujeto, da comienzo la Filosofía moderna inductiva.

El arco del conocimiento recae ahora del lado de la inducción, del movimiento ascendente fenómenos-principios para la ampliación del conocimiento. Aunque el movimiento descendente y sintético, deductivo, sirve para la explicación y la predicción de los fenómenos de acuerdo con los principios o leyes generales a los que están sujetos, la seguridad y la validez del conocimiento se logran en el movimiento ascendente e inductivo.

2. Kant, la Física de Newton y los juicios sintéticos a priori

En este contexto de investigación debemos entender el proyecto epistemológico de Kant como el intento de salvar la necesidad del conocimiento científico newtoniano. Newton se erige como figura relevante dentro de la tradición científica moderna, inductivista, al decantarse por un modo deductivo de conocimiento. Se mantiene el movimiento ascendente y analítico para la validación del conocimiento de los fenómenos según los principios o leyes generales, pero entendido de un modo deductivo y no ya inductivo.

Kant se encuentra ante el problema de legitimar y justificar la verdad del sistema físico de Newton, que no se puede negar porque describe movimientos, permite establecer predicciones y, en definitiva, es eficaz para los objetivos de la Física, pero que tampoco se puede justificar ni deductiva ni inductivamente. Como explica Einstein, Newton cree que sus conceptos y leyes fundamentales parten de la experiencia, cosa lógica si se tiene en cuenta que las nociones de espacio y tiempo no entrañan todavía problema alguno. Le preocupaba no obstante el concepto de espacio absoluto, que no parece estar relacionado con experiencia alguna. A pesar de todo, los éxitos prácticos y técnicos de su sistema teórico impidieron al propio Newton y a sus compañeros físicos reconocer el carácter ficticio de todo fundamento teórico (Einstein, 1981: 156-157). Newton declara que el movimiento, contemplado desde un punto de vista descriptivo y no causal, es siempre relativo a varias cosas. A pesar de ello articula un concepto absoluto de tiempo para ajustarlo a la idea de la aceleración. A efectos de poder justificar dicho concepto, finge un espacio físico en el que la aceleración existe y debe existir; es decir, introduce *ad hoc* un concepto de tiempo absoluto que, aunque lógicamente justificado, genera problemas experimentales (Einstein, 1981: 170).

Para llevar a cabo la justificación del sistema newtoniano Kant invertirá los términos del análisis y de la síntesis siguiendo el modelo subjetivista de Descartes y su concepto de certeza, y la crítica humeana a la inducción. Ya en Hume comienzan a variar los significados del análisis y de la síntesis.

El objeto del conocimiento, en Descartes pero definitivamente con Kant, no son las cosas sino las ideas: el análisis no es análisis de las cosas objetivas del mundo externo sino de las representaciones subjetivas de las cosas. A este respecto, el análisis de una idea que ya teníamos garantiza seguridad, le otorga validez a esa idea, pero no novedad, no amplía conocimiento. Y por otro lado, la síntesis de ideas, aunque no es necesaria y no concede seguridad, amplía conocimiento. Para salvar el problema antes

expuesto, Kant desarrolla el concepto de síntesis a priori o de conocimiento sintético a priori, que garantiza seguridad y novedad.

De acuerdo con este tipo de conocimiento la seguridad en la validez de los juicios e ideas depende, en parte, de lo que el sujeto pone en la realidad al conocerla. La famosa sentencia kantiana dice que “todo conocimiento parte de la experiencia pero no todo conocimiento proviene de la experiencia”: hay algo en la realidad que el sujeto pone de suyo haciendo posible el conocimiento de lo real y, además, la pretensión de objetividad de este conocimiento, de suyo subjetivo. Esto que el sujeto pone en la experiencia son las estructuras a priori en razón de las cuales la experiencia, de por sí caótica y confusa, o mejor los datos de la experiencia, se ordenan tal y como el sujeto dicta para la derivación de conceptos e ideas, esto es, para el ejercicio del conocimiento.

Kant no niega, como Descartes, la existencia de lo real. Lo que dice es que no podemos conocer lo real tal cual es, sino tal cual nosotros lo percibimos, es decir, lo ordenamos y categorizamos. Cuando el sujeto conoce la realidad está imponiendo apriorísticamente los principios y leyes a los que los fenómenos se deben ajustar, de modo que para el empirismo postkantiano el arco del Conocimiento vira hacia la deducción como elemento para su justificación. Pero este proceso de deducción no es, como el griego, de fuera para adentro, sino de dentro para afuera: del sujeto y sus estructuras a priori a las cosas de la realidad.

2.1. El tiempo y el espacio en la Filosofía kantiana: un intento de justificación de los juicios sintéticos a priori

Kant nos dice en la *Crítica de la razón pura* que para todo conocimiento referido a objetos es la intuición el medio a través del cual ese conocimiento refiere inmediatamente a su objeto, de tal manera que la intuición solamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado a la sensibilidad -capacidad de recibir representaciones al ser afectados por los objetos de la realidad-.

La sensación es el efecto que el objeto produce sobre nuestra sensibilidad, y las intuiciones que refieren a los objetos mediante las sensaciones son intuiciones empíricas. Pero los fenómenos están compuestos de materia -que corresponde a la sensación- y de forma; la materia es lo que solamente nos viene dado a posteriori, mientras que la forma es lo ya está a priori dispuesto en nuestro entendimiento para ordenar el conjunto de las diversas sensaciones.

Las formas puras de las intuiciones sensibles son aquella parte de las representaciones de los objetos que no se hallan ni en los objetos ni

en la sensación, sino solamente a priori en el entendimiento. Las formas puras o las intuiciones puras de la sensibilidad, principios a priori del conocimiento sensible, son el espacio y el tiempo; y la Ciencia que se ocupa del estudio de los principios a priori de la sensibilidad, o de las intuiciones puras, es la Estética trascendental; y (Kant, 1978 [1781]: 65-66).

Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir *a priori* diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante la matemática pura en lo referente al conocimiento del espacio y sus relaciones. Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori* (Kant, 1978 [1781]: 80).

Kant desarrolla esta teoría de los conceptos a priori del espacio y del tiempo como intuiciones puras de la sensibilidad para fundar la posibilidad del sistema de leyes físicas de Newton. Estas leyes, a pesar de su apodicticidad y necesidad, refieren a las cosas de la experiencia y pueden referir a las relaciones entre fenómenos de lo real con certeza y exactitud. Solamente en razón de intuiciones puras y no empíricas, dice Kant, son posibles tales juicios. Vamos a ver ahora de qué modo entiende espacio y tiempo como formas a priori del entendimiento.

2.1.1. El espacio kantiano

El espacio no es un objeto externo, ni tampoco un concepto derivado de experiencias externas; es más bien aquello que presuponemos a priori para la representación de los objetos como externos al sujeto y en relación los unos con los otros: “El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas” (Kant, 1978 [1781]: 68). No hay ningún objeto de la experiencia que podamos representarnos con independencia del espacio, de manera que es la condición de posibilidad de los fenómenos en cuanto objetos de la sensibilidad. No es algo que dependa de las representaciones de los objetos externos ni de sus relaciones, sino que éstas y aquéllas son posibles solamente en virtud del espacio.

La Geometría es la Ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y a priori precisamente porque el espacio es una intuición pura y no empírica. Por eso todas las proposiciones de la Geometría son apodícticas y necesarias, porque son todas ellas extraídas de una intuición pura. A pesar de todo, refieren a la experiencia de los objetos externos a nuestra sensibilidad. ¿Cómo es esto posible? Porque la intuición pura del espacio, explica Kant es una “propiedad formal de[l sujeto] de ser afectado

por objetos y de recibir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos” (Kant, 1978 [1781]: 70).

“El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos” (Kant, 1978 [1781]: 71). Muy al contrario, es la forma de los sentidos externos o la condición subjetiva de la sensibilidad para la percepción de los objetos que hace posible las intuiciones empíricas.

2.1.2. El tiempo kantiano

El tiempo, como el espacio, tampoco es un concepto empírico que hayamos extraído de ninguna experiencia; es más bien la base a priori para la percepción de la coexistencia y la sucesión de los objetos: “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones” (Kant, 1978 [1781]: 74), aquello que viene dado a priori en la representación de todo fenómeno y condición general para su posibilidad.

No existe por sí mismo ni es una propiedad objetiva de las cosas; es decir, que ni es un objeto real ni posee realidad alguna: “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno” (Kant, 1978 [1781]: 76-77). Por tanto, no refiere a los objetos externos ni a su posición o figura sino a la relación que existe entre las representaciones de nuestro estado interior. Y si antes decíamos que el espacio es la forma a priori de todos los fenómenos externos, decimos ahora del tiempo que es la condición a priori de todos los fenómenos; es decir, la forma a priori de todas las representaciones, tengan o no por objeto las cosas externas a nosotros. Es condición a priori tanto de los fenómenos externos como del sentido universal por el que nos representamos estos fenómenos.

Aunque es condición subjetiva de la intuición humana, que es siempre sensible, en relación a los fenómenos de los que nos hacemos representaciones -en las cuales está ya participando- tiene una realidad objetiva. En cualquier caso, lo tomemos como condición subjetiva o como realidad objetiva, el tiempo no es nada sin un sujeto, no se da como realidad absoluta y que subsiste por sí misma, ni tampoco como una propiedad de las cosas; es algo que el sujeto pone cuando se representa las cosas. Solamente es real si lo entendemos como la forma real de la intuición interna: “El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto” (Kant, 1978 [1781]: 79). Tiene realidad objetiva en la medida en que es condición para

toda representación; dicho de otro modo: “no es inherente a los objetos mismos, sino simplemente al sujeto que los intuye” (Kant, 1978 [1781]: 80).

3. La teoría de la relatividad de Einstein y la erosión del kantismo

La teoría de la relatividad de Einstein, si atendemos a su núcleo vital y primero, nos revelará el tipo de espíritu que se anuncia como nueva forma de la sensibilidad vital. Esta nueva sensibilidad vital que la teoría de Einstein anuncia está íntimamente vinculada con la teoría perspectivista de Ortega, y supone ante todo la superación de una forma de entender y conocer el mundo. A Ortega y a Einstein, es el filósofo quien lo dice, les une una misma *altura histórica*, un mismo *hálito vital* que insuflará los ánimos de una nutrida generación de intelectuales pertenecientes a diferentes ámbitos de las ciencias, las artes y la cultura en general: una misma sensibilidad histórica que viene a poner fin a la hegemonía del espíritu kantiano.

Einstein dice a este respecto que la teoría de la relatividad general revela la inexactitud de la idea de los físicos del XVIII de que “los conceptos y leyes fundamentales de la física no eran libres invenciones del pensamiento humano, sino que por abstracción podían deducirse de las experiencias” (Einstein, 1981: 157), señalando el camino hacia una nueva forma de hacer Física.

3.1. El relativismo y la relatividad

El concepto o la idea clave de esta teoría es la relatividad. Y en ella reside la genialidad de Einstein, que consigue superar la idea clásica de relatividad e inaugurar un nuevo pensamiento relativista.

El relativismo de Einstein es diferente del relativismo de Galileo o Newton. Para estos dos existen un tiempo y un espacio relativos en comparación con otro tiempo y espacio absolutos que no podemos conocer y de los que aquéllos son apariencias. Tenemos por tanto una realidad aparente, relativa y asequible, y una realidad absoluta y primera que conocemos sólo al través de la primera y de un modo muy superficial y defectuoso.

Para Einstein, por el contrario, hay una sola realidad que la Física se encarga de conocer y describir. Dicha realidad es captada o percibida por un observador particular desde una *perspectiva* particular: por eso es realidad relativa, porque se capta reconociendo la existencia de ciertas limitaciones. Pero es a la vez absoluta, primera e incognoscible. La Física de

Galileo y Newton era relativa; la de Einstein, relativista (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 232).

El relativismo de su Física no presenta contradicción alguna, dice Ortega, con su absolutismo epistemológico, que rompe con la tradición filosófica del viejo relativismo. Según este viejo relativismo nuestro conocimiento, en tanto que pretende conocer una realidad absoluta sin nunca lograrlo, porque resulta una tarea imposible, es relativo; para Einstein el conocimiento es absoluto, y lo que es relativa es la realidad, porque se conoce posicionado en el mundo, en *perspectiva*, quedando siempre ocultos ciertos *escorzos* de lo real, o conociéndose en cada momento de modos muy distintos.

Pero el absolutismo epistémico de la teoría de Einstein tampoco es igual que el absolutismo del racionalismo cartesiano. Einstein es absolutista porque defiende la validez de las leyes físicas, su verdad absoluta, independientemente de cuál sea la *perspectiva* desde la cual se conozca la realidad. Para Descartes el hombre puede conocer los secretos y verdades de la realidad externa penetrando en su propio espíritu; las verdades de la Física no se extraen de la experiencia, sino de la razón pura. Y por eso, por ser a priori, son verdades universales y absolutas. Tal racionalismo absoluto y antiempírico aparece también en la Física de Newton que Kant trata, como hemos visto, de salvar. Einstein, en relación a Descartes, vuelve a confiar en la realidad y en la experiencia como fuentes fiables de conocimiento.

La cosmovisión kantiana, que en lo que a efectos epistemológicos interesaba hemos expuesto en el punto anterior, sigue la misma línea que la de Einstein: la realidad es una y única, nouménica, cosa en sí inaprehensible e inalcanzable para el conocimiento humano, pero ello no significa que no podamos alcanzar verdades acerca de lo real. Porque la realidad es al mismo tiempo fenoménica, asequible para el conocimiento humano en la medida en que el sujeto de conocimiento impone sobre lo real-nouménico ciertas estructuras a priori que garantizan la objetividad de las ideas obtenidas. Hay, no obstante, una diferencia radical entre Kant y Einstein que veremos a continuación y que de momento podemos enunciar así: para el racionalismo kantiano y más explícitamente postkantiano la verdad de las cosas se alcanza de espaldas a las cosas. Einstein vendrá a corregir este error, como dice Ortega, virando la *perspectiva* del sujeto para el conocimiento de lo real; o lo que es lo mismo, a introducir la razón abstracta de la teoría kantiana en el mundo, perspectivándola: a vitalizarla -por eso la afinidad entre la relatividad de Einstein y el *raciovitalismo* de Ortega-.

Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro

del universo, cuando es sólo un rincón. Y éste es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 233).

Relativizar la Física significa también volver a conectarla con los hechos reales, es decir, sacarla de la nube especulativa en que se hallaba sumida. Dice Ernst Mach a este respecto que Newton, concibiendo la existencia de un tiempo y de un espacio absolutos, incurre en el error que él mismo pretendió erradicar de la Física, y que no es otro que investigar más allá de los datos de la experiencia: “Nadie tiene competencia para emitir juicios acerca del espacio absoluto o del movimiento absoluto, pues son puras cosas del pensamiento, puras construcciones mentales que no se pueden producir en la experiencia” (Mach, 1984 [1893]: 28).

El propio Einstein deja claro que la teoría de la relatividad no es especulativa, sino que nace del “intento de adaptar lo mejor posible la teoría física a los hechos observados” (Einstein, 1981: 167). Los mismos hechos han sido los que nos han obligado a superar los antiguos y ya anticuados conceptos absolutos de espacio y de tiempo, que ahora pasaremos a analizar.

A pesar de todo y para terminar, según Planck la teoría de la relatividad no contradice su idea de que la Física progresa de lo relativo a lo absoluto, porque “[realmente] el concepto de relatividad se basa sobre un absoluto más fundamental que aquel absoluto erróneamente admitido al cual ahora ha sustituido” (Planck, 1961 [1941]: 202).

3.2. El absoluto del continuo espacio-tiempo

Cierto es, siguiendo con la discusión anterior, que Einstein relativiza los conceptos de espacio y de tiempo. Pero lo hace en razón de un nuevo concepto absoluto: “Si admitimos el concepto de relatividad en todo, debemos admitir la posibilidad de lo absoluto, pues partiendo de éste es como ha surgido el concepto de lo relativo” (Planck, 1961 [1941]: 203). Ese absoluto que Einstein descubre es el complejo tetradimensional que se constituye en la fusión del tiempo y del espacio en un continuo espaciotemporal. Este absoluto no está ya en los datos empíricos que recibimos del mundo externo, dice Planck, sino que es el propio mundo externo (Planck, 1961 [1941]: 205-206).

Espacio y tiempo no son dos absolutos sino un solo absoluto relativo al sistema inercial o, en el caso del conocimiento digamos cotidiano, a la circunstancia: el continuo espacio-tiempo. Y que el espacio y el tiempo sean conceptos relativos significa que su estructura depende de influencias físicas externas. No son ya recipientes pasivos que dan forma a los datos

de la experiencia que obtenemos a través de la intuición sensible, sino recipientes activos que dan en la misma medida en que reciben, que forman y que son formados. O, dicho de otro modo, que en la formación de los datos empíricos están por éstos condicionados (Einstein, 1981: 199).

Siempre que queremos medir el tiempo y el espacio lo hacemos con arreglo a cosas o movimientos de cosas. Pero los movimientos de las cosas no se producen además en abstracto, sino en un sistema inercial o sistema de coordenadas dado. El espacio y el tiempo son entonces relativos al sistema de coordenadas o a la *circunstancia* desde la cual los medimos. Así lo explica.

Según Einstein, sobre la palabra espacio no podemos formularnos concepto alguno. Sería mejor hablar de movimientos con respecto a cuerpos de referencia que se encuentran prácticamente rígidos. Ahora sustitu-yamos los cuerpos de referencia por un sistema de coordenadas. Solamente podemos referir al espacio a partir de los movimientos que los cuerpos realizan al aplicarlos una fuerza con respecto a un sistema de coordenadas. Cuando éste cambia, el espacio cambiará (Einstein, 1984 [1961]: 72).

Entonces, en Einstein ya no hablamos de espacio absoluto sino de movimiento uniforme, y un movimiento es uniforme si un objeto se mueve a la misma velocidad en un sistema de coordenadas K que en un sistema de coordenadas K' (Einstein, 1984 [1961]: 73). Este sistema de coordenadas es semejante a la *circunstancia* de Ortega, y en ambos casos se pone de manifiesto que el espacio -y el tiempo- no es algo que el sujeto ponga en la realidad al conocerla, sino algo con lo que el sujeto se encuentra en el momento de conocer la realidad por estar incardinado en una muy concreta circunstancia, de la que él forma parte.

3.3. Perspectiva y esquemas subjetivos

La Física de Einstein pone en evidencia el provincialismo, tal y como dice Ortega, de la Física moderna que arranca con Galileo. La Física moderna es provinciana porque cree que puede y que de hecho capta el mundo desde un punto de vista central, y no reconoce el carácter perspectivado del conocimiento y de la verdad. En este contexto, Einstein es el *hombre de ciudad* que a ojos del provinciano parece escéptico, cuando solamente ha salido al mundo y ha reconocido su posición excéntrica para el conocimiento de lo real y la imposibilidad de adoptar una posición absoluta y externa.

“No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos” (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 235). Los instrumentos de los que nos servimos para conocer el

mundo que tenemos delante, y sólo el que tenemos delante, son nuestros órganos de visión. Estos órganos para la percepción de lo real determinan la estructura espacial que adquiere el mundo contemplado; no obstante, varían en función de la *perspectiva*. Esto no lleva a Einstein, como sí a los antiguos absolutistas, a caer en el subjetivismo del conocimiento y a convertir la verdad en certeza.

La *perspectiva* a partir del cual el observador conoce el mundo y construye sus verdades no deforma lo real, sino que interpreta y reconstruye la realidad según sus propios instrumentos cognitivos. La *perspectiva* no es una deformación de la realidad sino una de sus cualidades: la realidad tiene la cualidad de organizarse de modos muy diversos dependiendo del *punto de vista* desde el cual se esté observando.

La teoría de Einstein no es por tanto subjetivista; no viene -como se ha dado en creer- a confirmar la idea kantiana de que el tiempo y el espacio son categorías epistémicas subjetivas, sino a introducir el *perspectivismo* en la Física -que en las *Meditaciones del Quijote* de 1916 ya había presentado Ortega-: el espacio y el tiempo son elementos objetivos de la *perspectiva*, formas objetivas de la realidad que varían según el *punto de vista*, no porque varíe el sujeto de conocimiento, sino porque varía su localización en el mundo que es objeto de conocimiento. Einstein confirma la Filosofía kantiana en todos sus puntos, menos en lo referente a la condición subjetiva del espacio y del tiempo.

Con la teoría de la relatividad general Einstein nos informa de que la Cinemática -Ciencia del tiempo y del espacio-, ya no puede servirnos como fundamento independiente de la Física; es decir, no sirve como sistema de coordenadas -sistema inercial- a priori y necesario para la validación de una ley física. Es una Ciencia más, tanto o más susceptible que las otras de ser refutada por la experiencia: “El comportamiento geométrico de los cuerpos y la marcha de los relojes dependen en mayor grado de los campos gravitatorios. Y éstos, a su vez, están generados por la materia” (Einstein, 1981: 166). Lo cual quiere decir, como confirmará Ortega, que el espacio y el tiempo son propiedades objetivas de la realidad que evolucionan conforme ésta evoluciona -porque tiene un fundamento vital último-.

La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 236).

El aparecerse de lo real y el modo concreto como se aparece ante un sujeto son cualidades objetivas de la realidad, la respuesta que lo real tiene frente a un sujeto. Cuando un sujeto se dispone a contemplar lo real y la cosa real choca contra el aparato sensitivo del sujeto, la realidad se

aparece ante él de un modo determinado. La respuesta de la realidad frente al sujeto, el aparecerse de lo real frente al contemplador, será diferente en función de la *perspectiva*. El tiempo y el espacio como categorías para la constitución de la *perspectiva*, a pesar de Kant, son cualidades objetivas de lo real y no algo subjetivo que el sujeto le pone en lo real para su conocimiento.

Una realidad absoluta y excepcional, captada desde un *punto de vista* infinito en comparación con el cual serían los otros, esta vez sí, formadores subjetivos de la realidad absoluta primera, debería ser captada desde un no-lugar, desde una *perspectiva* absoluta que es por tanto una *no-perspectiva*. Sería una *perspectiva* divina, el *punto de vista* de Dios. Pero Einstein deja claro con su Física, lo acabamos de ver, que “[no] hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real -espacio lleno de cosas- y convertirse en una abstracción” (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 237).

Cada sujeto en *perspectiva* frente al mundo tiene, en razón de esta *perspectiva*, una verdad. Contemplamos, percibimos y conocemos el mundo partiendo de un *punto de vista* determinado, incardinados en ese mundo que es objeto de contemplación, y nunca desde un no-lugar de un modo abstracto: la verdad no es nunca verdad abstracta, universal ni absoluta porque, estando condicionada por la *perspectiva* o por la *circunstancia* particular del sujeto, es semejante a la vida y relativa a ella, para ella: es verdad vital. La realidad puede captarse por tanto desde una pluralidad de perspectivas diferentes, cada una de las cuales derivará una verdad; todas son igual de verdaderas, y la única falsa es la que pretende erigirse como verdad única y absoluta -falsa porque se niega a sí misma en tanto que verdad vital- (Bueno Gómez, 2007: 81).

Veamos la superación que Einstein realiza de la epistemología kantiana desde otro ángulo.

De la doctrina kantiana cabe destacar un gran descubrimiento. En el conocimiento de la realidad a partir de la experiencia están participando dos factores: por un lado, el dato de la experiencia sensible; por el otro, el sistema de ordenación subjetivo que recoge esos datos y construye a partir de ellos conceptos e ideas sobre la realidad: observación y Geometría. En razón de la interpretación que demos acerca de cuál de los dos factores ha de supeditarse al otro, esta idea original variará enormemente. El viejo racionalismo, ya lo hemos visto, obliga a la experiencia a someterse a los mandatos geométricos de la razón pura. Einstein opta por que la Geometría de la razón pura, es decir, las categorías subjetivas que ordenan los datos de la experiencia, cedan ante ésta. La razón tiene que ajustarse a la experiencia: “Para Einstein el papel de la razón es mucho más modesto [que para el viejo racionalismo]: de dictadora pasa a ser humilde instru-

mento que ha de confirmar en cada caso su eficacia” (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 240).

La razón pura del viejo racionalismo dicta los sistemas de ordenación que deben emplearse para conocer lo real sin atender a lo real, es decir, a pesar de lo real. Einstein muestra que de todos esos sistemas es la propia realidad la que decide con cuál quedarse en función de cuál se adapte mejor a sus condiciones efectivas. La razón dispone ante la observación de una serie de instrumentos de ordenación y es la propia observación, no ya la razón, la encargada de decidir cuál es el adecuado para cada caso. La razón se convierte en una especie de mercader ambulante que presenta sus principios, conceptos, categorías y esquemas ante la experiencia en cada lugar de conocimiento *-perspectiva-* para que la experiencia decida cuál compra y cuál no. Se ha convertido, con todo, en *razón vital, histórica*, que se adapta a las necesidades de la vida.

4. La conciliación entre razón y vida como alternativa epistemológica tras la erosión del kantismo

Einstein ha dado, desde la Física, la primera puntada al modelo epistemológico kantiano, que arranca en Descartes y que domina como modelo imperante de racionalidad científica. La razón, dice Einstein, es razón perspectivada y no razón absoluta. Ahora se trata de completar el esfuerzo de Einstein en la Filosofía, y de conciliar razón y vida -en la medida en que se convierte en realidad radical y objeto fundamental de la Filosofía-: *raciovitalismo*. Si decíamos que la Epistemología kantiana servía para justificar las leyes de la Física de Newton, habiendo Einstein superado este modelo científico, será necesario adaptar también el modelo epistémico que le acompaña.

La realidad es un caos en el que el hombre se encuentra sumido y que tiene que salvar, construyéndose para sí mismo una hoja de ruta; es por eso que el hombre, sin esa hoja de ruta, se siente inseguro y extraño en ese mundo:

Por todo ello necesita inevitablemente el hombre una interpretación sobre la realidad que la convierta en una figura inteligible de la que podamos prever su comportamiento futuro y proyectar razonable e inteligiblemente nuestra acción, único modo de salvarse del naufragio en el mar indócil de la realidad inmediata (Martínez Carrasco, 2014 [2012]: 520).

Dado que en su ser inmediato la realidad es inasible e ininteligible, y dado que el hombre necesita tener cierto control y previsión para actuar sobre ella, construye una interpretación racional acerca de qué es esta realidad y, a partir de ella, realiza su ser sobre el mundo. Conviene no

obstante que la razón o el conocimiento racional estén siempre en conexión con la vida, a fin de no falsificarla o de convertirla en algo que no es -la vida no es toda racional, y se resiste a ser atrapada en esquemas racionales-.

Según Ortega, la interpretación racionalista de la realidad no es del todo fiel a esta realidad, no se solidariza con ella. Es una interpretación ingenua porque pretende que la realidad se adapte a los moldes, ideas, esquemas o conceptos que se le imponen, y más aún, considera que esta realidad resultante, que es una realidad fija y estable, predecible y completamente racional, es la verdadera realidad -se interpretan las ideas acerca de lo real son la verdadera realidad-. El racionalismo es por ello utópico y dogmático (Ortega y Gasset, 1983 [1923]: 237-238). No percibe las diferencias abismales que existen entre la realidad construida y la realidad primera e inmediata. Sin rechazar esta interpretación, Ortega trata de rectificar su ingenuidad y reformarla para que se adapte a las exigencias vitales del hombre.

Como Simmel, trata de conjugar la concepción ilustrada de razón universal con las ideas románticas de vida e historia como ejes ontológicos fundamentales; es decir, de conjugar razón y vida para superar el formalismo kantiano. Ambos reconocen la necesidad de superar un concepto opresivo de razón universal partiendo de la propia vida y culminando en ella, pero sin caer en el relativismo. No renuncian a la razón ni a la racionalidad, siempre y cuando sea una racionalidad cercana a la vida, que le rinde cuentas a la vida.

Sucede que el racionalismo kantiano, universalista, no atiende a la espontaneidad o a la individualidad de la vida y, a pesar de ésta, aplica una serie de normas y valores ideales y abstractos que la obligan a actuar de acuerdo con los mandatos de la razón, por el único interés de la razón, que no significa necesariamente el interés de la vida. Ortega no renuncia a la racionalidad, pero es consciente de que la razón abstracta y universal del kantismo es inútil para la vida (Bueno Gómez, 2007: 75).

Con el *raciovitalismo* orteguiano no sólo se pone de manifiesto el carácter esencial que la vida asume para el ejercicio del conocimiento como sujeto y objeto cognoscitivo, sino que además reforma y refundamenta el edificio de las Ciencias para que todas ellas, autonomizadas y cada vez más especializadas -compartimentadas, alejadas de la vida-, se reúnan y sumen sus verdades para completar una imagen lo más nutrida posible del mundo que estudian. El *raciovitalismo* orteguiano es la culminación de los esfuerzos modernos por poner en claro el carácter relativo del conocimiento humano, y marca el inicio de una nueva forma de comprender la realidad, el hombre y el conocimiento.

5. Conclusión

El párrafo con que cerramos el punto anterior bien podría servirnos como resumen y conclusión de todo el artículo. No obstante, creo importante que destaquemos la importancia que la Física de Einstein tiene para el progreso posterior de la Ciencia y que sepamos reconocer los paralelismos que existen entre ella y la Filosofía orteguiana.

Einstein en Física y Ortega en Filosofía representan el tipo espiritual del nuevo hombre moderno, que reconoce el carácter móvil, dinámico, vital de lo real y el desfase que existe entre esta realidad y la razón encargada de conocerla. Ponen de manifiesto la necesidad de reajustar nuestro aparato cognitivo al dinamismo y caos de la realidad, y además ofrecen nuevos instrumentos teóricos para un acercamiento pertinente a la realidad.

La relatividad de Einstein y el *perspectivismo* de Ortega abren las puertas para un nuevo humanismo que reconozca el lugar del ser humano en el mundo y ponga límites a sus deseos de imposición, teórica y práctica, sobre el mundo. Porque el hombre es un ser racional, es cierto, pero eso no es decir gran cosa -o no es decirlo todo-. Como ser racional es capaz de desarrollar modelos teóricos -desde el plano de la Economía, la Política, la Ética o la Sociología- que, llevados a la práctica, tienen el poder de transformar o de destruir el mundo. La racionalidad humana trae aneja una responsabilidad y un compromiso: responsabilidad para con el mundo, y compromiso humano para la conquista de la verdad en la suma de *perspectivas*.

Este trabajo también nos ha valido para poner de manifiesto el paralelismo intelectual que existe entre Einstein y Ortega, que representan el nuevo rumbo que asume la Ciencia en el siglo XX. Ambos reconocen lo real como algo racional y al tiempo irracional que escapa a los límites del conocimiento lógico, conciben el conocimiento científico como simbólico -construcción de mundos teóricos que tratan de aproximarse al mundo real-, y a pesar de todo no renuncian al sistematismo de la Ciencia. Para los dos, el modo como los conceptos y los hechos puros encajan en las teorías científicas es un absoluto misterio (Milagro Pinto, 2009: 216).

A este respecto es curioso el paralelismo entre dos textos, uno de Ortega de 1929 y otro de Einstein de 1936, en los que remiten a la metáfora del guardarropas y las etiquetas para explicar el carácter simbólico de la Ciencia. Los mundos teóricos de las Ciencias son las etiquetas, y el mundo o los hechos del mundo los abrigos; entre unos y otros no existe relación o paralelismo alguno, pero de algún modo las etiquetas nos permiten orientarnos en el ropero y atenernos a los abrigos: los mundos de la Ciencia no son el mundo real pero nos permiten construirle, ordenarle a

fin de desarrollar la existencia humana a modo de guía de acción (Milagro Pinto, 2009: 217).

6. Bibliografía

Bueno Gómez, N. “Ortega y Gasset: razón y vida” en *Eukasia* 3:14, 2007, pp. 69-95.

Einstein, A. 1981. *Mi visión del mundo*. Barcelona: Tusquets.

Einstein, A. *Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad*. En: Williams, P. (comp.) 1984. *La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 71-92. (or. 1961)

Kant, I. 1978. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. (or. 1781)

Mach, E. *La ciencia de la mecánica*. En: Williams, P. (comp.) 1984. *La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 25-33. (or. 1893)

Martínez Carrasco, A. “Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega” en *Pensamiento*, 70:264, 2014, pp. 515-535 (or. 2012)

Milagro Pinto, A. “Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica” en *Brocar* 33, 2009, pp. 195-223.

Ortega y Gasset, J. *El sentido histórico de la teoría de Einstein*. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Alianza Editorial. pp. 231-242. (or. 1923)

Ortega y Gasset, J. *Kant*. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 25-59. (or. 1929)

Ortega y Gasset, J. *Bronca en la física*. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 271-287. (or. 1937)

Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial. pp. 311-400. (or. 1914)

Ortega y Gasset, J. *Sobre el punto de vista en las artes*. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Compilación de textos de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 175-194 (or. 1924)

Planck, M. 1961. *¿Adónde va la ciencia?* Buenos Aires: Editorial Losada. (or. 1941)

Tóth, G. “El influjo de la filosofía de Martin Heidegger a la interpretación de Kant por José Ortega y Gasset” en *Bajo palabra* 2:9, 2011, pp. 213-222. (or. 2012)

CREACIÓN FILOSÓFICA

UNA BREVE HISTORIA DE LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

A BRIEF HISTORY OF THE SEARCH FOR TRUTH

Jaime Gatling

Yo, como tantos otros antes de mí y como muchos otros que vendrán después, me lancé un día, tonto probablemente, a buscar qué era la verdad.

En mi opinión hay gente en la humanidad que lleva buscando la verdad desde el principio de los tiempos y esa es una de las razones de que seamos humanos y no simplemente animales. Por supuesto cada contexto cultural organiza esta búsqueda de una manera, con unos materiales y unas premisas, pero la idea es semejante, alcanzar el conocimiento y la vivencia de una realidad absoluta.

En la época en que yo nací la cuestión de la verdad se estudiaba en las facultades de filosofía. Una consideración muy realista y sana de la gente sobre esta carrera era que sólo la cursaban aquellos que eran unos rallados, tal vez problemáticos mentalmente, y algo de razón tenían, quizás los buscadores de la verdad, por rechazar lo obvio y buscar lo escondido siempre han generado una actitud semejante en las diversas sociedades.

El caso es que cuando llegué a tercero de BUP y COU recibí mis primeras clases de filosofía y, por fin, tenía lecciones de aquello que me apasionaba. Tuve un gran profesor, lo cual quiere decir que era un profesor que enseñaba justamente aquello que quería enseñar y lo hacía con pasión, transmitiéndonos su opinión y su visión sobre la cuestión. Sobre eso, en sí mismo no tengo nada que objetar, sino sobre el contenido de lo enseñado.

Un montón de veneno para adolescentes

En las clases que yo recibí se nos hablaba un poco de Platón, una caricatura de Platón, como ensimismado en el mundo de las ideas y tonterías de esas (bien es verdad que sé que son tonterías ahora, muchos años después de estudiarlo a fondo, entonces no lo sabía y la mayoría de los profesores de insti-

tuto siguen sin saberlo, porque tampoco en la carrera y en las oposiciones se explica a Platón sino su caricatura). Muy poquito de Aristóteles, tres tonterías de San Agustín, una crítica a las 5 vías de Santo Tomás (más que las vías estudiábamos por qué no eran verdad) 4 cosas de Descartes y por fin llegábamos a Hume. Hume era la clave de todo. Y ¿qué se nos enseñaba sobre Hume? Lo siguiente. Según la versión que se nos daba de Hume, que creo que en lo esencial es correcta, Hume decía que todo conocimiento que hay en nuestra mente proviene de nuestros sentidos. No hay nada en la mente que no haya pasado por los sentidos, es decir, que no hayamos visto, oído, probado, olido o palpado. Quizás podría haber otras cosas, como los sentidos internos sobre el equilibrio o cosas así, pero, en esencia, todo conocimiento comenzaba con la “fisiología”. La mente era una tabla rasa, una pizarra sin pintar, un cuadro en blanco, díganlo como quieran, que se llenaba con “imágenes” que le llegaban por los sentidos.

Hasta ahí bien, no parecía demasiado problemático. Uno podía pensar que entonces la verdad era fácil de alcanzar, era simplemente lo que teníamos en la mente y que reflejaba lo que había en el mundo. Pero hete aquí que no, que la cosa se complicaba. Hume decía que lo que percibíamos eran las impresiones simples en nuestros sentidos, el verde de la hoja de árbol que tengo delante, la forma, el tacto rugoso por los dedos, su olor por la nariz. Y que la suma de todas esas percepciones, unidas y dadas en un espacio de tiempo muy corto, creaban en mí la ilusión de estar ante un determinado objeto. Pero que yo solamente había sentido la rugosidad de la hoja, su color, su olor, etc. por separado. Para “demostrar eso” nos ponían ciertos experimentos sobre triángulos a medio cerrar y si los veíamos completos o no, o si cuando veíamos una manzana, cuando en realidad solo vemos una cara, veíamos la manzana al completo.

Así pues la clave estaba, no en la información que los sentidos suministraban al cerebro, sino en cómo el cerebro organizaba esa información. La manera más clara como el cerebro organiza esa información es a través de la idea de causa. La naranja que estoy a punto de comer es la causa de la acidez que siento ahora que la he probado. Pero Hume decía que no, que en realidad el que primero se diera una sensación o una impresión de que esto es una naranja y que luego tuviera el sabor ácido en mi paladar era un posible engaño. Para eso iba a desmontar la idea de causa. Hume decía que en realidad no existía nada que fuera causa de algo otro, sino que por el hecho de que se daban frecuentemente ambas cosas una detrás de otra (prioridad y frecuencia) nosotros tendíamos a asociar la una con la otra como si fuera inevitable y pensábamos, ilegítimamente claro, que una (la naranja) era causa de la otra (la acidez en mi paladar). Pero Hume afirmaba que no existía tal causa, sino un tremendo hábito mental a esperar que las cosas funcionen como causas de otras, basados en la costumbre de que

siempre ha ocurrido así. ¿Y por qué ha ocurrido así? Hume no lo sabe o no lo dice, pero sí deja claro que del hecho de que hasta ahora haya ocurrido así no se puede inferir que en futuro siga ocurriendo de la misma forma.

He simplificado mucho la teoría de Hume pero más o menos contaba eso. Si no puedo inferir de lo pasado ni la realidad de ese pasado, pues puede haber algo o alguien que esté haciendo que el cactus y el dolor que siento al apretarlo siempre vayan juntos cuando en realidad el cactus es suave, mucho menos puedo inferirlo hacia el futuro. Es decir, aunque mil veces haya visto que las cosas caen hacia el suelo en función de su masa y del cuadrado de la distancia de las masas coimplicadas, eso no significa para nada que vaya a volver a ocurrir así. Newton, a pesar de lo que Hume lo apreciaba, era un ingenuo que había hecho una generalización que quizás tuviera sentido en ciencia, pero desde luego no en filosofía. Del mismo modo, si me tiro por la ventana tampoco estamos seguros que vaya a caer, puede que no, o si me atraviesa el corazón una bala tal vez no muera, pero no porque no me haya dado bien, sino porque a lo mejor esta vez las balas no tienen esa capacidad.

Lo difícil de esta cuestión es que los pasos parecen estar bien deducidos lógicamente los unos de los otros y, por tanto, la conclusión, evidentemente absurda, parece ser correcta. Si Hume tiene razón la realidad no la tiene, y si la realidad tiene razón y estructura, Hume se equivoca en algo. Lo absurdo de las reflexiones de Hume: quizás la bola blanca de billar cuando pegue a la verde esta vez no le transmita movimiento... por tanto, ¿para qué voy a jugar? Si en cada movimiento hay el 50% de posibilidades de que no se mueva la bola (aquí el porcentaje no es un porcentaje real porque no se sabe si hay realidad que medir, lo único que es, es una forma de expresar que no se sabe cómo se va a comportar próximamente la bola). Por supuesto no puede haber ciencia, porque no puede haber deducción ya que no puedo establecer ningún principio general, ni puede haber inducción, porque los casos no suman unos con otros para hacer un argumento con más peso que otro (sí, realmente hay muchas probabilidades de que la bola se mueva cuando reciba el golpe de la otra porque lo he probado muchas veces y siempre pasa, pero Hume no lo cree así). Por tanto da igual cuantas veces haya experimentado que la lluvia moja, puede ser que la próxima vez que llueva y yo me esponga a ella no me moje. Siendo esto así lo que desaparece no es la ciencia o la causa, lo que desaparece es la realidad al completo. Y si desaparece la realidad y sus atributos, ¿cómo puedo estar seguro de que yo mismo soy? ¿Y si yo soy, en versión moderna, una conciencia manipulada por electrodos en el cerebro que me hacen sentir y ver cosas? Esta es la posición que exploró la célebre película *Mátrix*.

Pero podemos ir más allá: nuestra propia idea de cerebro surge de que hemos vistos cerebros, como sabemos que la realidad no es en sentido

absoluto, puede ser una manipulación o puede cambiar de manera dramática sin que nosotros podamos hacer nada, ¿no será más bien que no existen tampoco cerebros? Y si no existen cerebros, ¿existen conciencias? ¿Y si el que yo exista es una mentira del destino? Entendiendo las palabras mentiras y destino sólo como metáforas para decir que nada puedo saber, de nada estar seguro y mucho menos de mí mismo. Al final de toda la argumentación Hume acaba diciendo que aunque se le apareciera un ángel para confirmarle las verdades de la fe, él no podría decir que ese ángel es verdad y que las verdades que le transmiten lo son. Aunque tuviera un proceso místico él lo único que podría decir es que a su conciencia, que no sabe hasta qué grado está manipulada o si existe o es una simple ilusión, se le ha aparecido un ángel.

Visto así también se puede argumentar que no hay por qué creer en la muerte, pues tanto puede ser que yo no muera como que morir no sea morir ciertamente, sino un cambio en mi conciencia o en el que manipula mi conciencia. O a lo mejor no hay nadie que manipule nada porque esa idea de un manipulador también depende de la idea de causa que ya hemos visto que Hume no sostenía... Esto se puede extender hasta el infinito llenando de dudas cualquier cosa que se le ocurra al ser humano.

En ese momento entraba en escena otra de las estrellas de la filosofía, Immanuel Kant. Kant se enfrentaba con estos problemas y, como Pablo en el camino a Damasco, ve la luz. O mejor dicho ve la oscuridad ya que aquí solo hay oscuridad y dudas para el espíritu humano. Se ha dicho siempre, y esto los budistas lo tienen más claro que los demás, que las dudas paralizan el espíritu humano, y ciertamente es así, pues el que duda no actúa, por miedo a no acertar o a no hacer lo correcto o lo que le beneficia.

Kant nos dice lo siguiente, hay un tipo de conocimiento para el que todas estas cosas que ha dicho Hume no tienen ninguna importancia, porque no versa sobre la realidad exterior, la experimentable, sino que son relaciones que se dan en la mente humana y que se pueden dar de forma correcta o incorrecta independientemente del resto. Esos conocimientos son la lógica y las matemáticas, que Kant va a llamar ciencias a priori. Estas ciencias no dependen de la existencia de experiencias sino de que se sigan una serie de reglas correctamente. En segundo lugar, existe un conocimiento por experiencia es el conocimiento a posteriori. Es lo que Hume llamaría el conocimiento por fe. Hemos visto tantas veces que las cosas suceden por tal o cual cosa que quizás no haga falta demostrar que no puede ser de otra manera ya que las condiciones de la demostración de manera filosófica nos parecen imposibles de alcanzar. Podemos decir que, con casi toda probabilidad, las cosas son así, aunque como digo, ontológicamente no

sepamos por qué; es más, en realidad no sabemos si hay ontología o si es posible hacernos una pregunta sobre la ontología.

Y en tercer lugar hay una serie de juicios que Kant llama sintéticos a posteriori. Se llaman así porque tienen dos elementos en su formulación, uno cuya validez es universal, está formulado sobre las reglas de la lógica, y otro cuyo contenido es circunstancial, contingente se decía en la antigüedad, es el elemento empírico. Son el tipo de juicios que podemos hacer sobre algunas ciencias como la física, quizás también sobre la química, y no sé si sobre alguna otra. La lógica tiene sus flexiones, que están explicadas en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura* cuando nos habla de las categorías, que conforman la lógica apocriptiva de la mente humana. Aquí Kant ya no se está preguntando tanto sobre las cuestiones que se preocupaba Hume, que Kant dirá que de suyo son incognoscibles y las relegará al noúmeno, sino que lo que hace es centrarse en cómo el ser humano construye el conocimiento y si puede o no alcanzar alguna verdad, o todo es aleatorio y confianza como parecía decir Hume.

A partir de Kant las cosas se complican en dos sentidos muy diversos como veremos en seguida. Unos piensan que el conocimiento importante, el de las cosas que pertenecen al noúmeno, aquello que es causa de las experiencias de nuestros sentidos, el mundo en sí, la ontología, no se puede alcanzar por la razón y que sólo se puede lograr mediante la intuición, una capacidad diferente, muy ligada a la emotividad y que revelaría no tanto la lechuga en sí o el en sí de la lechuga, sino incluso el sentido de las cosas, el para qué son y existen. Esa es la vía que van a experimentar los románticos como Brentano (Clemens) o Novalis. Poetas dotados de ese juicio especial que es la intuición que les permitía ir más allá. Del otro lado tenemos a los que se quedan con la realidad que es cognoscible por el ser humano de manera científica, como habría dicho Kant, y que se olvidan de todo lo demás, ya que lo único conocible es lo que la lógica y la experiencia nos muestran. Ese movimiento, después de pasar por Hegel y consumir su escisión en dos corrientes, naturphilosophie y wissenschaft (en el que el primero quedaría ya tras los 30 primeros años del siglo XIX demolido por el segundo) dará el positivismo. Es la raíz que desde la Ilustración nos lleva hasta Auschwitz, según Adorno, ya que es una razón descarnada que solo conoce la administración del mundo como número y por tanto sin ninguna otra cualidad¹. No tengo frío sino tal nivel en la escala centígrada. La realidad no existe, es lo que construye nuestro cerebro con la materia y la

1. El ciudadano, por ejemplo, que es el concepto político central desde la Ilustración, es lo que queda cuando quitas de una persona todos los rasgos identitarios, le otorgas todos los derechos políticos (al menos en teoría) y lo sometes a la administración burocrática estatal.

energía exterior. Los bárbaros sin alma, la deshumanización de la razón, la deshumanización del género humano.

Esta segunda perspectiva es la que acabó triunfando entre muchos filósofos del siglo XIX en especial el siguiente que nos interesa, K. Marx.

Después de que ya nos habían demolido a los chicos, hay que tener en cuenta que todo esto se explicaba en COU, y era veneno que se nos impartía por obligación a todos los estudiantes de España que quisiéramos ir a la universidad, había más veneno. Los que además queríamos cursar filosofía, (yo cursé historia, de lo cual me alegró infinitamente porque si ya estaba yo mal con todo esto y otras cosas, si encima en Barcelona hubiera seguido estudiando estas cosas me suicido) nos teníamos que enfrentar a este reto durante 5 años. Por eso advierto siempre que si las madres y los padres supieran lo que se les enseña a sus hijos en las facultades de filosofía muchos no dejarían que sus hijos cursasen estas carreras, y otros hasta pedirían cerrar semejantes centros de adoctrinamiento en la desesperación.

Como digo, después de decirle a los chicos que todo en lo que les habían educado era mentira², porque se basaba en opiniones asumidas por costumbre y no basabas en “la razón”, antes al contrario, la razón prohibía decir algunas de las cosas que creíamos santas hasta entonces, como qué existían el bien y el mal, o las cosas de la religión, etc. -todo eso quedaba vetado y prohibido como cosas de una caverna mental que no tenían sentido ni lugar entre los despiertos de la filosofía que conocían la verdad- nos daban la siguiente ración de veneno. Había que hacer algo con la vida, nos gustara o no, fuéramos una ilusión o no, existieran los otros cuando nosotros no los veíamos o no, etc. nos tocaba seguir viviendo. Aquí empezaba ya a haber las primeras bajas, chicos y chicas que durante la carrera se la dejaban angustiados o asqueados, frustrados con el mundo y heridos, y muchos otros que la seguían a trancas y barrancas sin fe en lo que hacían, porque les habían “demostrado” que todo lo que hacían eran engañarse y que todo era mentira. Entonces se intoxicaban con drogas o alcohol para paliar el verdadero intoxicamiento que nos estaba matando, que era el de las clases y los profesores que nos administraban esto, y nos dejaban así mientras ellos montaban en sus Audis y se iban a casa entre sonrisas de satisfacción.

Pero cuando un paciente está enfermo necesita medicina y cuando alguien es vulnerable es más fácil venderle cualquier tratamiento si se le dice que se le va a sacar de ahí. En ese momento era cuando los nihilistas que nos habían enseñado todo esto, se convertían en políticos. Nos decían que el mundo andaba muy mal y que había que hacer algo por cambiarlo.

2. No había un fondo último, absoluto, inmovible, en el mundo como magnitud manipulable sin sentido.

Y nosotros, que algo nos quedaba del alma medio muerta que arrastrábamos, nos sumábamos a ello. Nos decían que nadie era más que nadie, lo cual hasta nos sonaba bien por nuestro trasfondo cristiano, nos decían que existía injusticia y desigualdad en la vida y que había que hacer algo por transformarla porque la gente sufría. Y nos decían que esa injusticia era un proyecto organizado y orquestado por unas clases altas, que llamaban “burgueses”, para manipularlos y engañarnos a los demás. Ahora que ya habíamos roto las cadenas del engaño, el engaño transcendental en el que nos metió el racionalismo humanista y, por supuesto, las grandes mentiras del cristianismo, teníamos que dar el siguiente paso, era así como Marx irrumpía en nuestras vidas.

Las facultades de filosofía, pero también las de historia y las de ciencias políticas, en las que a los alumnos se les había inoculado un tratamiento paralelo (por ejemplo, en las facultades de historia se nos decía que la historia la escribe siempre y solo el vencedor, que toda la historia era una historia de vencedores y vencidos, de encono y guerra, y que por tanto todo lo que podíamos saber no valía nada porque no era sino la voluntad política del vencedor hecha excusa y justificación, aquí nos citaban a un tal Foucault y se quedaban tan anchos³) sufrían también las mismas bajas⁴.

Se nos decía que no había más vida que esta, que estábamos continuamente engañados por el sistema, manipulados por unos cuantos y que si queríamos ser guays y listos y estupendos había que despertar y luchar contra todo esto. En la lucha contra el sistema, la burguesía, la opresión de clase, la casta o como cada uno quiera llamarla, todo estaba permitido porque la vida era un juego de suma cero, te morías y se acabó, en el que los que no éramos ricos íbamos perdiendo y los que eran más pobres o más radicales que tú solo demostraban haber entendido mejor el problema y, por tanto, tenían toda la legitimidad para quitarte de en medio. Esto se argumentaba con datos sobre pobreza en el mundo o en España, la historia del capitalismo, el imperialismo y esas cosas -parecía todo lo mismo- e historias lacrimógenas sobre ancianitas que morían de frío, como la cerillera, por no tener con que calentarse, junto a batallas heroicas de los viejos

3. Hoy nos introducen esta idea de que la historia es sangre y semen, codicia y avaricia, lujuria y poder, dinero, estatus, humillación... sin necesidad de estudiar historia, para eso está Juego de Tronos.

4. En ese momento varios compañeros estaban ya medicándose contra la ansiedad y la depresión pues les parecía que vivían en un mundo sin sentido, donde todo era política y falsedad, y donde lo único sensato era luchar por *la Revolución*.

héroes de *La Revolución*, aunque en mi época esos héroes eran tan viejos y corruptos que difícilmente se podían tomar en serio tales discursos.

Para aquellos que no habían caído ya en el marxismo (todos lo eran, profesores incluidos, mientras se acostaban con alumnas -porque no hacerlo hubiera supuesto una claudicación a los infames valores burgueses de la explotación sexual matrimonial del género femenino-) en las drogas (no he visto tanta cantidad de porros por metro cuadrado ni en Marruecos, cuando no, cocaína) o en el alcohol (cada semana había dos o tres días de borrachera destroyer) quedaba el sexo. Era entonces cuando nos inoculaban a Freud. Si alguno quería más del nihilismo a cucharadas obligatorio que había recibido hasta entonces, se le hacía pasar a la consulta del psicoanalista. Allí se nos explicaba que si nos sentíamos mal o entristecidos o desesperados de la vida, o buscando un sentido o una verdad que no encontrábamos, no era porque tuviéramos esas hermosas virtudes en nuestra alma, no era porque aspirásemos a la moral, la verdad, la justicia no vindicativa o la virtud (cosa que ni los profesores sabían qué era) sino porque no follábamos. Recuerdo explícitamente esa solución dada por un señor catedrático muy apuesto y muy fino, que explicaba antropología filosófica y pretendía saber mucho del alma humana, cuando le dije que sentía angustia ante la muerte. No hijo mío, tu angustia no es ante la muerte eso es una sublimación culturalmente respetable de tu verdadera angustia que es por no follar. Me dio un escalofrío por la espalda de terror y rechazo pero era lo que había, a fin de cuentas era mi decano.

Como lo de querer acostarse con la madre no se lo creía nadie (salvo Freud que era quien poseía este infame deseo en su alma) se había llevado la cosa a un deseo por la compañera, la vecina, la amiga o quien fuera. Cuanto más transgresor, más duro, más guay, más meritorio y más auténtico era ese sexo. Más sentido era capaz de dotar a la vida porque hacía salir a nuestras liberadas almas por el nihilismo, de toda la mentira familiar-cristiana-civilizatoria que nos habían contado y que era lo que nos estaba haciendo sufrir. Nosotros éramos hijos de perra liberados de nuestras cortapisas morales por obra y gracia de Freud y Nietzsche, del que ahora hablaré, cuyo modelos a imitar eran, Amadeo Modigliani, con el prestigio del gran artista, o Georges Bataille, con el del filósofo esteta. Había muchos otros como Baudelaire o Apollinaire, o cualquier otro suficientemente degenerado pero que diera un toque de cultito al vicioso que se estaba creando en nosotros. Una especie de Dorian Grey⁵.

Mucho tiempo después aprendí que la sofística era una mezcla de oportunismo político unido a la decepción que la cuestión por el arjé, más

5. Recuerdo todas estas cosas como una violación de mi alma, de la inocencia que me quedaba

lo que declive de la mitología tradicional había causado en los pensadores griegos. Y eso dio la etapa más fértil de la filosofía y la ciencia en la Antigüedad. Curiosamente mientras Europa occidental estaba construyendo una nueva ciencia, la revolución científica moderna de los siglos XVI y XVII, estaban ya apareciendo una nueva raza de pensadores pesimistas que ponían en cuestión el conocimiento: de Montaigne (al que no leía nadie porque los Ensayos eran demasiado voluminosos) a Descartes, de Hume a Kant, nos estaban demoliendo filosóficamente el conocimiento mientras otros lo creaban de facto. Era la decepción ante un conocimiento, el de la ciencia moderna, que se pretendía definitivo y que no lo era, pero al que se le negaba todo valor hasta suprimir el mundo y el yo.

Si alguien había logrado sobrepasar todas estas procelosas aguas⁶, porque como yo le dedicara meses a pensar continuamente en la cuestión de la inducción en Hume, porque supiera suficiente historia como para rechazar al marxismo asesino y mentiroso (la calumnia está permitida en la izquierda porque el mundo se nos va de las manos y hemos de ganarlo. Todo valor no es sino imposición de la clase dominante para seguir dominando (la mentira es lo que la clase dominante dice que proponen los marxistas, señal de que es verdad porque les ofende), y a Freud, porque le parecía que de científico no tenía nada y que las cosas que decía eran contrarias totalmente a la experiencia común; quedaba entonces el último demonio, el satán final, aunque un lacayo en el fondo de Hume, pero con una capacidad personal de seducción muy superior a la de un gordo escocés jugador de billar; quedaba Nietzsche.

Nietzsche. Federico Nietzsche. Por casualidades de la vida yo había conocido *Así habló Zaratustra* cuando era un adolescente (tenía 14 años) y me había fascinado, al menos lo poco que entendí. Desde entonces siempre me ha seguido fascinando, hasta el punto que cuando lo leo todas mis reservas críticas desaparecen y caigo en una montaña rusa de emociones. Nietzsche además era el filósofo más prestigioso de la historia, según mis profesores, el sumum. Era un tipo que decía que toda la historia de la religión era el resentimiento de los débiles contra los fuertes, que habían inventado una cosa que llamaban moral para tener acobardados y maniatados a los fuertes. Solo hubo un cristiano porque solo uno creó el

entonces y aún guardo, pero no era solo a mí, era a todos; con el tratamiento unos quedábamos heridos y nos deprimíamos, otros simplemente se convertían al mal y parecían disfrutar más de la vida, aunque en las noches oscuras el gordo gusano de la angustia, el miedo y la desesperación lo veíamos arrastrarse también por su garganta.

6. Fue entonces cuando me enteré de que el hijo de un compañero nuestro de historia se había lanzado por el balcón, como años más tarde otro compañero, de filosofía esta vez, había hecho lo mismo mientras estaba de erasmus y ambos por las mismas causas: angustia y sin sentido.

movimiento y tuvo esa fuerza, el resto no eran sino corderos que seguían al verdadero creador, al hombre de genio que había sido Jesucristo, porque se habían amputado la razón (cuando Nietzsche dice de manera triunfal que es un ilustrado lo que quiere decir es que, mediante la razón, ya no cree en ningún espejismo transcendental, se ha librado de todas las mentiras de la religión y puede escribir la Gaya ciencia (el gay saber, o el saber alegre y de la tierra) un saber totalmente desontologizado, intramundano, neopaganano y que tiene como colofón y máxima sabiduría que yo soy el origen y el final de todo, el eterno retorno de lo mismo sin que yo emita ningún juicio sobre ello, o como diría Camus: hay que imaginarse a Sísifo feliz. Yo marco todos los límites, establezco todos los finales y todos los principios, es *El único y su propiedad* de Stirner llevado a su última consecuencia. Yo soy el nomos absoluto porque si Dios no existe, si no existe ningún orden real del mundo, como yo soy un radical individualista porque nada existe sino yo (como ya nos había permitido pensar Hume) y como mi sentimiento más propio es el del egoísmo total, mi capacidad de ser el nomos del mundo, de mi mundo, es absoluta, y en lo social si tengo capacidad para imponerme a los demás, tengo el derecho de hacerlo, es más, la propia lid me da el derecho, pues el único derecho que existe es el de conquista. Nietzsche como un darwinista aplicado. (Por cierto qué infame era Darwin aunque algunos aún le rindan pleitesía, pero eso para otra ocasión). Además, si Dios existe entonces lo único que se puede hacer es matarlo, porque de existir no soportaría no serlo yo.

No hay nada, no hay realidad, los hechos no son más que hechos, no tienen significado porque no hay nadie que se lo pueda dar, no hay un plan, no se vive en un Cosmos, se vive en un sinsentido cósmico que curiosamente tiene algunas regularidades, las cuales a Nietzsche tampoco le interesan demasiado, sólo porque puedo, doy sentido al mundo y el único sentido legítimo no es sino hacer mi voluntad, sea cual sea⁷. Si unos la llaman mala y otros buena, ¿A mí qué más me da? Soy el campeón del individualismo radical, no debo nada a nadie, al contrario, el mundo me debe su liberación (véase *Ecce Homo* los capítulos *Por qué soy tan listo*, *Por qué soy tan sabio*, *Por qué escribo tan buenos libros*). Si Lou Salomé me ha rechazado es porque no ha entendido del todo mi genio, me envolveré en mi desprecio del mundo, no pediré a nadie que me ame porque eso es un signo de debilidad, el amor es la suprema mentira del cristianismo, el lazo con el

7. Si no estaría negándome a mí mismo, acumulando resentimiento moral, iniciando el camino hacia una nueva religión de débiles enfermizos. Sería culpable de mala fe, como diría Sartre.

que atrapar a todos los idiotas e ingenuos que en el mundo han sido, solo la violencia, la imposición, la nada es verdad.

Que Nietzsche enloqueciera, sea por la sífilis, cosa que dudo, fuera por la tensión emocional a la que se auto sometió mirando a la muerte y a la nada continuamente a lo largo de su vida, odiando a todo el mundo y odiándose a sí mismo sobre todos, era explicado por nuestros profesores -con una sonrisa de superioridad- como el gran secreto, la gran genialidad del hombre que después de haber enseñado los últimos misterios a la humanidad se refugia en el silencio para que los demás, embobados y poseídos por su luz, nos dediquemos a glosarle y adorarle. Después de eso, aunque Nietzsche quedara loco a los 45 años con el ataque de apoplejía, o lo que fuera que le diese el 3 de Enero de 1889 en Turín (¡cómo leía yo aquellas historias, cómo buceaba en sus escritos hasta que la náusea me vencía y creía volverme loco yo mismo!) era el supremo desafío, ¡cómo si Federico hubiera sido un cantante rock avant la lettre suicidándose por su arte para mostrar su verdad! ¡Cómo nos lo glosaban! ¡Qué hombre! El genio.

Después de él todos los grandes filósofos del siglo XX no eran sino aprendices de Nietzsche que se dedicaban a poner de relieve un aspecto u otro del pensamiento del maestro, Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Foucault... nietzscheanos de raza, lo único decente que se puede ser en filosofía mientras uno mete la mano debajo de la falda de una alumna y le pagan las dietas en los congresos, que a eso es a todo a lo que ha llegado la filosofía en España.

Con qué desprecio nos enseñaban a mirar a todos los demás: de repente nos enterábamos que había catedráticos de metafísica, y decíamos, ¿pero cómo puede haber todavía metafísica, no se han enterado que Nietzsche, Hume y Heidegger la han destruido? ¿Y de estética? ¿Pero no se han enterado que no existe juicio objetivo, que sólo existen interpretaciones y todas las interpretaciones son subjetivas y no tienen ninguna validez más allá de tu pequeño placer? En realidad los de estética no nos preocupaban demasiado porque estaban aún más convencidos que nosotros, loaban Cristos sumergidos en orines y te espetaban siempre su pregunta favorita como un insulto que dejaba destruida toda argumentación: ¿quién dice lo que es arte? -“Desde luego tú mejor que no cacho animal”-.

Por eso, y por otras razones, caí en una depresión, una depresión profunda que ya me llevaba rondando desde los 15 años pero que estalló en Barcelona. Nada tenía sentido, solo la muerte era segura, estaba solo en el mundo, mis padres desmentían toda la educación que me habían dado divorciándose entre peleas, todo era falso.

Y mientras todo esto pasaba y uno trataba de orientarse en la vida había que ser guapo y famoso, colgar fotos en Facebook, depilarse las piernas, ir al gimnasio, comprar la ropa adecuada, para la que no tenía dinero,

tratar de ligarse a la compañera, enfrentarse al examen de prehistoria de Cataluña (¿cómo podía existir una asignatura de prehistoria de Cataluña si no había catalanes en la prehistoria?) o al de arqueología de Grecia II (fibulas, armas, armaduras, cacharrología, que digaa kylix, ánforas de figuras rojas y negras, producciones corintias, estilos geométrico, orientalizante, figurativo... maneras de hacer los ladrillos, en espina de pez, en...) sacar los billetes del tren para volver a casa, tratar de ser educado con quien te pisa en el metro, no darte a tomar sustancias que te sacaran de ese infierno de soledad y sin sentido, etc.

Así que después de todo aquello, y pasados muchos años, y dándole la gracias a mi padre porque no me hubiera dejado estudiar filosofía como carrera (me hubiera hecho un daño enorme, menos mal que hice historia) decidí darle una oportunidad a la fe. De lo primero que me di cuenta cuando empecé a estudiar la religión era de que la propia idea de Dios me daba terror. En realidad creo que a Lutero y a Nietzsche, que era un luterano hasta las trancas, también se lo daba, y después de pasar por la filosofía del segundo yo había adquirido ese miedo. Si hablaba de Dios más de unos minutos la cabeza me empezaba a dar vueltas, la angustia era inaguantable y necesitaba decirle a la persona con quien hablara que lo dejara porque no podía más. Era una forma de tortura psicológica. Y la cosa se volvía delirio si me hablaban del infierno.

Así lo que lo que hice es hacer lo único que yo sabía hacer: leer, estudiar. Claro que había que buscar trabajo, sacarse el carnet de conducir, hacer colas para renovar el de identidad, tratar de aprender a cocinar y plancharse las camisas, pero yo estaba buscando la verdad, tratando de huir del horror de la muerte y de una vida vacía de sentido, ¿qué demonios me importaban a mí las marcas de ropa o los viajes a Tailandia? Cada vez más desconectado del mundo en que me había tocado vivir, resentido por la felicidad ajena y el sufrimiento propio, se unía la consideración de los demás como inútil y anti práctico, aunque muchas veces uno tuviera que hacerse el tonto para no sacar su erudición con toda la rabia de su situación, para callar al idiota o la idiota de turno que tenía delante dándome lecciones de cómo doblar el mantel o cómo rellenar tal formulario. ¡Joder que estoy intentando parar el golpe, para toda la humanidad, de esta mierda de civilización que habéis creado! -Pero es que hay que hacer las guías docentes-, -“¡maldita sea mi estampa!”-

Total que empecé a leer la Biblia y como no sabía qué hacer pues empecé por la primera página de Génesis y acabé por la última del Apocalipsis. Unas 3000 y pico páginas. 8 meses de lectura mientras vivía con Gerardo. Y lo peor es que le empecé a cogerle el gusto. El Génesis era apasionante, el Éxodo también, aunque menos, el Levítico un rollo insufrible, Números tiene cosas interesantes pero en general es un poco rollo, y

Deuteronomio volvía a ser interesante, aunque entonces no me di cuenta de las diferencias con los otros tres libros anteriores. Josué era un escándalo de matanzas infames, mi libro más odiado y uno de mis personajes más detestados. Jueces es apasionante y también 1 de Samuel y 2 de Samuel con la historia de David y la promesa del reino eterno. Uno y dos de Reyes también son interesantes aunque a veces muy repetitivos, y la reforma de Josías interesantísima de leer con espíritu crítico. Uno y 2 de Crónicas más aburridos que Reyes, pero bueno no estaban mal. La destrucción de Jerusalén, los lamentos de Jeremías sobre el tema, el libro de Job (yo pienso que se compuso en Babilonia aunque sé que hay otras opiniones) el libro de Ruth, precioso, sobre la moabita, el libro de Esther (un rollo infumable sobre Mardoqueo que no se lo cree nadie, una especie de novela edificante o algo así) el libro de Judit, con la descripción impresionante de Judit, el libro de Tobías una encantadora historia edificante y religiosa, el Cantar de los Cantares, el libro más hermoso de la Biblia (y que a mí me parece un cántico cananeo sobre dioses de la fertilidad, de esos que los profetas criticaban que los israelitas iban a cantar y celebrar debajo de los árboles y en los cipos, no confundir con la crítica a los lugares altos que no se critican solo por ser santuarios de baales sino porque los que están escribiendo la Biblia lo están haciendo desde la perspectiva centralizadora del culto real de Jerusalén cuando en Israel muchos recordarían que Yaveh era un Dios de las montañas, al que el propio Moisés había ido a dar culto al Sinaí y Abrahán había ido a sacrificar a Moria o Noé a dar gracias tras el diluvio al monte Ararat). Y sobre todo, Los Salmos, qué maravilla, qué profundidad, qué fuerza, qué experiencia humana y religiosa, eran la condensación de toda la Biblia. Impresionantes.

Los profetas los he trabajado menos, tengo que volver a ellos. Allí descubrí un Dios que no depende de la ontología del mundo o de un esfuerzo de la razón, como el mucho más puro y abstracto monoteísmo griego posterior, sino de la simple revelación. A Abrahán, el jefe de un clan de pastores, se le aparece un ser que dice ser Dios y hace un pacto con él y allí empieza todo. Y sigue con Isaac, Jacob⁸, José, Moisés, Josué, Débora, Gedeón, Samuel, Saúl, David, Urías-Betsabé, Jonathan, Absalón, Salomón, los profetas, Josías el malvado (para mi claro, no para la Biblia), Esdrash el malvado al cuadrado, macabeos, Juan Hicarno, reyes helenísticos, fariseos, saduceos, esenios, separados, perfectos, mesiánicos, apocalípticos, libro de Daniel, apocalipsis de Enoch... El conjunto de los apócrifos del

8. ¿Por qué de todos los personajes bíblicos el que lleva mi nombre es el que se pasa toda la noche luchando con Dios, literalmente a brazo partido o pierna herida? Ya es casualidad, yo hubiera preferido ser Abrahán.

Nuevo y del Antiguo Testamento, que yo prefiero llamar alianzas⁹, los evangelios nósticos de Nag Hammadi, la historia de los dogmas, el concilio de Nicea y la definición del Uno y el Trino, primer concilio de Calcedonia y la controversia cristológica... ¿por qué en Occidente las herejías son de tipo moral (pelagianismo y donatismo, podemos hacer el bien y quien no lo hace es culpable) y en Oriente tienen que ver con la divinidad de Cristo y su humanidad (teológicas)? ¿Por qué nuestra liturgia cuenta una historia y la suya trae el cielo a la tierra? ¿Por qué no habré nacido ortodoxo si para mí, como para cualquier griego, la belleza y la felicidad son las claves de la verdad y no la argumentación lógico racional derivada del principio utilitario del uso que se le puede dar a algo? “Jaime, ¿has hecho ya las guías docentes?” “Profesor no sé en qué siglo estamos ni que años corresponden al siglo XIX”. “El futuro de la educación son las tablets”. “¿Has visto los programas de Telecinco? No veo otra cosa profesor”. “Parece que me están saliendo canas”. ¿Tiene todo esto algún maldito sentido?

Y el budismo. ¿Cuándo nos hemos dado cuenta de todos los excesos que los años salvajes de la filosofía han traído a la civilización occidental cuando se hicieron cultura de masas a partir de los 60? Que si drogas, alcohol, sexo, destruir familias, vivamos en ruta, no hay más ley que la mía, no hay futuro nos decían los punks en los 80, Margaret Thatcher lucha contra los sindicatos y el Vaticano trata de detener la hemorragia del postconcilio. Conferencia general de Medellín y curas obreros. Si la búsqueda del Cristo histórico nos quita la fe al menos nos volveremos al Cristo predicado del amor, ¡hagámonos todos claretianos! ¡Franciscanos del camino pero sin espiritualidad cristiana, sino con una vaga espiritualidad general! El cardenal Ratzinger prefecto de la congregación para la doctrina de la fe, ¿quién ha sido el último gran liturgista, de Lubac? ¿Teilhard de Chardin vive aún en una isla con Elvis y Michael Jackson esperando el Cristo cósmico? ¿Y Huxley? ¿Sigue con Timothy Leary buscando las fronteras del infinito en las drogas? Me dicen que se pueden reprogramar los genes y rejuvenecer las células, si hubieras esperado un poco más para nacer... e incluso introducir contenidos en la conciencia, ¡bienvenidos a la era de los terminators! Rusia invade Siria para “ayudar a al-Asad”, el supremacismo islamista se globaliza, Trump es el presidente en la Casa Blanca, Andreita cómete el pollo, ¿estoy viviendo bien mi vida? El budismo...

Aparta todo esto de tu mente, las dudas pueden destruirte y te hacen infeliz, destruyen tu mente y tu alma y al final hasta tu cuerpo, voy a enseñarte el óctuple sendero de la verdad. Vacíate de todo, incluida tu

9. Falta la consumación de la Alianza Eterna, hemos tenido la Alianza del Padre y la del Hijo (cada una de las dos eternas pero no consumadas definitivamente), nos falta la llegada de Dios a su Creación, la Alianza final del Espíritu Santo. Creo que Joaquín de Fiore se alegra en su tumba de que alguien le crea.

identidad y aniquílate en el Nirvana. Hombre eso es mucho pedir, ¿no? Ver la vacuidad total del universo... Está bien, entonces haz un poco de yoga y meditación que te ayudará a sentirte más tranquilo. ¡Ah bien, eso mola! ¿Por qué hay tanta gente que reniega del Cristianismo y tanta que acepta fácilmente cierto budismo light? Por lo mismo que el Buddha pero para eso tengo que explicar un poco de teología budista. India, principios-mediados del segundo milenio antes de Cristo, los pueblos arios invaden el país. Se acaban las culturas drávidas, Mohenjo-Daro y Harappa, son destruidas, los drávidas pasan a ser la casta de los intocables, su religión queda marginada en gran medida, son subhumanos, oscuros de piel (tanto que algunos pensamos que hubo una inmigración africana a India probablemente en el 4 o 5 milenio antes de Cristo¹⁰) con barba, delgados y bajitos, -subhumanos, ¿no te lo decía yo mi querido Brahmán?- ¿Qué es la religión hinduista sino las sagas arias (cada vez creo que hay más componentes arios en la Iliada, maldito Aquiles, estúpidos dánaos destructores de la civilización minoica) más el yoga preario? “¿Recuerdas los sellos de Harappa con figuras en posición de yogui? Sí maestro, -en Barcelona te enseñaron bien-, lo aprendí yo por mi cuenta”. Pero a partir del siglo V a C. más o menos, cuando en China Confucio y Lao Tse estaban planteando una revolución en las cosas del espíritu, cuando en Grecia la nueva religión délfica, órfica y pitagórica estaba cambiando para siempre el paganismo griego para convertirlo en la forma más pura y trascendente de monoteísmo (lo cual le llevará a Celso a decir que cristianos y judíos adoran a hombres mientras que ellos comprenden la verdadera transcendencia de la divinidad, ¡oh quien lo diría, un politeísta acusando a un monoteísta de antropomorfismo! ¿O es que ya no eran politeístas? Estos griegos eran muy listos...) en ese momento, digo, la crítica a la mitología tradicional hindú se hace imparable. Se hace tan imparable que cuando un yogui hindú es finalmente iluminado, tras jugarse la vida en su decisión bajo el árbol, un continente entero se despoja de su antigua religión y está a punto de convertirse al budismo. Bueno sí ya sé que Asoka tuvo mucho que ver...

¿Por qué Sidarta prescinde de Dios? Por lo mismo que Jenófanes, estos dioses que nos proponéis son crueles, vengativos, adúlteros, malvados... en nada se diferencia de los reyes ni los hombres, son solo hombres con superpoderes, esto no puede ser Dios. Y la crisis es tan grande que genera el gran movimiento de las Upanisads, centenares de trabajos sobre los místicos del bosque, se abandonan los templos y los cultos, los sacerdotes quedan como en Roma, casi solo como sacrificadores de las sortes y de un vago sentido de lo divino, algo debe de haber. ¿Juega Numa Pompilio

10. ¿Será verdad aquello del ruso que había conseguido descifrar los ideogramas de Mohenjo-Daro?

con Servio Tulio a saber cuánto deben pagar por los libros sibilinos? Virgilianae sortes. Qué gran poeta era Ovidio. Leucipo, Demócrito y Lucrecio me dicen que no existe sino la materia, y nada más tiene sentido. Aristóteles me señala que el alma es sólo el tipo de vida, no un espíritu separado que habite dentro de nosotros, Nietzsche maldice a Platón, y a Sócrates en su error, en vez de hacerlo con Pitágoras, por esa absurda idea de que el hombre esté habitado por un espíritu o esté escindido entre alma y cuerpo. Los gnósticos rigoristas y los padres del desierto se ponen las botas inventando castigos contra el cuerpo y contra las facultades mal orientadas que apartan de Dios: curiosidad, vanidad, etc. se olvida al Cristo de la justicia (Cristo como todos los profetas clamó por la justicia social también como forma de traer el reino de Dios a la tierra) Einstein le sugiere a Oppenheimer que fabrique la bomba atómica y Nobert Elias escribe *Humana conditio*, Heidegger fantasea con el duende de la técnica y Horkheimer, ¡oh Horkheimer! dice que tiene que haber un Dios que repare las injusticias sobre las víctimas. Pero a todo esto, ¿tú existes prójimo mío? Y yo mismo, ¿existo?

Siddharta tiene un problema, hay algo mayor que los dioses, hasta los dioses están sometidos al destino, al Dharma. El Dharma es realmente Dios para Siddhartha. Y quizás también para los paganos grecoromanos lo era el Destino, Mircea Eliade medita sobre ello, el Dharma. El Ragnarock es inevitable en Escandinavia. Apocalipsis cataclísmicos y nuevas eras, Baldr calienta en el banquillo y los mayas predicen un quinto ciclo solar. El Dharma. Pase lo que pase todo tiene un ritmo incommobile, que seguirá eternamente, pues no tiene principio ni tendrá final, (como mola el budismo que parece casar con nuestras ideas sobre el cosmos, Madona se hace budista y Richard Gere sonríe mientras Obama convierte los desayunos religiosos del presidente de fiesta cristiana en masónica mención al todo) es como el Tao, inexpresable, pero para los hombres que sabemos que vivimos en Maya, en el mundo de la caducidad y el tiempo, del dolor y el sufrimiento, esto es simplemente una tortura eterna. Mil millones de veces moriré de muertes atroces solo para renacer eternamente y volver a vivir mil existencias penosas y muertes agónicas. Siddharta Gautama¹¹ se da cuenta, el mundo, Maya y Dharma juntos, son el infierno. Simplemente vivimos en un infierno eterno destinado a cumplirse eternamente. Lo peor de este infierno es que tiene cosas que son deseables y hasta felices, con lo cual perderlas nos tortura mucho más y fija nuestro deseo vital a vivir otra vez para volver a renacer en este infierno. “Tengo que salir de aquí se dice Gautama”, hago un voto, no me moveré de debajo de este ficus religiosa, - a no, que aún no lo llaman así, habrá que esperar a Linneo- hasta que

11. Gauta-ma? ¿De los gautas? ¿Pero eso no eran los godos del sur de Suecia? Gotama...Georges Dumézil escribe otro libro sobre el particular y listos, ¿ipero cuanto escribió este hombre!?

no alcance la iluminación definitiva o muera en el intento. Y lo alcanzo, contemplo como se rasga el velo de Maya, contemplo todas las mentiras de la existencia, el óctuple camino, la falsedad y el dolor de la existencia, la nada de los dioses y sigo subiendo, pues también los dioses están sujetos al sufrimiento y al Dharma, “tengo que salir de aquí”, “tengo que escaparme del Dharma”. Me acosan las tentaciones de la violencia y el sexo, uríes y demonios quieren mi alma y mi cuerpo, son fáciles de rechazar para alguien con el poder y la paz interior del Buddha, ya no tengo dudas, puedo subir más, hasta que me encuentro en el corazón del Dharma...

“¿Por qué debería dejar que escaparas de mí? Yo soy el Absoluto”. Y por primera vez, Buddha se rinde, no tiene argumento, señala a la tierra, “porque ya me he reencarnado infinitas veces haciendo infinitos méritos por mis semejantes y el mérito mayor que haré será señalarles como romperte, como salir de ti, maldito y bendito Dharma”. Y se le concede. Siddharta es el Buddha, ha completado la iluminación. Puede dejar Benarés tras el sermón sobre el sufrimiento, ya lo sabe todo, ya no es Siddharta, es el Buddha Sakyamuni, ha roto todas las barreras, es el Despierto, el único despierto y Nike hace camisetas sobre él que imprime en India para vender en Colorado.

Después vendrá la predicación por toda la India, su muerte bajo los árboles de sal, reconcentrado en sí mismo, y el concilio en la cueva de las siete hojas, como la Septuaginta, cuando el querido Ananda recite los sutras y todos respondan de la misma manera, milagro: la doctrina ha quedado fijada. ¿Por qué entonces se han pasado los siguientes 2500 años escribiendo tantos libros? ¿Por qué hay tantas sectas con doctrinas tan diferentes? La Biblia parece un folleto al lado de los compendios de teología budista; es verdad que nosotros también tenemos bibliotecas enteras de teología, esas que Kant decía que no servían para nada... Orígenes, el gran Orígenes, el teólogo que más me interesa de toda la historia, se agita en su tumba, ¡Apocatástasis! Yo también lo creo maestro, de hecho es así como hay que tender el Apocalipsis.

Pero la India deja de ser budista. ¿Por qué? Por lo mismo de siempre, porque el hombre no se siente solo y desamparado en este mundo, porque de algún modo se siente querido, amado y recibido y cree en un padre o una madre, en un ser personal que lo ama y lo protege. Claro que hay dudas de fe ante el mal, pero yo, campesino hindú, no soy ningún superhombre búdico, cultivo mi terruño, pago los impuestos sobre mi cosecha, se me hinchan las piernas de trabajar con el agua hasta los tobillos, amo a mi mujer aunque estemos los dos desdentados... tiene que haber algo más y mejor, porque en mi alma hay más que este suelo de barro y esta túnica arremangada color verde, estos huesos deshechos por la artrosis y esta cansada alma de enterrar hijos. La mujer sufre por esto, ¿sabe usted?

Sacrifique usted mi brahmán, y confíenos a Krisna, que Él nos salvará. ¿O es que Sakyamuni no murió? El Cántico del Señor: cumple tu misión en la vida, donde el Señor Krisna te ha puesto, él se ocupa de lo demás. No temas, persigue tu acción sin angustiarte por su fruto, esta es la suprema sabiduría. Arjuna se convence. Sacrifique usted mi brahmán, y ya puestos haga como los budistas, funde monasterios, no solo templos, haga caridad con los pobres, enséñenos a leer e India volverá a ser hinduista. Les costó 500 años pero lo lograron. Sacrifique usted mi Brahman.

Estábamos con Orígenes (y hasta don Quijote empieza a pensar que soy un buen discípulo en eso de leer libros y volverse loco con ellos): sí pero todo esto que tan razonable parece, esa alianza que el maestro de Alejandría y luego Cesarea (¿podríamos escribir un Orígenes en Cesarea como un Edipo en Colono?) junto con San Justino y luego San Agustín o más adelante Santo Tomás formaron entre la ciencia griega y la teología cristiana, la moral estoica y la meditación oriental, el monacato y la filosofía duró “sólo” hasta la edad moderna. La democracia, el nacimiento de la ciencia, la caída del derecho divino de los reyes, las dudas sobre si se pueden cumplir los requisitos para un acto responsable tal y como los definió san Alfonso María de Liguori, la sociedad de masas, la masonería, el capitalismo, el individualismo competitivo, los ingleses comedores de opio y la angustia por las ratas que se comen a otras de Hoffmannsthal (muerto en el funeral de su hijo de un infarto causado por el absurdo y el dolor de la existencia, Schopenhauer se ríe en su sepulcro, ya os lo dije yo, ¡haceos hinduistas!) y el rock duro, acabaron con la doctrina de la transubstanciación definida en Trento. Lo comentó Bultmann, ¿cómo vamos a creer en los milagros en la era de la telefonía y el vapor? Si hubiera conocido internet... en que un millar de chicas de cualquier parte del mundo se desnudan para ti por unos cuantos dólares... ¡Cuánto he tarado en entender que el Jesús de la historia no es el Jesús real, como un libro de historia no es un acontecimiento real!. Es solo lo que se puede decir en base a unos documentos y con unos criterios (metodología), si el dibujo no era ajustado no quiere decir que Cristo no existiera, sino que no lo podemos saber por las evidencias historiográficas, Bultmann recurre entonces la fe, ¡el Cristo de la fe!, lo que quería decir, aunque como luterano no se atreviese, era: tradición, ¡el Cristo de la tradición el predicado por los apóstoles, los obispos ordenados por ellos y la Iglesia Universal! Dios mío, ¡cuánto se parece a Eusebio de Cesarea!, estos luteranos... van a acabar todos en el catolicismo aunque por orgullo renunciarán antes a la fe.

“J. ¿has impreso ya las actas de comprobación?” “¿Qué te parece esa chica?” “¿Por qué no te casas? Sí, es verdad que tus hijos también morirán y que tú no puedes evitarlo... ¿entonces cómo no se me va a romper el corazón? El maldito Ciorán y el maldito Kundera asoman la cabeza,

-por eso no he tenido hijos y la filosofía es una miseria en la existencia de la insoportable levedad del ser humano"- . El hombre es una pasión inútil, asegura Sartre. El hombre a la búsqueda de sentido, responde Frankl, que yo he pasado por un campo de concentración nazi, tío, y no soy un sin vergüenza como tú, Jean Paul. "¿Por qué no soy capaz de cuajar una relación con una mujer? ¿De qué tengo tanto miedo?" "¿Alguien sigue esperando a Godot? No, ya se cansó hasta el que tocaba el tambor de hojalata".

Los filósofos no dicen sino lo que la sociedad hace, aunque pueden aumentar la desesperación de muchos también: todos tenemos derecho a todo, al infinito, a la belleza, a la gracia, ¡a todo! Y si no lo tengo alguien debe de ser culpable y debe pagar por ello. ¡Persigue tus sueños, tú puedes! ¡Crea el sentido de tu vida!, Probably god is not, enjoy your life! Atrévete a poner ese autobús en Iraq so payaso, y no por miedo al Islam sino por humanidad ante el sufrimiento. ¿Los memes se te agotan? Todos tenemos derecho a todo, vivimos mimetizados, codiciando las vidas de los que cobran más, viven mejor, son más: cantantes, artistas, empresarios, sexo, dinero, lujo y poder, ¿por qué me casaría con esta? Esto me impediría tener a otras, ya pero así no tendrás a ninguna, -mejor no me comprometo-, esta dieta emocional me sirve para seguir proporcionándome el único placer que conozco, que los demás me adoren y me admiren. La maldición bíblica se ha hecho real, algunos hombres se han convertido en dioses para los demás... como el faraón. Sic transit.

Jaime, ¿qué te pasa? Uff, verás, no sé por dónde empezar...

¿Has comprado nísperos? Me temo que me he olvidado.

Post scriptum

No es verdad que el hombre busque un sentido a su existencia. El sentido se produce, busca la Verdad. No una verdad sino una verdad Absoluta, aunque sepa que es parcial pero que su profundidad sea absoluta. Y al mismo tiempo que esa Verdad le libere de todo mal y limitación, y le lleve a la dicha Absoluta. Que no haya engaño ni manipulación alguna, que supere todas las limitaciones de la existencia, que sea inagotable, que sea tres veces Santa. ¡Ostras ya lo he dicho! El ser humano no se conforma con menos que Dios. Maldita sea, al final otra vez Tú. El espíritu Santo debe estar jugando conmigo, cuento con Santa Teresa y San Juan para alcanzarle. Bendito corazón aventurero.

TRADUCCIÓN

ARTE Y VACÍO: ESPACIO Y LUGAR EN HEIDEGGER Y CHILLIDA

ART AND EMPTINESS: HEIDEGGER AND CHILLIDA ON SPACE AND PLACE

Miles Groth

Wagner College, Staten Island, New York

Traducción de Ramiro Palomino

Recibido:

Aceptado: 13/02/2018

Resumen: El único proyecto de colaboración de Martin Heidegger fue llevado a cabo con el escultor vasco Eduardo Chillida. Aquí se analiza el escrito *El arte y el espacio* (1969), que surgió de aquél encuentro, en relación a la estética de Chillida, así como la orientación fenomenológica y la respuesta a la pregunta por la naturaleza del lugar compartidas por ambos.

Palabras-clave: estética, fenomenología, espacio, plástica, lugar, nada, Martin Heidegger, Eduardo Chillida.

Abstract: Martin Heidegger's only collaboration was with the Basque sculptor, Eduardo Chillida. The text "Art and Space" (1969) that resulted is discussed in relation to Chillida's aesthetics and the implicit phenomenological orientation shared by both and their response to the same question about the nature of place.

Key-words: aesthetics, phenomenology, space, sculpture, place, nothingness, Martin Heidegger, Eduardo Chillida

La plástica sería una corporeización de lugares que,
al abrir una comarca y preservarla, mantienen reunido
en torno a sí un ámbito libre que confiere a las
cosas una permanencia y procura a los hombres un
habitar entre las cosas.

Heidegger

La materia, el espacio y el tiempo son, en primer lugar,
cosas inseparables a un grado tal que no se si son
realmente cosas diferentes.

Chillida

La plástica: la corporeización de la verdad del ser en
la obra que instaura lugares.

Heidegger

Las cosas que no conozco son la base de mi obra y de mi vida.

Chillida

Introducción

Gracias a Heinrich Wiegand Petzet, en los comienzos de la década de 1960 Martin Heidegger pudo entablar un acercamiento con la obra del escultor vasco Eduardo Chillida¹. El filósofo y el artista finalmente se conocieron en 1968 en Hagenwil Castle, Suiza, gracias a una invitación de Franz Larese, curador de la Galerie Im Erker, en St. Gallen, donde al año siguiente Heidegger y Chillida colaboraron en un proyecto publicado con el título *El arte y el espacio*². Heidegger inscribió su texto sobre una piedra del litógrafo mientras Chillida elaboraba siete cortes de papel (*papier découpés*) para una edición limitada de 150 copias de la obra³. Las siguientes

1. Heinrich Wiegand Petzet, *Aus einem Stern zugehen Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger (1929-1976)* (1983), trad. de Parvis Emand y Kenneth Maly como *Encounters with Martin Heidegger (1929-1976)* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 156-158. Petzet, uno de los estudiantes más entusiastas de Heidegger, fue editor de la correspondencia entre Heidegger y el escritor Erhart Kästner, (1904-1974) así como de las cartas de Reiner Maria Rilke a Paul Cézanne, y autor de la biografía del pintor Heinrich Vogeler (1872-1942). Véase: *Martin Heidegger-Gerhart Kästner: Briefwechsel 1953-1974* (Frankfurt: Insel, 1986).

2. *Die Kunst und der Raum*, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 1983, pp. 203-210 (AED en lo sucesivo). En la edición de la *Gesamtausgabe* de las facetas del pensamiento de Heidegger el texto es presentado como verso en blanco. *Arte y espacio*, trad. de Charles Seibert, apareció en *Man and World* (Dordrecht) 6, 1973, pp. 3-8. Véase, también, la breve dedicatoria de Heidegger a Chillida (GA 16, p. 696) la cual incluye dos citas de *El origen de la obra de arte*. La primera es el primer párrafo del epílogo del ensayo *La cosa y la obra* (GA 5, p. 9). La dedicatoria está fechada en San Gallen, noviembre 24 de 1968.

3. En aquella ocasión, una conferencia sobre su colaboración fue presentada por Erhart Kästner. Una impresión estándar le siguió. El texto original es bilingüe: *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace* (San Gallen: Erker, 1969; reeditado en 1983), edición francesa de Jean Beaufret y François Fédier. La primera edición de 150 copias incluyó una *Vorzugsausgabe* de 25 copias que contenían recortes de Chillida. El texto publicado termina con una bibliografía de las fuentes relacionadas de Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936), en *Holzwege*, GA 5, 1977, pp. 1-74, y "... *dichterisch wohnt der Mensch...*" (1951), *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, pp. 189-208 (publicado por primera vez en 1954); *Sein und Zeit* (1927), GA 2, 1977, pp. 136-151 (§§ 22-24, *Die Räumlichkeit des Daseins*); *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944-1945), en AED, pp. 37-74 (publicado por primera vez en 1954 en *Gelassenheit*), *Bauen Wohnen Denken* (1951), en GA 7, 2000, pp. 145-164 (publicado por primera vez en 1954). A todo esto me gustaría añadir la pequeña contribución de Heidegger a un coloquio (la cual se discute más adelante) con el filósofo japonés Shin'ichi Hisamatsu en *Art and Thinking* (1958), publicado inicialmente por Alfred L. Copley como *Die Kunst und das Denken*, en *Listening to Heidegger and Hisamatsu* (Kyoto, Bokubi, 1963), pp. 43-80, reimpresso en Harmut Buchner (Ed.), *Japan und Heidegger* (Sigmaringen, Thorbecke, 1989), pp. 211-215. Acerca de la relación con Kästner, véase *Martin Heidegger and Erhart Kästner, Briefwechsel, 1953-1974* (Frankfurt: Insel, 1974), y Anita Kästner y Reingart Kästner, *Erhart Kästner: Leben und Werken in Texten und Bildern* (Frankfurt: Insel, 1994), pp. 8, 144-145, 163, 182-183 y 192-193, donde se encuentran impresos facsimiles de varias cartas de Heidegger dirigidas a Kästner y demás material relacionado. Acerca de estos *collages* para *El arte y el espacio*, Chillida escribió: "me he dedicado por muchos años a la práctica del *collage* los cuales son un recurso para dos cosas: la tendencia hacia el nú-

reflexiones sobre el breve texto *El arte y el espacio* de Heidegger están dedicadas a la memoria de Chillida, fallecido en 2002. La colaboración ocupa un lugar especial en la obra de Heidegger. En palabras de Petzet, se trata de “¡un *unicum* en toda su obra!”⁴. Como peculiar proyecto de colaboración, este texto también se ubica entre sus ensayos sobre arte como el único estudio dedicado a la plástica. *El arte y el espacio* es el único texto “ilustrado” de Heidegger y uno de los pocos de los que hizo una grabación de sonido; es el único, también, en los que realizó una grabación con su propia mano⁵. Al grabar sus palabras en piedra con el estilo de su escritura manual, Heidegger producía una obra comparable a las aguafuertes ilustradas de la poesía de Blake.

El texto se basó en una conferencia pronunciada por Heidegger en la galería Franz Larese hacía cuatro años, el 3 de octubre de 1964, con ocasión de una instalación de la obra del escultor alemán Bernhardt Heiliger (1915-1995). En aquel tiempo, la conferencia se tituló *Espacio, hombre y lenguaje*⁶.

Tanto Heiliger como Chillida escribieron acerca de la relación entre arte y espacio⁷. Las observaciones de Chillida van acordes en gran medida con las ideas de Heidegger, si bien es muy probable que las primeras fueron escritas independientemente de cualquier familiaridad de primera

mero 3 (lo cual es obvio en *litho-collages*, por ejemplo, en el libro realizado con Heidegger) y la tendencia hacia la “levitación” que resulta evidente en mis esculturas de gran tamaño...” *Entrevista con Santiago Amón*, p. 21. Sobre su colaboración, Chillida escribía: Heidegger escribió un libro, *El arte y el espacio*, en el cual se discute mi obra: trata sobre la idea del *espacio como espacio vital que está en relación con el ser humano*, y la idea de que *la escultura revela el carácter preciso del espacio. Heidegger me preguntó sobre lo que yo pensaba porque se veía sorprendido de encontrar tantas relaciones entre sus ideas y mis ideas traducidas a la escultura*. Sandra Wagner, *Entrevista con Eduardo Chillida* (1997), p. 26 (cursiva añadida).

4. Petzet (1993), p. 156.

5. Además de algunas lecturas de la poesía de Hölderlin, Heidegger hizo tres grabaciones en LP de sus propios textos: *Hölderlins Himmel und Erde*, grabada el 18 de enero de 1960 en la Universidad de Heildelberg; *Der Satz der Identität*, grabada el 27 de junio de 1957 en la Universidad de Friburgo; y *Die Kunst und der Raum*, todas ellas producidas por Erker-Verlag. En una carta a Erhart Kästner, Heidegger relata su experiencia al grabar el texto con su propia mano. Véase: *Heidegger/Kästner Briefwechsel* (1974), pp. 105-106.

6. La conferencia original se tituló *Raum, Mensch und Sprache*. Véase, también, la carta de Heidegger a Heiliger en el *Katalog der Bernhard-Heiliger-Ausstellung* (San Gallen: Erker-Verlag, 1964), p. 18, y el comentario puntual de Heidegger sobre el *arte abstracto* que Heiliger relató a Robert Kudielka: *Abstrakt – das ist doch bloß ein Hilfswort. Sie machen doch nicht Nichts, oder?* Robert Kudielka, *Sphairos und der Streit der Welt: Über die Bedeutung der Komposition in Bernhard Heiligers Stahlplastiken. Bernhard Heiliger. Retrospektive 1945-1995* (Bonn: Bundesrepublik Verlag, 1996), p. 59, No. 13.

7. Bernhard Heiliger –*Thoughts from a Sculptor's Workshop*, seleccionado y traducido por J. P. Hodin, en *The Painter and Sculptor* (London), 3 (2), verano de 1960, pp. 25-29. Véase la nota 13.

Thémata. Revista de Filosofía N°57 (2018) pp.: 291-321.

mano con el pensamiento de Heidegger⁸. Sin embargo, después de 1969 la influencia de Heidegger sobre Chillida sería reconocida explícitamente⁹. Mi interés en la relación entre Chillida y Heidegger radica en que Chillida emplea de forma independiente un elemento importante en el pensamiento de Heidegger, así como el hecho de que, en cierto sentido, la plástica de Chillida encarna un aspecto del pensamiento de Heidegger.

A comienzos de 1960, Petzet dio a conocer a Heidegger las “sorprendentes relaciones” que había identificado entre la obra de los dos personajes. Eventualmente, la admiración de Chillida por Heidegger fue tan desbordada como la de Petzet, quien relata que el escultor en una ocasión se refirió a Heidegger en términos de “el más grande hombre que he conocido”¹⁰.

A continuación discutiré en primera instancia *El arte y el espacio* en contraposición a algunos comentarios de Chillida publicados, y me referiré, ocasionalmente, a los comentarios de Heidegger sobre el tema. No es mi intención comparar sistemáticamente lo que Heidegger ha dicho en otras partes acerca de la obra de arte con lo que él menciona aquí¹¹. Intentaré, entonces, tratar de señalar las varias maneras como la obra de uno complementa a la de otro.

¿Quién fue Eduardo Chillida?

Eduardo Chillida

Eduardo Chillida nació el 10 de enero de 1924 en San Sebastián, una ciudad ubicada en la costa norte de España, donde murió el 19 de agosto de 2002. Chillida estudió arquitectura y dibujo, pero tras advertir en sus propias esculturas la enorme influencia de la sensibilidad y el *ethos* griego clásicos, ojo y mano trabajando juntos, entonces decidió optar por la escultura. El metal y la piedra fueron su medio de expresión. Chillida guardaba cuadernos con notas de sus reflexiones sobre arte y temas relacionados, mismos fragmentos que publicó¹². En una ocasión participó en

8. La cronología de Claude Esteban sugiere que Chillida fue consciente de las ideas de Heidegger sólo después de su encuentro en 1968. Claude Esteban, *Chillida*, Paris: Maeght, 1971, p. 185.

9. Chillida (1996), p. 104. Cabe destacar que, en unos pocos casos, las consideraciones de Chillida publicadas después de esta fecha se remiten a un momento temprano de su vida.

10. Petzet (1993), p. 156.

11. A este respecto, véase: Jutta Held, *Zur Bestimmung zeitgenössischer Plastik durch Chillida und Heidegger*, en *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 20, 1975, pp. 103-126, y Wayne Owens, *Heidegger's Philosophy of Art*, *British Journal of Aesthetics* 29 (2), 1989, pp. 128-139.

12. *L'espace, la limite*, en *Chillida (Derrière le Miroir)*, No. 183, septiembre de 1970), pp. 15-

un simposio sobre Miró titulado *La psicopatología y la dimensión espiritual del arte moderno*¹³.

Chillida atrajo el interés de un número importante de figuras de la filosofía del siglo XX. En los inicios de su carrera su obra atrajo la mirada de Gaston Bachelard, autor de *El universo de fuego*, para un catálogo de las primeras piezas en hierro de Chillida¹⁴. En 1979 Octavio Paz contribuyó con un ensayo introductorio titulado *Chillida: del hierro al reflejo* para un catálogo de la obra del escultor¹⁵. La obra de Chillida en hierro, piedra y madera es un estudio del volumen, profundidad, exterioridad, interioridad, gravedad y dimensión. Se inspiró en la lluvia, el viento, las olas del mar y la luz solar para cambiar la forma material de sus creaciones. Sus grandes piezas de exteriores son presencias telúricas, lugares donde los elementos se encuentran, donde tierra y mundo se enfrentan el uno al otro; son sitios de encuentro de la modernidad industrial y la vitalidad y fuerza brutas de la tierra. Son lugares donde la tierra parece ceder al poder de la tecnología, pero donde a la vez el mismo poder mecánico hecho por el hombre rinde tributo al cuerpo de la tierra. Sus monolitos, si bien han sido forjados bajo la presión de toneladas de fuerza humana, evocan y celebran las potencias fundamentales de la naturaleza.

Peines del viento (1972-1977) es, quizás, la más notable de las esculturas metálicas en gran dimensión de Chillida. En dirección hacia el Atlántico, desde unas viejas rocas en la costa norte de San Sebastián, estas presencias enclavadas parecen estar ocupadas –como si ellas mismas estuvieran pensando- en la tarea inevitablemente imposible de asir lo que ahí se encuentra.

Paz describe varias de estas piezas:

Peine del viento II, una de sus esculturas más poderosas, es una suerte de mano terrible que abre los dedos para que pase entre ellos el viento de alta mar. En *Peine del viento III* la mano de hierro se convierte en una forma entre animal y vegetal, hecha de raíces o tentáculos que se anudan como queriendo encerrar entre sus anillos el cuerpo invisible del aire; los raigones se clavan en una columna trunca de granito

22. y *Notebook pages*, en *Chillida*, (París: Maeght, 1979), pp. 21-23. Trece de los aforismos de *L'espace, la limité*, que datan de la época cercana a la publicación de *El arte y el espacio*, se encuentran impresas en *Cuadernos*.

13. Joseph J. Schildkraut y Aurora Otero (Eds.), *Depression and the Spiritual in Modern Art: Homage to Miró* (New York: John Wiley, 1996), pp. 104-108.

14. *Derrière le Miroir* (París: Maeght, 1956), Nos. 90/91. Una traducción al español, *El cosmos del hierro*, apareció en *Revista de Occidente* (Madrid), 3. Época, No. 3 de enero de 1978, pp. 24-27.

15. *Chillida*, París: Maeght, 1979, pp. 9-18.

batida por la intemperie.¹⁶

Las obras en gran escala de Chillida evocan en el observador aquello que Kant llamó la experiencia de lo *sublime* [*Erhaben*]-terrible a lo cual “le acompaña un cierto temor o melancolía”¹⁷. Como Kant dice, y como las esculturas de Chillida expresan en su corporalidad: “lo sublime siempre tiene que ser grandioso”, si bien al mismo tiempo “tiene que ser simple”¹⁸. Si bien los *peines del viento* son, esencialmente, imágenes de lo agónico, en última instancia son un intento de pensar lo inasible. La cualidad de estas obras sugiere su conexión con las ideas de Heidegger acerca de qué significa pensar (*was heißt Denken*).

Arte y espacio¹⁹

Es bien sabido que Heidegger se vio interesado en las obras de pintores como Vincent van Gogh, Paul Cézanne y Georges Braque. Los

16. Chillida (1979), p. 13.

17. Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [1764], (Berkeley: University of California Press, 1960), pp. 47-48 (trad. de John T. Goldthwait; modificado). Lo sublime es eso que se sitúa justo en (*sub*) el límite (*limen*) de lo que podemos apreciar o considerar del todo. Chillida explora este sentido del límite, el cual caracteriza como “el protagonista del espacio”, el punto donde una cosa se convierte en otra”, *Chillida* (1996), p. 104. La palabra latina *sublime* también indica el sentido de ese punto en el que algo o alguien pasa de un estado o condición o mundo a otro, así como del proceso de transformación mismo. La traducción que Kant hace de *sublime* tiene el sentido etimológico de haber sido completamente “arrobado” por algo, como si se tratara de una especie de éxtasis buberiano. La asociación con la *Aufhebung* de Heidegger es irresistible, si no enteramente apropiada.

18. Kant, recordemos, también dice que “la profunda soledad” y “la larga duración” son de esta manera también sublimes.

19. El texto es precedido por dos epígrafes. El primero es un aforismo de Georg Christof Lichtenberg: “Si uno realmente piensa en ello, hay mucha sabiduría en el lenguaje. No es realmente probable que uno lleve todo al lenguaje sino que en realidad ya hay mucha sabiduría en él, como la hay en los proverbios” *Aforismos*. El segundo es de la *Física* (IV: 212a7) de Aristóteles: Δοκεῖ μέγα τι εἶναι καὶ χαλεπὸν λεφτῆναι ὁ τόπος. Heidegger traduce: „*Es scheint aber etwas Großmächtiges zu sein und schwer zu fassen, der Topos*”, que Heidegger glosa como “*das heißt der Ort-Raum*”. “...debemos naturalmente esperar encontrar dificultad en determinar qué es el lugar...” (trad. de R. P. Hardie y R. K. Gaye) en *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace*, Beaufret y Fédier entienden como *espace-lieu* (espacio-lugar) la interpretación que Heidegger hace de τόπος (lugar-espacio). La plenitud que el término griego alberga no escapa a la consideración de Heidegger: posición, región o localidad; apertura, ocasión u oportunidad de que algo suceda; incluso el lugar en un texto. La ya casi obsoleta palabra *stead* del inglés

viajes de Heidegger al sur de Francia en el último periodo de su vida tuvieron como motivo, en parte, ver con sus propios ojos la luz de los lugares que aquellos pintores intentaban apresar en sus pinturas²⁰. Sin embargo, el análisis del espacio de Heidegger en *El arte y el espacio* se basó en su apreciación de la plástica.

Las “estructuras esculpidas”, escribe Heidegger, “son cuerpos [Körper]” (p. 5)²¹. La materia (*Masse*) de la que están hechas se forma en un proceso de delimitación (*Abgrenzen*) de la misma materia. La delimitación de este tipo es mismo tiempo inclusiva y exclusiva (*Ein- und Aus-grenzen*). En el proceso de delimitación el espacio *ocupa* la obra. El espacio es ocupado por la obra. En un primer momento nos vemos inclinados a pensar la obra como un volumen “cerrado, perforado y vacío”, lo cual resulta ser un error, como veremos más adelante.

La descripción que Heidegger hace del proceso de formación de la plástica parece lo suficientemente clara. Pero este proceso sigue siendo enigmático (*rätselfhaft*), dice, ya que el espacio de una obra de arte, de modo contrario a nuestra manera cotidiana de entender las cosas, es *creado* en la formación de la obra de arte misma. Es decir, el espacio artístico no está ahí en un inicio, vacío, esperando ser llenado por algún material (hierro, piedra o madera, por ejemplo) y en cierto sentido consumado. No. El espacio que una figura plástica ocupa es creado por el artista. No se trata del espacio abierto que es estudiado por la geometría o la física —lo que Heidegger denomina “espacio físico-técnico”.

El análisis que Chillida hace de los límites también se enfoca en el espacio único de la obra de arte y lo que ésta nos enseña acerca del espacio “físico”²². Así mismo, su análisis puede servir como suplemento y extensión del modo como Heidegger entiende la obra de arte. “El límite”, escribe, “es el verdadero protagonista del espacio...”²³. La obra de arte nos muestra que el espacio no es *algo* ya ahí, como la física enseña. El volumen tridi-

(como en *homestead*) reúne muy bien el sentido preciso de Heidegger en su consideración de la constitución del lugar de la obra de arte.

20. Véase, por ejemplo, Cézanne, en AED, p. 223. Las líneas se encuentran entre siete *Gedachtes* (1970) dedicadas al poeta René Char. La discusión que Heidegger hace de la pintura de los zapatos del campesino de Van Gogh en *El origen de la obra de arte* es bien conocida. Véase, también, su tributo a Braque (1963), dirigido a Char, en AED, p. 183.

21. Todas las traducciones son mías. Las referencias corresponden a la edición de Erker.

22. Téngase en consideración un descargo de responsabilidad por las palabras de Chillida. En todos los casos he tenido que trabajar con las traducciones, ya que el texto en español de Chillida no está disponible en los textos a los que he tenido acceso o en todo caso se encuentra sólo en parte en sus manuscritos, los cuales no me es posible descifrar. En tal caso, mi traducción al inglés de la traducción francesa de las palabras de Chillida debe ser de utilidad.

23. Chillida (1970), p. 20.

mensional estudiado por los físicos es una función de un vacío que lo rodea, *pero tanto volumen como vacío son una función de los límites*. Lo que Chillida denomina “rumor de límites” posibilita el proceso formativo de la plástica²⁴. La imposición de límites corresponde al *Abgrenzen* de Heidegger. La delimitación es el origen efectivo del espacio artístico. La manera como Heidegger comprende el espacio de la obra de arte es, por lo tanto, similar a la de Chillida. La interpretación de Heidegger adquiere claridad conforme prosigue su exposición de *El arte y el espacio*.

“El cuerpo plástico corporeiza (*verkörpert*) algo”, pero lo corporeizado no es un espacio físico. Eso sería posible sólo si existiera algo así como un “espacio vacío” ya ahí, con el cual comenzar, y al mismo tiempo desplazado por el material formativo. Una consideración tal, sin embargo, no logra dar una explicación coherente del espacio, el cual tendría que acontecer tanto como *algo* (un volumen) y como *nada* (vacío). Aquí llegamos, por lo tanto, al asunto que está en juego. Si hay al menos dos tipos de espacio, el “espacio físico-técnico” de las ciencias y el espacio artístico, ¿qué podría haber de común entre ellos? ¿Qué es el espacio *en cuanto* espacio? Para Heidegger esta será la pregunta directriz.

“Queda por resolver el modo en que el espacio [en cuanto espacio] *es* y si se le puede atribuir en general un ser [*ein Sein*]” (p. 7). El ser del espacio es profundamente problemático. Dado este estado de cosas, Heidegger se pregunta lo siguiente: ¿se deja decir la peculiaridad del espacio? Esto resulta inquietante, pues el espacio en cuanto espacio no se encuentra sujeto a límites. No hay nada detrás o delante del espacio que conduzca a otra cosa.

Una vez más, las reflexiones de Chillida acerca del límite nos sirven de ayuda. Un límite, dice, es “el punto donde una cosa se convierte en otra”²⁵. Parece como si, con respecto a la esencia del espacio en cuanto espacio, ¡los límites fueran al fin y al cabo un rumor vicioso! ¿Y si los límites, sin embargo, se encuentran donde el espacio físico-técnico se convierte en espacio artístico? Tenemos que esperar para ver si este señalamiento puede soportar el peso del análisis filosófico.

Heidegger dice que “lo peculiar del espacio [en cuanto espacio] debe mostrarse a partir de él mismo” y no a partir de su comparación con alguna otra cosa²⁶. Para Heidegger, cualquier discusión fructífera acerca

24. Chillida (1970), p. 16.

25. *Chillida* (1996), p. 104. Sobre la experiencia de límite, véase, también, lo dicho por Chillida en una entrevista: “... el ‘límite’ (un punto congelado de espacio y “ser”). Quien sea que lo haya sentido habrá transitado por su rango creativo particular, movido por la totalidad de un gran rompecabezas y por la duda de que puede alcanzar el final...”, *Entrevista con Santiago Amón*, p. 15.

26. En ocasiones he puesto en comillas algunas palabras con el fin de clarificar el sentido que

del espacio de la obra de arte debe permanecer en la oscuridad hasta que el carácter único del *espacio en cuanto tal* haya sido iluminado: “mientras no experimentemos la peculiaridad del espacio [en cuanto tal], el hablar de un espacio artístico también seguirá permaneciendo un asunto oscuro” (p. 8). ¿Cómo podemos hallar “lo peculiar del espacio [en cuanto tal]”? La pregunta queda abierta.

Hacia el final de la primera parte del ensayo, Heidegger resume tres sentidos del espacio artístico a partir de los cuales un cuerpo puede ser considerado plástico: (1) “el espacio dentro del cual (*innerhalb dessen*) la figura plástica se puede encontrar de antemano (*vorgefunden*) como un objeto (*vorhandener Gegenstand*) plástico”; (2) “el espacio que encierran los volúmenes de la figura (*Volumen der Figur umschließen*)”; y (3) “el espacio que subsiste como vacío (*Leere*) entre los volúmenes”. ¿Podemos llegar a hallar el espacio en cuanto tal si nos enfocamos en cualquiera o en cada uno de estos sentidos del espacio artístico? Heidegger intenta llevar esto a cabo al introducir primero una versión modificada de la definición de la obra de arte que había presentado treinta años antes en *El origen de la obra de arte*²⁷. El arte, dice *ahora*, “es [un] poner-en-obra la verdad [*Ins-Werk-Bringen*]”, donde la verdad designa “el desocultamiento [*Unverborgenheit*] del ser”²⁸. En una obra de arte el desocultamiento del ser entra en juego. La obra de arte es el lugar de un evento de desocultamiento. El espacio en cuanto tal, o lo que Heidegger aquí denomina espacio verdadero (*wahrer Raum*), dice, tiene que hallarse en la obra de arte donde el evento en cuestión toma lugar. En la siguiente sección de mi ensayo regresaré a esta modificación que Heidegger hace de la obra de arte. Como punto de partida de nuestro análisis, por ahora podemos tomar en consideración el señalamiento que Heidegger hace acerca de la relación entre el espacio artístico y el desocultamiento del ser a la par de la experiencia del espacio en cuanto tal.

En el inicio de la segunda parte de *El arte y el espacio* Heidegger hace una advertencia. Una vez determinado dónde el espacio en cuanto tal es descubierto, a saber, en una obra de arte, lo peculiar (*das Eigentümliche*) del espacio verdadero queda aún sin determinar. En búsqueda de lo

Heidegger les confiere.

27. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936), *Holzwege*, GA 5, 1977, pp. 1-74.

28. En *Die Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger había definido el arte como *die Ins-Werk-Setzen der Wahrheit* (cursiva añadida), (GA 5, p. 62). O bien, *Ins-Werk-Bringen* podría ser interpretado como “[la] puesta-en-obra [de la verdad]” como en el sentido atribuido a un problema matemático en donde la solución es la operación de su verdad.

que le es peculiar al espacio, Heidegger propone echar una mirada a la etimología de la palabra *Raum*²⁹. ¿Qué significa la palabra *Raum*?

Como sabemos, para Heidegger el “lenguaje habla”³⁰. En este caso, el lenguaje “habla” la palabra *Raum* con alguna intención. “¿De qué habla el lenguaje en la palabra (*im Wort*) *Raum*? Como respuesta tenemos que “*Räumen* habla en ella” (p. 8). ¿De qué manera la discusión sobre el espacio se apoya en esta relación de palabras?

La apreciación del modo de expresión propio de Heidegger a este respecto está en función de comprender su filosofía del lenguaje-labor que mantuvo un continuo desarrollo. Me parece que todo esto puede ser dicho con cierta certeza. Para Heidegger, las palabras albergan los rastros del pensamiento³¹. Hablada o escrita, la palabra evoca el pensamiento cuyos rasgos ella misma alberga. En este caso, la palabra *Raum* (un sustantivo) habla (*sagt*), por medio del verbo *räumen* (que significa *espaciar*), el sustantivo verbal *Räumen* (un *espaciar*) el cual a su vez significa *roden* (desbrozar una tierra baldía)³². Tomadas en su conjunto, esta serie de palabras indica que espaciar es liberar. Podemos pensar un desbrozar en el que los árboles son talados y podados para que en el nuevo sitio creado el plantar o el construir pueda tomar lugar. La palabra *Raum* habla el espaciar en el quitar. En efecto, quitar es justamente lo que un escultor hace, bien sea que haga recortes para un *collage* o rebane trozos de mármol o granito.

Pero la palabra *Räumen* también aporta la novedad de lo libre para un asentamiento y un habitar del hombre. “En esencia”, dice Heidegger, espaciar es tanto la “libre donación de lugares [*Freigabe von Orten*] [genitivo subjetivo]” para el posible habitar (o la indigencia) como la “libre donación de los lugares [*Freigabe der Orte*] [genitivo objetivo] en los que aparece un dios, lugares de los que los dioses han huido, [o] lugares en los que el aparecer de lo divino [*Göttlich*] se demora mucho tiempo [o ya ha

29. Aquí el primer epígrafe adjunto al ensayo, un aforismo de Lichtenberg, se torna relevante: “Cuando uno piensa mucho por sí mismo, encuentra mucha sabiduría inscrita en [*eingetragen*] el lenguaje cotidiano. De hecho, no parece verosímil que uno mismo introduzca todo en el lenguaje sino que más bien yace allí mucha sabiduría, como en los proverbios.” (p. 5).

30. Esta formulación se encuentra en uno de los textos que Heidegger menciona al final de su ensayo, “... *dichterisch wohnt der Mensch...*” (1951): “Porque, estrictamente hablando, es el lenguaje el que habla (*spricht*)” (*Vorträge und Aufsätze II*, p. 64). Véase, también, *Die Sprache*, GA 12, pp. 10-12 y *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, 1957), p. 161.

31. Acerca de las ideas de Heidegger sobre el lenguaje, véase mi estudio: *The Voice that Thinks* (Greensburg: Eadmer Press, 1977) y *Translating Heidegger* (Amherst: Prometheus Books, 2004).

32. El cognado más cercano en inglés es *rid*, cuyo significado fundamental es desescombrar la tierra; pero también significa guardar, salvar, liberar. Coloquialmente, el verbo *räumen* significa limpiar, como cuando se desescombra la oficina.

acontecido]” (p. 9)³³. En resumen, *Räumen* “aporta la localidad [*Ortschaft*] que prepara en cada caso un habitar [*Wohnen*]³⁴. Como en el paisajismo japonés, la obra de arte abre lugar al liberar una localidad donde el habitar humano es posible sin perturbar lo que la naturaleza ha provisto. Para Heidegger todos estos lugares son sagrados.

Sin embargo, la palabra *Räumen* tiene todavía mucho que decir. Esta palabra hace referencia a algo que en su acontecer [*ein Geschehen*] se oculta a sí mismo [*verbirgt sich*], de modo que no somos conscientes de que algo está aconteciendo. La tercera parte de *El arte y el espacio* (que analizaré más adelante) describe lo que acontece. Pero antes de trasladarnos a ese ámbito veamos a dónde hemos llegado hasta ahora.

Liberar es emplazar (*Einräumen*). ¿Qué se involucra en el emplazar? Emplazar es, en efecto, “el acontecer de la concesión de lugares (*die Gewährnis von Orten*)” (p. 10). No es sólo asunto de quitar algo, como cuando descombramos algún lugar de la casa para la bicicleta nueva de alguno de nuestros hijos. Para Heidegger, emplazar es al mismo tiempo *dejar entrar* (*Zulassen*) algo en el disponer (*Einrichten*). En la obra plástica, como en toda obra de arte, a las cosas les es dado un orden. Dar forma a una pieza plástica es algo que toma lugar no sólo como un dar forma al material. El lugar entra en juego en un “reordenamiento” de las cosas en su comarca³⁵. Nada alrededor puede modificar de posición en el espacio físico y sin embargo todo es reposicionado por la obra de arte.

El emplazar (*Einräumen*) que la obra de arte nos presenta cambia todo a su alrededor para que la obra de arte encuentre y tenga su sitio. Ahora bien, si recordamos la pregunta que subyace en el ensayo de Heidegger *El origen de la obra de arte* —¿de dónde se origina la obra de arte? Dicho de forma más precisa: ¿en dónde encuentra la obra de arte su origen?, ¿de dónde es admitida la obra de arte?— vemos que esta pregunta no es la adecuada para el asunto que nos ocupa. Más bien, deberíamos preguntar a dónde es admitida. Para Heidegger, la cuestión del origen es una cuestión de destinación (de donde algo arriba). En lo que respecta a la obra de arte, ésta es admitida a lo abierto (*Offene*) de una localidad en la que todo es reor-

33. A este respecto Chillida comenta: “el lugar es el origen de la obra de arte”, Sandra Wagner, *Entrevista con Eduardo Chillida*, 1997, p. 25.

34. „*Räumen erbringt die jeweils ein Wohnen bereitende Ortschaft.*“ Cf. El poema *Ortschaft*, de 1970, que Heidegger dedicó a René Char: „*Die das Selbe denken / im Reichtum seiner Selbstigkeit, / gehen die mühsam langen Wege / in das immer Einfachere, Einfältige / seiner im Unzugangbaren / sich versagenden Ortschaft*“ (AED, p. 223). “Localidad”: “Quienes piensan lo mismo / en la riqueza de su mismidad / recorren los largos y trabajosos caminos / de lo siempre más sencillo, lo cándido / de su localidad que se rehúsa / en lo inaccesible.”

35. Recordemos la misma función del templo griego, un ejemplo que Heidegger usa en *El origen de la obra de arte*.

denado por el acontecer (*wesen*) de la obra de arte. La obra de arte acontece como proceso de liberación de una incoherencia de los objetos hacia la constitución de un orden de estabilidad y unidad de relaciones. Por lo tanto, el liberar y el espaciar admiten a la obra de arte a su propio donde (*Wohin*), es decir, a aquello para lo que fue destinada, lo cual, para Heidegger, siempre es una comarca de relaciones mutuas entre seres humanos y cosas.

Pero aún hay más. El emplazar no solamente prepara un lugar y admite lo que no ha sido visto (aunque haya estado físicamente ahí) en lo abierto. De acuerdo a Heidegger, el emplazar también “deja que se despliegue lo abierto [*Offenes*]” de esta manera. En otras palabras, el emplazar tiene el efecto de hacer que todo adquiera relevancia en la coherencia del sitio. Sin la obra de arte, un sitio sería *atopos* –extraño, *ineptus*, ni apto ni apropiado para el momento³⁶. Lo que de esta manera es producido se convierte en algo específicamente humano en dos sentidos: (1) es el producto singular del esfuerzo humano; y, como tal, (2) es también un lugar para llevar a cabo cosas de una manera peculiarmente humana, es decir, una forma de vida (*Existenz*)³⁷. La obra de arte garantiza que existirán lugares singularmente humanos.

Re (1): Una obra de arte se diferencia de una telaraña o de un panel de abejas, por ejemplo, en que ésta no se ve conducida por necesidad a reproducir una cierta estructura. Tampoco es, quizás, como la naturaleza misma, el producto pleno de un dios (por decirlo de alguna manera) en que la humanidad tenga su parte del juego. La obra de arte es única *dentro* de la naturaleza en tanto ésta –Re (2)- sitúa el tipo de espacio donde un modo de vida puede ser vivida. Para Heidegger, todas las formas de existencia (*Existenz*) tienen algo de sagrado *que les es propio* en la comarca (*Gegend*) de la existencia (*Existenz*). Esto es algo que las obras de arte hacen explícito.

Heidegger prosigue en *El arte y el espacio* con un análisis del lugar (*Ort*)³⁸. ¿Qué es eso que la obra de arte asegura que estará *ahí* y que al llevarlo a cabo abrirá una comarca para las cosas y los seres humanos? “¿Qué es el lugar, si su peculiaridad se tiene que determinar al hilo de un

36. Para Heidegger, el lugar es más que la multiplicidad espacio-temporal descrita por la física cuántica. El lugar es lo que hace posible la multiplicidad.

37. Así, pues, la inclusión de *Bauen*, *Wohnen*, *Denken* en la bibliografía de Heidegger es, entre otras cosas, una meditación sobre la palabra *Wohnen*.

38. El segundo epígrafe del ensayo es de la *Física* (212a7 ss) de Aristóteles: “El lugar es algo misterioso y difícil de entender...” Chillida coincide con respecto a “la imposibilidad de llegar a una definición total del problema del lugar en el espacio y su equivalente en el tiempo porque, en realidad, estamos tratando con un problema que excede las posibilidades humanas”. Santiago Amón, *Entrevista con Eduardo Chillida*, p. 15.

emplazamiento que deja en libertad [*freigebenden Einräumens*]?” Heidegger responde a esto al señalar lo que un lugar *lleva a cabo*: “un lugar abre en cada caso una comarca [*Gegend*] en cuanto que congrega dentro de ella las cosas en su mutua pertenencia [*Zusammengehören*]”. En el congregar (*Versammeln*) “entra en juego el lugar, entendido en el sentido del albergar [*Bergen*] que deja libre a las cosas en su comarca”. En resumen, el congregar que acontece en un lugar libera a las cosas de su disparidad y en su diferencia las armoniza en la comarca que le es peculiar al lugar³⁹.

¿Y la comarca? Una vez más, Heidegger recurre a la medida de la palabra. La vieja forma de la palabra *Gegend*, dice, es *Gegnet*, aquello que ha establecido una comarca. Para entender lo que una comarca es, dice Heidegger, tenemos que ver aquello que se ha establecido en ella, la comarca (*Gegnet*). En su uso cotidiano, la palabra *Gegnet* hace referencia a una libre vastedad. “Por ella, lo abierto se ve solicitado a que toda cosa se abra en su reposar en ella misma”. Es decir, lo que ha sido abierto –la obra de arte– es en sí mismo comarca (*Gegnet*). Lo que ha sido abierto, además, establece un ámbito en el que las cosas puedan venir sobre ellas mismas quizás por primera vez⁴⁰.

Una obra de arte abre espacio para las cosas en una reunión única en la que a cada cosa le es dado su lugar apropiado. Como ya se señaló, Heidegger caracteriza lo que sucede aquí como un “congregar [*Versammeln*]” o juntar [cosas]⁴¹. Al llevar o traer las cosas a su propiedad –dejar que las cosas vengan sobre sí mismas– el congregar preserva lo que ellas mismas son “por naturaleza”. Cada cosa cae en el lugar. Esta es la preservación (*Verwahren*) o la función instauradora de la verdad en el congregar.

Hasta aquí, se nos presenta la siguiente pregunta: “¿son los lugares solamente el resultado y la consecuencia de este proceso de ordenamiento? ¿O es en realidad todo lo contrario? ¿Toma el proceso de ordenamiento su peculiar naturaleza de la naturaleza del lugar la cual impera (*Walten*) sobre un ensamble de cosas? Si es así, el sentido del proceso de ordenamiento “tiene que ser visto en la instauración (*Gründung*) de la

39. Es crucial observar que si todos los elementos de un lugar fueran los mismos, por lo tanto no podría haber lugar. Esto trae a cuestión la ambición de la física por encontrar el elemento último (partícula u onda) de lo que todo está constituido.

40. En su sentido gramatical, el gerundio (*Gegnend*) es una derivación de la forma verbal (*Gegnet*) – tercera persona singular.

41. Esto se asemeja mucho a lo que sucede cuando un enunciado se estructura en torno a una palabra directriz. Así como una obra de arte (en el sentido de *Gegnet*) abre un ámbito (*Gegend*) en el cual las cosas se ensamblan, una palabra clave marca el tono en el que el resto de las palabras de un enunciado se reúnen significativamente entre sí. La analogía con la composición musical es también inconfundible a este respecto.

localidad (*Ortschaft*) al considerar el en-juego (*Zusammenspiel*) [peculiar] del lugar”.

Hasta ahora queda claro que el espacio no es la fuente del lugar. Por el contrario, el instituir (*Stiftung*) y el emplazar de un lugar explican la fuente y el sentido del espacio en cuanto tal.

El lugar no se encuentra (*sich befindet nicht*) en un espacio previamente dado, a la manera [de la localización por coordenadas] del espacio físico-técnico. Este [espacio] se despliega (*entfaltet sich*) [más bien] a partir del obrar imperante de los lugares [en los que las cosas son concedidas] en su comarca.

Comprender lo que Heidegger quiere decir aquí depende de darse cuenta que las cosas “no se limitan a pertenecer a un lugar”, sino que “las cosas son los lugares” (p. 11). Esta noción de que las cosas son lugares se ubica en el centro del análisis de Heidegger sobre el espacio; es su descubrimiento, si se quiere verlo así, acerca de la naturaleza del espacio en cuanto tal⁴².

La pregunta por el espacio artístico es puesta ahora sobre una nueva base (*Gründung*), mientras que la pregunta por el espacio y el arte parece ser una pregunta acerca del lugar (*Ort*) y el ámbito (*Gegend*). Las implicaciones que esto conlleva para obras de arte tales como la plástica son claras: “el arte como plástica: no una toma de posesión (*Besitzergreifung*)⁴³ del espacio. La plástica [por lo tanto] no sería una confrontación [*Auseinandersetzung*] con el espacio” sino, más bien, “una corporeización [*Verkörperung*] de lugares que, al abrir una comarca y preservarla, mantienen reunido en torno a sí un ámbito libre” en el que es posible la vida humana. Las obras de arte instauran el escenario para el vivir.

Con respecto a cómo entender esta “corporeización plástica” (p. 12), Heidegger advierte que se encuentra ante una falta.

En la sección final del ensayo, Heidegger vuelve a la pregunta planteada en un inicio acerca de los volúmenes (*Volumen*) que una figura plástica encierra. Nos vemos ante la imperiosa necesidad de preguntar por lo que se encuentra “dentro” de ésta. Heidegger dirige su atención al segundo sentido del espacio mencionado en un inicio. Recordemos que hizo una distinción entre (1) el espacio dentro del cual una figura plástica se

42. No me parece que sea una exageración decir que este “descubrimiento” se encuentra a la par con el análisis del espacio llevado a cabo por Aristóteles.

43. “Usurpación” sería, de modo coloquial y filosófico, una interpretación más legítima del término *Besitzergreifung* empleado por Heidegger.

encuentra como un objeto plástico, (2) el espacio que encierran los volúmenes de la figura, y (3) el espacio como vacío entre los volúmenes. Hasta aquí, Heidegger ha tomado en consideración solamente el espacio dentro del cual una figura plástica se encuentra como un objeto plástico. Sin embargo, estos tres sentidos del espacio en cuanto tal tienen que ser tomados en consideración para que la elucidación de Heidegger mantenga su coherencia.

¿Qué es, entonces, el espacio *contenido* en una cosa o lo que podríamos denominar como espacio *interior*?⁴⁴ Si el lugar determina el espacio y la obra de arte permite que las cosas acaezcan en el lugar, ya no podemos entender la obra de arte en términos de superficie y volumen, términos geométricos que han sido empleados para describir el espacio desde Euclides. Al mismo tiempo, recordamos que éstos son exactamente los términos aún empleados por los críticos para hablar de la plástica. Según parece, los estetas ven el arte con los ojos de la ciencia⁴⁵.

Los términos “dentro” y “fuera”, “interior” y “exterior”, “superficie” y “volumen” tienen que ser abandonados, dice Heidegger, por razón de su significado físico-técnico (es decir, metafísico). Pero cuando esto sucede, la total distinción entre espacio interior y exterior que antes tenía sentido (2) deja ahora de ser verosímil. Sin embargo, tan pronto como la noción de espacio interior se ve reducida a esa noción de lugar, lo mismo sucede con nuestro sentido del así llamado espacio vacío —del cual se dice que (3) rodea y delimita una figura plástica.

“Con demasiada frecuencia”, dice Heidegger, “[el vacío] aparece tan sólo como una falta (*Mangel*)” de algo o como espacio hueco. Pero esta manera de ver el espacio exterior es otra herencia del punto de vista físi-

44. Esa es la pregunta que también guarda importancia para Chillida. Como trasfondo para una lectura de esta sección del ensayo de Heidegger, se presentan a continuación varias ideas de Chillida (1970, p. 16):

El “espacio interior” es un elemento que ha sido constante en gran parte de mi obra, el resultado y la fuente del volumen exterior positivo. Para delimitar estos espacios interiores, para rodearlos, es necesario al mismo tiempo representarlos como inaccesibles al espectador situado fuera de ellos.

Los espacios interiores siempre han estado en la mira e interés de los arquitectos; usualmente, lo que respecta a definir (conceptualmente) el espacio tridimensional en términos de una superficie bidimensional. Por mi parte, sin embargo, trato de definir el hueco tridimensional en medio de una totalidad tridimensional para establecer de una sola vez un medio de correlación y un diálogo entre ellos. Gracias a las correlaciones de este tipo los volúmenes exteriores, a los que realmente tenemos acceso, son nuestras directrices más confiables al menos para la aprehensión del espíritu de los espacios ocultos.

45. “El estudio histórico del arte hace de las obras un objeto de la ciencia”. *Die Ursprung des Kunstwerkes*, p. 26.

co-técnico en el que “el vacío pasa entonces por una falta de algo que llene los espacios huecos y los intersticios”. ¿A qué se debe este prejuicio en el modo de entender el vacío? Desde el punto de vista de Heidegger, “el vacío está presumiblemente hermanado con el carácter peculiar del lugar y, por ello, no es un echar en falta [*Fehlen*], sino un producir [*Hervorbringen*].⁴⁶ Al igual que el espacio interior (o interno), el así denominado espacio exterior (o externo) tienen que ser entendido en términos del lugar. ¿Qué es lo “producido” en el vacío?

Por tercera ocasión en el texto, Heidegger recurre a una palabra⁴⁷. Los resultados a los que llega son sorprendentes y no carecen de dificultad. De la misma manera como las palabras *Raum* y *Gegend* hablan *Räumen* y *Gegnet* respectivamente, “el verbo *leeren* habla el *Lesen* en el sentido fundamental de un reunir (*Versammeln*) que obra en el lugar”. El sustantivo verbal *Lesen* significa reunir o recoger, pero el verbo *lesen* también significa leer y el sustantivo verbal asociado con este sentido de la palabra (*Lesen*) significa leer. Heidegger no ha olvidado el sentido cotidiano de *Lesen* pero, según muestra un texto poco conocido de 1954, también piensa el significado convencional de la palabra en un sentido más fundamental como reunir o recoger⁴⁸.

Tomado en relación con *Lesen*, reunir o recoger, vaciar (*leeren*) es hacer algo productivo. Heidegger ilustra la naturaleza positiva del vaciar con dos ejemplos:

(1) Vaciar [*leeren*] el vaso [de vino] quiere decir: reunirlo [*versammeln*] como lo continente [el vaso], en su haber llegado a ser libre. (2) Vaciar [*leeren*] los frutos recolectados [*aufgelesenen*] en un cesto quiere decir: prepararles este lugar.⁴⁹

46. La palabra *Hervorbringen* significa literalmente sacar o procrear, pero también tiene el sentido de producir o proferir (producción verbal).

47. „Wiederum kann uns die Sprache einen Wink geben“, p. 12.

48. „Was heißt Lesen?“, en *AED*, p. 111:

¿Qué significa leer? Lo fundamental y predominante en el leer es el reunir (*Sammlung*). ¿Qué es lo que aquí se reúne? Lo escrito, lo expresado en el escrito (*Schrift*). La lectura auténtica es la reunión (*Sammlung*) de lo que, sin nosotros saberlo, ya ha tomado en consideración (*in den Anspruch genommen*) nuestra naturaleza (*Wesen*), lo cual podemos, por lo tanto, afirmar (*entsprechen*) o negar (*versagen*).

Sin una lectura auténtica no somos capaces de ver lo que ante nosotros se presenta (*das Anblickende*), ni de contemplar lo que aparece (*Erscheinende*) y viene a la luz (*Scheinende*).

La palabra *Sammlung* también puede ser traducida como ecuanimidad, lo cual sugiere el reunir o colectar los pensamientos propios como disposición para el pensar.

49. Las relaciones entre *Lesen* y reunir, leer y vaciar son fascinantes, pero aquí no se abor-

En cada uno de los ejemplos del vaciar nada se pierde; de hecho, algo se gana. En el primer caso, el vino es vaciado y liberado para el beber. Por otra parte, el cesto viene sobre sí mismo como aquello para lo cual fue diseñado y presumiblemente los frutos puedan ser traídos a la mesa para su consumo. Por lo tanto, Heidegger concluye de la siguiente manera:

El vacío no es nada⁵⁰. Tampoco es una falta⁵¹. En la corporeización plástica el vacío juega a la manera de un instituir que busca y proyecta (*suchend-entwerfenden Stiften*) lugares.

Como en el ejemplo del vino que es liberado para ser bebido o el cesto que mantiene congregado lo que de manera individual ha sido recogido, de modo que los frutos puedan ser llevados a los apetentes *gourmands*, las cosas se consuman (literalmente, al ser reunidas para formar una unidad) en una obra plástica. Su vaciar abre un nuevo lugar. En general, el vaciar cohesiona lo que había permanecido desarticulado en su similitud indiferente. Como veremos en la conversación de Heidegger con Shin'ichi Hisamatsu, la noción de vacío de Heidegger es fundamentalmente de carácter zen.

Es importante señalar, una vez más, que Heidegger admite no haber encontrado un término para la corporeización en el que “el vacío está en juego”, si bien una corporeización tal es precisamente el tema del ensayo. Se ha encontrado y reconocido una cierta aporía⁵². En un cierto sentido, el ensayo deja al lector con la noción de un instituir que busca y proyecta (*suchen-entwerfenden Stiften*) atribuido a la corporeización plástica. Esta es, en parte, la especial idoneidad para colaborar con alguien como Chillida⁵³.

Sin embargo, el ensayo no acaba en la indeterminación. *El arte y el espacio* tiene una coda. Heidegger comienza la coda con otro deslinde de responsabilidad respecto a que alguien pueda asumir que en sus señalamientos él mismo haya dado a la plástica su debido lugar como una forma

darán.

50. Es decir, el vacío no es carente de valor.

51. El vacío no es la falta de algo.

52. El tema del “juego del vacío” hace eco de la discusión sobre *das Nichts* en el ensayo inaugural de Heidegger en Freiburg, en 1929, titulado ¿Qué es metafísica? y el escrito póstumo redactado veinte años después.

53. El vacío de una obra plástica es, en este sentido, como el vacío del pensar: un *Spielraum* en acción que reúne más y más en torno a su pregunta fundamental.

de arte. Heidegger nos asegura que hay mucho más por pensar y decir a propósito de la plástica, al mismo tiempo que concluye *El arte y el espacio* con dos formulaciones tentativas sobre la naturaleza de la plástica⁵⁴.

La plástica: un poner-en-obra (*Ins-Werk-Bringen*) que corporeiza lugares y que, con éstos, permite que se abran (*Eröffnen*) las comarcas de un posible habitar humano (*Wohnen der Menschen*) y de un posible permanecer (*Verweilen*) de las cosas que circundan y atañen a los hombres.

La plástica: la corporeización de la verdad del ser en la obra que instaura lugares (p. 13).

Hasta aquí, entonces, el argumento de *El arte y el espacio*: el espacio en cuanto tal no es un pleno preexistente, ya sea que se trate de algo (y en ese sentido total) o de una nada vacía, sino, más bien, lo que un lugar ha abierto. El espacio es el ámbito de vacío creador en el que las cosas vienen sobre sí mismas⁵⁵. Obras de arte tales como la plástica son tipos de lugares puestos en juego.

La plástica es un “instituir que entra en combate y proyecta” lugares, de carácter dinámico, que abre una comarca para la reflexión, el habitar y el hogar de los seres humanos. Para Heidegger, la plástica es liberadora, pues nos conduce de la preocupación a la meditación. Pero la realización de su corporeización, como para cualquier obra de arte, es la verdad del ser. ¿Qué lugar le es propio, entonces, al arte y a la verdad?

54. Para Hegel, las estatuas humanas eran obras de arte plástico ejemplares. Me parece que Hegel hubiera clasificado las enormes piezas de Chillida, como *Peines del viento*, en lo que él llamó “obras arquitectónicas que vacilan entre la arquitectura y la escultura”. G. W. F. Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Arts*, trad. de T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1975, Vol. II, p. 640 y ss.

55. La formulación “vacío creador” es potencialmente engañosa por su ambigüedad, aunque la ambigüedad es deliberada y tiene que preservarse y hasta enfatizarse. El vacío crea pero también surge en el proceso de creación. Heidegger evita el sentido de causa-efecto al que conduciría la palabra *crear* si la introduyéramos aquí. La noción de creación está, por supuesto, enraizada en la tradición de la metafísica.

Arte, Mundo y Verdad

La verdad, el arte y el espacio fueron tópicos de interés para Heidegger desde un inicio. Revisaré a continuación los textos *La cosa*⁵⁶ y *Construir, habitar, pensar*⁵⁷, los cuales también responden a algunas de las preguntas que Heidegger plantea en *El arte y el espacio*. Así mismo, seguiré con detalle el reconocimiento propio de Heidegger según el cual la caracterización que hace del arte en *El origen de la obra de arte* provee el marco implícito y el contexto de la discusión de 1968 sobre el arte. Sólo señalaré un concepto que sufrió una modificación importante alrededor de la época de *El arte y el espacio*, que a su vez data del primer ensayo, y se apoya en el concepto de verdad en el pensamiento de Heidegger.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger se refirió a la obra de arte como un *Ins-Werk-Setzen* de la verdad, es decir, la naturaleza de la obra de arte como el poner a la obra de la verdad, en el que la verdad es entendida aquí como el desocultamiento del ser. Más de treinta años después, a modo de corrección a esto según parece, al inicio del texto que he venido discutiendo Heidegger caracteriza al arte como un *Ins-Werk-Bringen* de la verdad, el poner-en-obra de la verdad, donde la verdad es otra vez entendida como el desocultamiento del ser.

A primera vista, la diferencia puede parecer trivial, pero desde una consideración más atenta la última formulación hace énfasis en la tensión entre el revelar y el ocultar en la noción de Heidegger sobre el acontecer (*Wesen*) de la verdad, es decir, el en-juego en la naturaleza (*Wesen*) de la verdad que salta a la vista gracias a la obra de arte⁵⁸.

La importancia de la diferencia entre las dos formulaciones de la obra de arte que Heidegger elabora adquiere claridad cuando nos damos cuenta que en el primer texto el énfasis recae sobre la obra de arte entendida como lo que instituye un lugar, mientras que en *El arte y el espacio* el énfasis recae sobre la obra de arte entendida como lo que *revela* un lugar. Como ya se señaló, en el periodo comprendido entre estos dos textos Heidegger descubrió (o al menos hizo explícito) que *las cosas son los lugares*⁵⁹.

56. *Das Ding, Vorträge und Aufsätze II*, pp. 40-46.

57. *Bauen Wohnen Denken, Vorträge und Aufsätze II*, pp. 28-32.

58. En la adenda de Heidegger para *Der Ursprung des Kunstwerkes* ya se había reconocido la posible incompreensión de la primera formulación. Véase GA 5, pp. 70 ss.

59. Heidegger escribió a menudo acerca de la naturaleza (*Wesen*) de la cosa. *Das Ding* (1949) fue la primera de una serie de cuatro conferencias, reunidas bajo el título *Einblick in das was ist*, que Heidegger originalmente pronunció el 1 de diciembre de 1949. A ésta se la acompañó el siguiente año con *A Letter to a Young student* [Harmut Buchner], que apareció primero en *Vorträge und Aufsätze II* (1954), Pfullingen: Neske, 1978, pp. 37-59, trad. de Albert Hofstadter, en *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper and Row, 1971), pp. 165-186. Véase,

En un inicio, como la formulación *Ins-Werk-Setzen* señala, Heidegger parece haber atribuido algo especial a la obra de arte en cuanto cosa –como *Ding* y no como objeto (*Objekt*)– donde la verdad obra la revelación de la naturaleza de la cosa pintada –tal como la pintura de los zapatos del campesino revela la verdad de la existencia del campesino (*Dasein*) en la obra de van Gogh– o construida –como un templo griego que revela la existencia griega–, mientras que más tarde, tal como se refleja en esta formulación, Heidegger sitúa el énfasis en el “juego [característico] de un lugar” entendido como una *reunión* de cosas en balance y armonía entre sí. Lo que en un inicio es visto en su emplazamiento es visto después en su *sitio*, es decir, como un caer de las cosas en el lugar. Para el lector, la exposición de Heidegger se ha vuelto menos visual y más acústica. El instituir que entra en combate y proyecta, entendido como la naturaleza de una obra plástica –un templo griego o una pintura de Cézanne, por ejemplo–, resuena de verdad⁶⁰. La imagen es extática y dinámica, en contraste con la imagen más estática de la obra de arte en el primer texto.

La modificación es, quizás, comprensible en vista de la influencia que la filosofía y la cultura asiáticas ejercieron sobre Heidegger –sobre las cuales discutiré más adelante en relación a su encuentro con el filósofo–

también, la conferencia (del semestre de invierno 1935-1936) *Grundfragen der Metaphysik*, publicada como *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der Transzendentalen Grundsätzen* (*The Question of the Thing. On Kant's Doctrine of the Transcendental Basic Principles*), 1962, Tübingen: Niemeyer, reimpresso en GA 41, 1984, trad. de W. B. Barton Jr. y Vera Deutsch como *What is a thing?* (Washington: Regnery Gateway, 1967).

60. Es curioso que Heidegger haya tenido tan poco que decir acerca de la música. Un breve texto, sin embargo, marca la excepción: *Über Igor Stravinsky* (1962), GA 13, p. 181. Se trata de la respuesta de Heidegger a dos preguntas planteadas por el editor de *Melos*, Heinrich Strobel: “¿Conoce alguna de las obras de Stravinsky?, ¿le gusta su música?”. La respuesta de Heidegger le resultó lo suficientemente importante para incluirla en la última edición de *Aus der Erfahrung des Denkens*. La respuesta de Heidegger es de alegría. Heidegger comienza recordándole a Strobel que usualmente no responde a sondeos (*Rundfragen*), pero que ha hecho una excepción esta vez al considerar que sus dos preguntas le han hecho recordar un viejo proverbio: “conocemos sólo lo que nos gusta [*daß wir nur kennen, was wir mögen*]”. En realidad, las dos preguntas de Strobel son una sola. Al citar *Perséfone* y la *Sinfonía de los salmos* de Stravinsky, Heidegger se refiere a la composición como “música en el más alto sentido de la palabra: obras dadas por las musas”. Quizás la composición más profundamente devota de Stravinsky, la *Sinfonía de los salmos* (1930), se refiere a los salmos 38, 39 y 150. El “melodrama” *Perséfone* (1934) del compositor se refiere a un texto de André Guide. Ambas composiciones pertenecen al periodo neoclásico de Stravinsky. El motivo del señalamiento que Heidegger hizo a Strobel se encuentra en el último párrafo del texto en el que Heidegger escribe: “¿pero por qué estas obras por sí mismas no son capaces de fundar un espacio [*den Ort zu stiften*] al cual pertenezcan? La pregunta no se refiere a un límite [*Grenze*] en el arte de Stravinsky. Más bien, tiene que ver con la fiel intención de la música como tal, es decir, del pensar y el poetizar [*Denken und Dichten*]”. (Según Evi Kliemand (2003), para Chillida “escultura y música tienen el mismo espacio sonoro y naciente”. Véase: www.grafos-verlag.com/artists/english/chilg.html.)

fo japonés Hisamatsu. Pero antes de esto, tomemos en consideración una nota bibliográfica. Los dos ensayos posteriores a los que Heidegger hace referencia en la bibliografía de *El arte y el espacio —... poéticamente habita el hombre*, acerca del habitar humano, y *Debate en torno al lugar de la serenidad. De una conversación de camino de campo sobre el pensar*, acerca de la naturaleza del ámbito-son, en el más amplio sentido, meditaciones sobre la convergencia del pensar, la vida y el obrar poético (*Dichtung*) el cual, para Heidegger, es la forma fundamental del hacer (*poiesis*). De ahí su relevancia para *El arte y el espacio*. Por otra parte, estos ensayos no abordan la naturaleza de la obra de arte como un problema especial⁶¹. Sin embargo, un texto poco conocido se vincula con nuestro tema. Traigo a cuenta varios comentarios de Heidegger del 18 de mayo de 1958, en Freiburg, con ocasión de un coloquio sobre *El arte y el pensamiento* con el filósofo zen Hoseki Shin'ichi Hisamatsu y otros asistentes. Los comentarios de Hisamatsu, sugieren que algunos años antes Heidegger ya había formulado una comprensión acerca de la naturaleza obradora de espacio propia del arte como el juego del vacío⁶². El intercambio que tuvo lugar también señala una perspectiva de tipo zen del propio Heidegger acerca del vacío y su lugar en el arte.

Listening to Heidegger and Hisamatsu es un libro pequeño, maravilloso, con dibujos y acuarelas de su autor, Alfred L. Copley. El libro incluye, además, una transcripción del coloquio y reproducciones de facsímiles de las tres mayores contribuciones, así como fragmentos de una carta de Heidegger dirigida a Copley⁶³. La carta resulta de interés por dos razones. En ella, Heidegger da a conocer su “nuevo interés en la esencia del signo [*Zeichnen*]”, el cual vincula a “la siempre excitante relación [¿identidad?] entre la imagen [*Bild*] y el escrito [*Schrift*] en las antiguas pinturas chinas”. Su fascinación por los ideogramas también puede reflejar un creciente y renovado interés por el pensamiento asiático en aquella época⁶⁴. Resulta incluso de mayor importancia su comentario acerca de lo que él llama “arte gráfico-semiótico [*bildende-zeigende*]”, en el que se incluye a la

61. Véase la parte final de este ensayo (acerca del tiempo).

62. *Die Kunst und das Denken*, en Alfred L. Copley. *Heidegger und Hisamatsu und ein Zuhörender* (Kioto: Bokubi Verlag, 1963), pp. 43-80. Copley fue científico (de la biotecnología) y pintor. La traducción al inglés de la transcripción del coloquio es de Hannah Arendt.

63. *Listening to Heidegger and Hisamatsu*, p. 37. La carta, escrita en 1959, fue traducida por William Barrett y revisada por Hannah Arendt. La carta tuvo como ocasión el regalo que Copley hizo a Heidegger de *Einsichten*, un libro de poemas escrito por Siegfried Bröse, ilustrado con dibujos de Copley. Véase el intercambio con Hisamatsu, la carta a Copley y un tributo a Bröse en GA 16, pp. 552-557, 562 y 617-619.

64. Véase, entonces, por ejemplo: Graham Parkes (Ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987) y Richar May, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on His Work* (1989), (London: Routledge, 1996). Los ideogramas son un esfuerzo por lograr alcanzar una realidad tridimensional en una superficie bidimensional.

plástica. Un arte tal, dice en la carta, “puede decir más fácilmente lo que es esencial [*das Eigentliche*] acerca de lo inoñrable [*das Unsägliche*].”

Como el comentario deja en claro hasta un cierto punto, el lenguaje alcanza un límite y se convierte en otra cosa, lo inoñrable. ¿Podemos llegar a la conclusión de que para Heidegger el arte se afirma ahí donde el lenguaje alcanza su límite? En tal caso, la plástica puede ser entendida como extensión y corporeización de lo inoñrable⁶⁵. Estoy convencido de que Chillida estaría de acuerdo a este respecto.

La pregunta por la fuente del “arte auténtico”, que Hisamatsu identifica como “lo informe, (el) *no-ser*”, abre el contexto del coloquio. Porque carece de forma, lo informe “puede moverse libremente... en tiempo y lugar. Este es el libre movimiento a partir del cual la obra de arte viene a ser”.⁶⁶ A todo esto, Heidegger responde lo siguiente:

El vacío [*Leere*] [de lo informe] no es una nada negativa [*das negative Nichts*]. Si entendemos el vacío como un concepto espacial [*Raubegriff*], debemos decir que el vacío de tal espacio es lo que hace espacio [*das Einräumende*], lo que hermana a las cosas [*versammelt*]. (p. 62)

El comentario es importante para nuestra discusión sobre *El arte y el espacio*, pues aquí Heidegger identifica, explícitamente, el vacío con lo que abre espacio a una obra de arte auténtica (genuina). Así, pues, esta es su primera formulación publicada (1963) sobre la idea de que el vacío congrega las cosas en una comarca creada por la obra de arte⁶⁷.

Con el fin de preparar un análisis más sobre Heidegger en relación con Chillida, regresaré a un argumento de *El origen de la obra de arte* el cual, me parece, constituye el contexto implícito del análisis en *El arte y el espacio*. Una formulación modificada de la naturaleza de la obra de arte presente en *El arte y el espacio*, analizada anteriormente, ciertamente vincula los dos textos, del mismo modo como el señalamiento de Heidegger en

65. ¿Mantendría la música, entonces, un lugar entre lo que se puede decir, expresado en palabras, y lo que no se puede decir, expresado en las obras de arte? Recordemos el señalamiento de Chillida, citada anteriormente, acerca de la naturaleza de los límites.

66. ¡Esta es la traducción que Arendt hace de la traducción al alemán que Koichi Tsujimura hizo del texto en japonés de Hisamatsu!

67. La relación del concepto de vacío (*Leere*) con la noción de nada (*Nichts*) de Heidegger exige un estudio más profundo. Reinhard May sostiene que la filosofía asiática en su traducción ejerció una gran influencia sobre la génesis del pensamiento de Heidegger en la década de 1920. Véase mi resumen *Heidegger's Hidden Sources. East Asian influences on His Work*, en *The Review of Metaphysics*, 1998. En la investigación de los textos de Heidegger publicados May localiza un cierto número de *topoi* o palabras clave que, según dice, son traducciones de conceptos del taoísmo o el budismo zen, en las que se incluye: *Nichts, Ding, Lichtung, Ereignis, y Sage y Weg* las cuales se traducen como *tao* y que a su vez se identifican con *lógos*.

El origen de la obra de arte según el cual el arte ocupa un lugar esencial en el hacer mundo (*Walten*) de un mundo. ¿Qué quiere decir Heidegger al referirse al “hacer mundo” de un mundo?

El mundo resulta difícil de captar en una primera impresión. Nuestra pregunta ahora señala a la palabra *Welten*, un neologismo que se fundamenta en el sustantivo *Welt*, y al verbo *welten* implícito. Hasta aquí, me permitiré traer otro análisis conceptual, con resultados sorprendentes, a la discusión de *El arte y el espacio*. *Welt* es un cognado de la palabra *world*. Ambas palabras derivan de la misma raíz indoeuropea *wī-ro-* (hombre) la cual también es la fuente del sustantivo latino *vir* (hombre)⁶⁸. La raíz misma es una derivación de la raíz indoeuropea *wei-*, fuerza vital (*vis*). Por lo tanto, las palabras *Welt* y *mundo* hablan de la vida (*wei-*), particularmente de la vida humana (*wī-ro-*). No resulta ser una sorpresa, entonces, que la primera entrada para la palabra *mundo* en el *English Oxford Dictionary* sea “existencia humana”⁶⁹. Este sentido básico de la palabra *world* se preserva en el contundente verso que abre el poema de Andrew Marvell: “*Had we but world enough and time...*”⁷⁰. *Welten*, vida humana o existencia (*Da-sein*) son coextensivos (*das Selbe*). Hacer mundo significa existir, ser humano; existir, en sentido inverso, es hacer mundo. En resumen, hay un mundo sólo donde hay (*es gibt*) existencia (*Da-sein*). La caracterización que Heidegger hace del significado de existencia en *Ser y tiempo* se torna ahora más transparente. Existir es ser en un mundo (*In-der-Welt-Sein*)⁷¹. Por supuesto, hacer mundo no es hacer o crear un mundo a la manera como un dios pudiera crear un universo. No es que nunca haya habido mundo y entonces, de alguna manera, se hiciera el mundo. Esto implicaría una diferencia entre existencia y mundo, en la que la existencia se vería necesitada de algo con lo cual proveerse a sí misma⁷².

Existencia y mundo son ontológicamente coextensivos, pero para Heidegger la obra de arte ocupa un lugar privilegiado en la existencia, pues “ser obra [*Werksein*] significa levantar [*aufstellen*] un mundo”⁷³. ¿Qué

68. La palabra latina *vir*, que también significa *un rango de tiempo*, retiene tanto el sentido temporal de la raíz como el sentido “existencial” de ser humano.

69. Tenemos aquí, quizás, la traducción más penetrante de la palabra fundamental (*Grundwort*) de Heidegger: *Da-sein*.

70. Marvell Andrew, *To His Coy Mistress*.

71. *In-der-Welt-Sein*, como las otras construcciones de Heidegger, es probablemente la traducción de la palabra griega γίγνομαι, “estar en un determinado estado”. El verbo griego también significa “acontecer como una serie de eventos: hacer mundo”.

72. Heidegger, para hacer comprensible este punto, se vio en dificultades para clarificar fenomenológicamente el sentido del *en* en *Ser y tiempo* (§§ 28-38).

73. *Holzwege*, p. 30.

significa esto? ¿Qué podemos aprender acerca de la existencia y el hacer mundo en general a partir de lo que sabemos acerca de la obra de arte?

En el hacer mundo, dice Heidegger:

la espaciosidad (*Geräumigkeit*) se agrupa (*versammelt*) a partir del favor protector de los dioses que es concedido o negado. Desde el momento en que una obra es una obra, le hace sitio (*räumt ein*) a esa espaciosidad. Hacer sitio significa aquí liberar (*freigeben*) el espacio libre (*Offenen*) de lo abierto (*Freie*).⁷⁴

En el hacer mundo la obra de arte deja que una espaciosidad se agrupe en torno a lo que “los dioses” conceden (o niegan) favor⁷⁵. Sin embargo, como hemos visto en *El arte y el espacio*, Heidegger parece haber modificado su perspectiva al afirmar que todos los espacios son sagrados y al señalar que la presencia o ausencia de los dioses en un sitio particular es una función de los dioses mismos (y no de la obra de arte), si bien la idoneidad de un sitio para una aparición tal aún dependa de la libre donación o el emplazar que constituye la provincia particular de la obra de arte –pero no del artista, cabe añadir. No obstante, también notamos que la suficiencia de la obra de arte otorga al poeta (artista) un estatus privilegiado entre nosotros.

Lo que Heidegger entiende exactamente por “agrupación de espaciosidad” será difícil de comprender hasta que leamos acerca de la relación entre el reunir y el vacío en *El arte y el espacio*. Como Heidegger menciona en *El origen de la obra de arte*, la obra de arte ejerce una tensión que mantiene abierto y expuesto lo que ha sido desocultado: “La obra mantiene abierto [*hält offen*] lo abierto [*das Offene*] de un mundo”⁷⁶. ¿Dónde radica la tensión? Entre el vaciar del hacer mundo y el resurgimiento de la tierra (φύσις) la tensión se extiende y se torna palpable (¡aún lo audible es palpable!) en el medio de la obra de arte. “La obra [de arte] sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra*”⁷⁷. La obra de arte es, entonces, la que levanta y abre un mundo, la que afirma a la tierra.

Más adelante en el texto Heidegger provee algunas aclaraciones acerca de la relación entre mundo y tierra:

74. *Holzwege*, p. 31.

75. El sentido básico de *versammeln* parece ser intransitivo, como cuando decimos que una tormenta *se avecina*.

76. *Holzwege*, p. 31.

77. *Ibid.* En este pasaje, Heidegger escribe *Ereignis* (apropiación) en una nota a la palabra *ser*, lo cual sugiere que, con el hacer mundo del mundo que una obra de arte produce, la tierra

La confrontación [*Gegeneinander*] entre mundo y tierra es una lucha [*Streit*]. ... En la medida que la obra [de arte] erige [*aufstellt*] un mundo e instauro [*herstellt*] la tierra, la obra es una instigación [*Anstiftung*] de esta lucha... El ser-obra [*Werksein*] de la obra radica en la instigación de la lucha entre mundo y tierra.⁷⁸

La obra de arte, entonces, erige una contienda entre el vaciar característico de todo hacer mundo y el incontenible emerger de la tierra (φύσις) en su continuo desocultamiento. En otras palabras, la esencia de la obra de arte radica en ser la fuente de una lucha entre el hacer mundo (existencia, *Da-sein*) y la tierra; una lucha que preserva la tierra tal como es y quizás incluso revelarla después de un periodo de oscuridad. En cierto sentido, la tierra está ahora y siempre ocultándose, pero la obra de arte tiene la capacidad para dejar que la tierra venga sobre sí misma⁷⁹.

Tenemos aquí, entonces, un elemento propio de Heidegger para comprender la obra de arte en *El origen de la obra de arte*, el cual se sitúa como trasfondo de *El arte y el espacio*. Pero hay otro elemento más, quizás el rasgo más sobresaliente de la obra de arte, de acuerdo al cual todo arte, incluso la plástica, es fundamentalmente un obrar poético (*Dichtung*)⁸⁰.

Heidegger distinguió tres características básicas de la obra de arte en *El origen de la obra de arte*: (1) el arte pone en juego la verdad; (2) el arte lleva a efecto la confrontación preservadora de la tierra entre el mundo que tal obra levanta y la tierra misma; y, finalmente (3), el arte es, en esencia, un obrar poético. ¿A qué se refiere Heidegger cuando dice que el arte es un obrar poético?

La familiaridad con el uso que Heidegger hace de la palabra *Dichtung* (y *Dichten*, la actividad que produce *Dichtung*) resulta necesaria para poder entender lo que él dice a este respecto. Para Heidegger, la actividad humana ejemplar, es decir, la forma ejemplar del hacer mundo (*Da-sein*, es decir, existencia) es el obrar poético. Todas las ahora llamadas “bellas artes”

viene sobre *viene sobre sí misma* (*ereignet sich*). La apropiación se caracteriza por la eventualidad (otra acepción de *Ereignis*), incluso la inevitabilidad, de una lucha de confrontación tal entre tierra y mundo. La meditación de Heidegger sobre el significado del evento de un mundo confrontándose con nuestra tierra se ubica en un momento muy importante en la época de *Die Ursprung des Kunstwerkes*, tal como *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936) lo deja en claro.

78. *Holzwege*, pp. 35-36.

79. La oscuridad de la tierra es, por supuesto, el resultado de la tecnología. La transformación del río Rin en una fuente de energía es uno de los ejemplos mejor conocidos de Heidegger. Así, pues, la esencia del Rin como parte la tierra es ocultada.

80. Como veremos, interpretar la palabra *Dichtung* como poema tiene la intención de señalar el sentido fundamental del arte como poesía y el trabajo de inscripción del material en las artes gráficas.

son formas de un obrar poético. Para él, sin embargo, el poetizar (escribir poesía) es el modelo del obrar poético que reina sobre las otras artes⁸¹.

Según la exposición de Heidegger en *El origen de la obra de arte*, la esencia del obrar poético es “la fundación (*Stiftung*) de la verdad”, donde el genitivo *de* opera como genitivo subjetivo y genitivo objetivo. En otras palabras, la verdad (el desocultamiento del ser) funda el obrar poético, mientras que la verdad (el desocultamiento del ser) es a su vez fundada por el obrar poético⁸². Pintar, esculpir, escribir en sentido convencional –trátese de filosofía o poesía– y componer música son formas de esta actividad fundante.

En la siguiente formulación resumida sobre la relación entre poesía, verdad y arte, Heidegger une el primer y el tercer sentido del arte.

En tanto que poner a la obra de la verdad (*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*), el arte es un obrar poético [*Dichtung*]... La esencia del arte es un obrar poético. La esencia del obrar poético es, a su vez, la fundación [*Stiftung*] de la verdad.⁸³

Según mi comprensión de Heidegger en este punto, el proceso de fundación lleva a cabo algo similar a esto. El obrar poético “densifica (*dichtet*)” o ralentiza el proceso del hacer mundo y el presentar (*appräsentir*, *Anwesend*). Un evento tal relativamente fundado (“densificado”) del hacer mundo adquiere singularidad en un poema, una pieza plástica, una composición musical o un texto filosófico.

La integración de los tres sentidos de la obra de arte, tal como se esbozaron en *El origen de la obra de arte*, se ejemplifica en la fundación espaciante lograda por la plástica, la cual es una forma del obrar poético que articula un lugar donde las cosas se armonizan en un ámbito de tensión vital entre mundo y tierra.

Lo que adquiere forma en la plástica, y como plástica, es un sitio no sólo de tensión (*strife*) sino también de verdad donde algo es revelado y mucho queda oculto⁸⁴.

81. Escribir poesía ostenta una prioridad sobre las otras formas de *Dichtung* porque en la poesía el lenguaje habla de forma auténtica. Al mismo tiempo, resulta claro que para Heidegger la poesía (e incluso la plástica) es una respuesta humana al lenguaje.

82. En la traducción de *Stiftung* como fundación o instauración el significado implícito de *Stiften* se ha perdido. La idea de Heidegger es que *Dichtung* y *Warheit* son mutuamente fundantes.

83. *Holzwege*, p. 63.

84. Recordamos la dificultad de Heidegger de encontrar un término para esto, la cualidad *atemporal* de la escultura y las otras artes plásticas mencionadas anteriormente.

Heidegger y Chillida: Tiempo, lugar y dimensión

Varios temas fundamentales vinculan el pensamiento de Heidegger con el arte de Chillida⁸⁵. Para concluir, me enfocaré solamente en la cuestión de la relación entre arte y tiempo, es decir, el problema del presente (*Gegenwart*) “donde” el hacer mundo acontece, y su relación con la noción de lugar propia de Heidegger en *El arte y el espacio*.

En cierta ocasión Chillida caracterizó el problema en términos de dimensión. Planteó, además, la pregunta que Heidegger buscaba responder en *El arte y el espacio*. De forma implícita, Chillida propone lo siguiente en su plástica:

El presente es un lugar sin dimensión. Todo acontece en este lugar sin dimensión, pero si añadimos todos los presentes, obtenemos la dimensión: ¿cómo es esto posible?⁸⁶

En otras palabras, ¿cómo se origina la dimensión, que posibilita el lugar, a partir de un presente temporal? El análisis que Heidegger hace de la dimensión en *Poéticamente habita el hombre* ofrece una vía para entender la conexión entre la dimensión y el presente. En este texto Heidegger caracteriza la dimensión de la manera siguiente:

El mirar [*Aufschauen*] que se levanta abarca la medianía de [*das Zwischen*] cielo y tierra. Esta medianía es lo asignado [*zugemessen*] al hombre para su habitar⁸⁷. Llamamos dimensión [*Dimension*] a esta medida intermedia que es asignada [*zuge-mesene Durchmessung*] y a través de la cual cielo y tierra se abren. La dimensión no surge del hecho de que cielo y tierra estén vueltos el uno hacia el otro. Más bien, su mutuo encuentro se apoya en la dimensión. La dimensión tampoco es un tramo de espacio a la manera de nuestra representación habitual, pues todo lo que es espacial [*Raumhafte*], entendido como aquello para lo cual el espacio ha sido creado [*das Eingräumte*], necesita a su vez ya de la dimensión, es decir, de aquello a lo cual se le ha dejado entrar [*eingelassen*]... Dejamos la naturaleza [*Wesen*] de la dimensión sin

85. Chillida no es un filósofo, ni tampoco intenta serlo, pero es un pensador como todos los grandes artistas. “... No soy un filósofo pero tengo muchos amigos filósofos y he visto que estas personas tienen algo especial. Quieren saber lo que no saben. Y yo lo soy de la misma manera. Soy cercano a los filósofos, aunque trabajo con medios distintos y de una manera absolutamente diferente”. *Simposio Eduardo Chillida* (1997), p. 20. “Las preguntas, las cosas que no sé, son la base de mi obra y de mi vida”. Sandra Wagner (1997), *Entrevista con Eduardo Chillida*, p. 24.

86. Chillida (1996), p. 104.

87. Coloquialmente, *cut out for* significa *apropiado para*.

nombre.⁸⁸

En este texto el problema del espacio es reducido de modo efectivo al problema de la dimensión, donde, según Heidegger, cielo y Tierra están vueltos el uno hacia el otro y entre los cuales el espacio se abre. Pero a Heidegger no le es posible encontrar una palabra para la naturaleza de aquello en lo que el espacio es admitido. ¿Acaso esto se relaciona con la indeterminación de la corporeización en la que “el vacío juega”? Terminaré con tres observaciones que sugieren preguntas más a fondo.

(1) Propongo que lo que Heidegger denomina dimensión, a la cual que se refiere en términos de corporeización plástica (donde la verdad del ser acontece y “el vacío juega”) en *El arte y el espacio*, nombra lo mismo. Si este es el caso, lo que Heidegger dice acerca de la corporeización plástica debe también valer para la dimensión y *viceversa*. Recordemos la afirmación de Heidegger según la cual “en la corporeización plástica el vacío juega como un instituir que busca y proyecta lugares”. La dimensión en cuanto corporeización plástica instituye el lugar. ¿Pero a qué se refiere Heidegger en este contexto cuando dice que “el vacío juega”?

(2) El “juego del vacío” es un modo de describir el presente (*Genwart*) el cual, como hemos visto, Chillida considera la fuente de la dimensión. El comentario de Chillida sugiere que, en el pensar de Heidegger, podríamos entender la naturaleza indeterminada de la dimensión y la corporeización plástica en términos *temporales*.

(3) En cuanto confrontación unificada de tierra y mundo en un tipo de dinamicidad suspendida, la plástica es una corporeización del presente que siempre eludirá la expresión en palabras; es donde las palabras han alcanzado su límite. Los límites del lenguaje son, entonces, también los límites que establecen el espacio e involucran a la obra de arte.

El obrar poético de Chillida, por lo tanto, triunfa de una manera tal ahí donde el obrar poético de Heidegger se ve insuficiente debido precisamente a la naturaleza temporal del pensamiento en su incapacidad de detenerse en el presente. La obra de arte, en gran medida ralentizada –un pedazo de momento casi congelado- *muestra* el presente sin decir siquiera una sola palabra. Sugiero, entonces, que este logro es precisamente lo que condujo a Heidegger a la obra de Chillida.

¿Pero por qué no otra plástica –piezas, por ejemplo, de Brancusi, Giacometti, Rodin- que Heidegger ciertamente había visto? No estoy en una posición para evaluar comparativamente la obra de otros escultores. Sin embargo, sugiero que las cualidades personales de Chillida tuvieron mucho que ver con

88. “...*dichterisch wohnt der mensch...*”, en *Vorträge und Aufsätze II*, p. 69.

el interés que su obra despertó en Heidegger. El escultor vasco se sentía como en casa tanto en un taller de forjado como en una playa en San Sebastián. Pero la apreciación del pensamiento de Heidegger ciertamente también tuvo que haber jugado su parte. En definitiva, me parece que la similaridad de sus *preguntas* fue sobre todo el motivo de su encuentro.

Bibliografía

Eduardo Chillida

Amón, Santiago, *Materia, experiencia y acontecimiento natural. Conversación con Eduardo Chillida* en *Revista de Occidente*, Madrid, 3, enero de 1976, pp. 44-57.

Ugalde, Martín de, *Hablando con Chillida: Vida y Obra (1924-1975)*, San Sebastián: Txertoa, 2002. Tercera edición ampliada y revisada.

Wagner, Sandra, *Interview with Eduardo Chillida*, en *Sculpture Magazine*, Washington, 16 (9), 1997, pp. 22-27.

El cosmos del hierro, en *Revista de Occidente*, Madrid, 3, enero 1976, pp. 24-27.

Escritos, Madrid: La Fábrica, 2005. Traducido en parte como *Writings*, Düsseldorf: Richter, 2009.

L'espace, la limité, en *Chillida. Derrière le Miroir*, No. 183, septiembre de 1970, pp. 15-22.

Notebook Pages, en *Chillida*, Paris: Maeght, 1979, pp. 21-23.

Preguntas, en Klaus Bussmann (Ed.), *Chillida. Hauptwerke*, Munich: Chorus Verlag, 2003, pp. 109-111. Traducido al inglés como *Questions*, pp. 145-146.

Reflections on the Theme of this Symposium en Joseph J. Schilckraut and Aurora Otero (Eds.), *Depression and the Spiritual in Modern Art: Homage to Miró*, New York: John Wiley, 1996, pp. 104-108. Excerpted as *Reflections*, en *Chillida*, Los Angeles: Tasende Gallery, 1997, pp. 17-21.

The Eduardo Chillida Symposium, en *Arts Magazine*, 61 (5), enero de 1987, pp. 18-21.

Martin Heidegger

Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-1936), en *Holzwege*, GA 5, 1977, pp. 1-74.

Was heißt Lesen? (1954), en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 1983, p. 111.

Die Kunst und das Denken (1958), en Alfred L. Copley (Ed.), *Listening to Heidegger and Hisamatsu*, Kyoto: Bokubi, 1963, pp. 43-80. Traducido como *Art and Thinking*. Reimpreso en Hartmut Buchner (Ed.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen: Thorbecke, 1989, pp. 211-215.

Letter to Bernhard Heiliger (1964), en *Katalog der Bernhard-Heiliger-Ausstellung*, St. Gallen: Erker-Verlag, 1964, p. 18.

Für Eduardo Chillida (1968), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, 2000, p. 696.

Die Kunst und der Raum (1969), en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 1983, pp. 203-210.

Martin Heidegger-Gerhart Kästner: Briefwechsel 1953-1974, Frankfurt: Insel, 1986.

Sobre Heidegger

May, Richard, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on His Work*, London: Routledge, 1996.

Owens, Wayne, *Heidegger's Philosophy of Art*, *British Journal of Aesthetics*, 29 (2), 1989, pp. 128-139.

Petzet, Heinrich Wiegand. *Aus einem Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger (1929-1976)* (1983). Trad. de Parvis Emad y Kenneth Maly, *Encounters with Martin Heidegger (1929-1976)*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Sobre Chillida

Esteban, Claude. *Chillida*, Paris: Maeght, 1971, p. 185.

Heiliger, Bernhard. *Thoughts from a Sculptor's Workshop*, en *The Painter and Sculptor*, Londres, 3 (2), verano de 1960, pp. 25-29.

Bernhard Heiliger. Retrospektive 1945-1995, Bonn: Bundesrepublik Verlag, 1996, p. 59, No. 13.

Otras obras citadas

Groth, Miles, *The Voice that Thinks*, Greensburg: Eadmer Press, 1997. Segunda edición revisada, New York: ENI Press, 2016.

Heiliger, Bernhard, *Thoughts from a Sculptor's Workshop*, en *The Painter and Sculptor* Londres, 3 (2), verano de 1960, pp. 25-29.

Held, Jutta, *Zur Bestimmung zeitgenössischer Plastik durch Chillida und Heidegger*, en *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen*, Hamburg, 20, 1975, pp. 103-126.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MAKKREEL, R. A.; LUFT, S.: Neokantianism in Contemporary Philosophy, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010, 331 pp.

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa¹
Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes)

El libro editado por R. Makkreel y S. Luft se propone demostrar una tesis interesante y necesaria en la comprensión de los fundamentos filosóficos actuales: que el neokantismo –a pesar de su aparente olvido- influyó en los principales sistemas filosóficos del siglo XX. Los editores, a partir de la unificación de una pluralidad de doce pensadores que, habiendo aportado desde sus propios campos de interés, coordinan una síntesis de las relaciones entre el movimiento neokantiano y sus aportes fundamentales para la consolidación de la fenomenología y la hermenéutica e influyeron en la analítica. La tesis general del libro es que una revaloración del movimiento permite visitar posturas como las de Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, principalmente.

La cuidadosa labor editorial se traduce en una respuesta orgánica y satisfactoria a la pregunta que apertura el libro: «¿Quiénes son los neokantianos?». La coordinación del libro, en lugar de limitarse a describir el *quién*, se responde progresivamente explicando ¿qué significó el neokantismo para el desarrollo de la filosofía del siglo XX? Los editores, en general sostienen que la práctica filosófica actual puede «entenderse como diversidad, pero esencialmente en relación con las posiciones y preocupaciones neokantianas» (p. 9).

A la primera pregunta «¿qué es el neokantismo?» responden los trabajos de Kühn (pp. 113-130), Crowell (pp. 150-168) y el de *Capeillères* (pp. 192-248). Los resultados de esta sección establecen que la principal identidad grupal del movimiento se refleja en estudiar la obra de Kant; en donde «estudiar» constituye un auténtico problema filosófico, es decir: ¿en relación a qué principio se puede establecer que “estudiar” a Kant es “volver a Kant” para “ir más allá” de él? Kühn responderá que la exégesis kantiana constituye una resituación histórica del autor para, a partir de ello, evaluar sus postulados filosóficos. Si bien esto permitió la solución de distintos problemas a inicios del siglo XX, el valor general de las

1. Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Candidato). Profesor Investigador de la Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes). Correo electrónico: elprofeguz@gmail.com.

aportaciones logradas por este grupo descansa en el grueso de interpretaciones metodológicas que ofreció para interpretar la obra de Kant.

Capeillères, define al neokantismo en relación a las circunstancias históricas que envolvían a la filosofía francesa a finales del siglo XIX. El autor contextúa que, frente a la necesidad por estudiar el *ser* natural, el debate giró en torno a la plausibilidad de la metafísica como ciencia factible para estudiar el conjunto de fenómenos naturales o si esta debía ser desplazada por una filosofía de las ciencias de la naturaleza. A través de la perspectiva neokantiana propuesta por Boutroux, *Capeillères* propone que la filosofía francesa, articuló el papel de la metafísica y la filosofía de la ciencia en torno a la investigación de los fenómenos naturales, siendo la propuesta de Boutroux un factor decisivo para desarrollar una postura y respuesta original y conciliadora entre la metafísica y la filosofía de la ciencia.

El trabajo de Crowell valora las relaciones interpretativas entre Emil Lask y John McDowell en torno a cierta interpretación kantiana de la lógica trascendental. El artículo establece los términos del debate entre ambos pensadores acerca del problema del conocimiento de la verdad y sus criterios de posibilidad; el mundo, concluye Crowell siguiendo el debate, no contiene la verdad, sino que se constituye a través de una interrelación lógica entre la percepción del mismo y las categorías a través de las cuales es posible la postulación de sentido lógico.

El resto de trabajos se centran en torno a Cohen, Natorp y Casirer. Con respecto al primero se ubican los trabajos de Stolzenberg (pp. 132-148) y el de Wiehl (pp. 272-291). Stolzenberg indaga el «Principio de Origen» haciendo notar que, si bien se ofrece como un fundamento para la construcción del conocimiento, el principio no admite una fundamentación ni una revisión no-intuitiva. Bajo la idea de *Principio de Origen*, el neokantiano muestra la existencia de un fundamento universal capaz de sostener la construcción del conocimiento, en donde dicho origen, no admite otro sustento del modo en que las ciencias –por ejemplo– fundamentan sus resultados, había que concebirlo como un punto originario que se hace evidente por sí mismo; el artículo permite entrever que la propia forma del conocimiento constituiría, a la par, una fundamentación del principio de origen así como su progresiva revelación funcional.

Wiehl estudia la teoría de las virtudes en Cohen, para quien las virtudes descansan en la idea universal de la divinidad, idea original que, a su vez, fundamenta y sostiene la necesidad de relacionar el conjunto de todas las virtudes como diversidad de expresión que sólo puede operar como relación unitaria; las virtudes se entienden u operan de acuerdo a su naturaleza y sólo en la medida en que actúan en coordinación funcional, como diversidad que encuentra coherencia en la interrelación.

Los trabajos de Luft (pp. 59-91) y de Grondin (pp. 92-110) reflexionan sobre Natorp. El primer trabajo sentencia que no es posible entender

el pensamiento de Husserl sin relacionarlo con Natorp. A través de una exploración epistolar y una exégesis de ambas obras, Luft expone cómo el progresivo desarrollo de la fenomenología consideró la teoría de la subjetividad (psicología descriptiva) propuesta por Natorp como base fundamental para la construcción de la teoría general expuesta por Husserl. Luft anota que, si bien la de Natorp no es la única influencia, sí es la más decisiva en el desarrollo de la teoría fenomenológica.

El estudio de Grondin expone la influencia natorpiana subyacente en la obra de Gadamer. A partir de un epígrafe en el que Heidegger reprocha a su alumno una influencia natorpiana que nunca pudo superar, el autor deja entrever que, en realidad –y a pesar de su insistente y marcado silencio sobre la figura de Natorp- Gadamer, nunca se alejó de la sombra intelectual trazada por su maestro marburgués. Mediante una meticulosa hilvanación entre el interés de Gadamer por ser reconocido como discípulo de Heidegger y la insistencia de éste último de subrayar la influencia natorpiana latente en su discípulo, el artículo explora los vaivenes intelectuales entre las tres figuras, el desarrollo de la hermenéutica y, de algún modo, las raíces platónico-kantianas que acompañaron la teoría gadameriana a largo de su vida.

Cassirer es estudiado por Rudolf Bernet (pp. 41-58), Michael Friedman (pp. 177-191), Rudolf Makkreel (pp. 253-271) y Massimo Ferrari (pp. 293-314). El trabajo de Bernet estudia la figura de Cassirer, Heidegger y Husserl a través del problema de la percepción. El autor se pregunta si es posible la construcción de una hermenéutica y una fenomenología que pueda dar cuenta de los fenómenos del mundo. La tesis central es que, si bien existió una distancia entre Heidegger y Husserl en cuanto al método fenomenológico, dicha distancia se atenuó entre Cassirer y Husserl como interlocutores; para ambos, el fenómeno aparece como un fenómeno expresivo y no sólo como un ser situado con el cual el sujeto se enfrenta. Entre Heidegger y Cassirer, la distancia es menor que la que se dio entre Husserl y su alumno en lo que respecta a la interpretación del fenómeno, toda vez que la hermenéutica se ofrece como un recurso reflexivo que permite reconocer al fenómeno como un ser concreto que conocemos por medio de una interpretación de la percepción. El texto en general, ofrece una mirada múltiple del problema de la percepción, abriendo un debate sobre las dificultades para interpretar dicho fenómeno a partir de tres puntos de vista que parecen complementarse entre sí.

Friedmann reconocerá a Cassirer como historiador de las ideas y lo compara con Thomas Khun. La tesis del autor es que, la convergencia de ambos autores está en el reconocimiento de la progresión científica como un esfuerzo del historiador por entender el desarrollo permanente de las ciencias en su búsqueda de clarificar la racionalidad científica. La revaloración de las teorías científicas a la luz de los nuevos paradigmas, no se ofrece como una reconversión de las ciencias, sino una revisión funcional de los postulados en relación a

una teoría general que la dote de sentido. Los avances científicos no son más que evaluaciones funcionales de los esfuerzos científicos que permiten revistar o reconsiderar nuestras concepciones del mundo.

El texto de Makkreel reflexiona la naturaleza y el papel de las Ciencias de la Cultura en Dilthey y Cassirer. El autor expone puntos de convergencia y puntos de fuga. El autor hace notar que la propuesta ambos apuntan a la integración de las ciencias en torno a la idea de cultura en lugar de la idea de espíritu; para ambos autores, la actividad humana no se vincula por una fuerza expresiva subjetiva, sino en torno a la idea de ciertas disciplinas científicas que, si bien tienen como objeto de estudio el espíritu, lo comprenden a partir de la idea otorgada por la historia, la psicología, la antropología, etcétera. La diferencia esencial estaría en que, mientras que Dilthey integra la idea de cultura a partir de la unidad de las ciencias, en Cassirer, la idea de cultura se especifica en la diversidad de las expresiones espirituales, entre ellas las ciencias. La principal distancia entre ambos autores, descansaría en la idea de historia y psicología (Dilthey) como fuerza integradora, en lugar de la idea de símbolo (Cassirer) como unidad de relación.

La última aportación, la de Ferrari, pone fin a la discusión sobre las posibilidades de asumir a Cassirer como neokantiano. El problema situaba la pregunta sobre si la integración de las nuevas teorías físicas, la geometría no-euclidiana y, se puede agregar, la incorporación de los tratados lingüísticos de Humboldt, permitían situar a este filósofo de Breslavia como neokantiano. Ferrari, subraya que el neokantismo no puede entenderse en un sentido sustancial, sino funcional. A partir de esta afirmación, Ferrari desentraña la metodología cassireriana aduciendo que, si bien no es posible reconocerlo como un “neokantiano” ortodoxo, tampoco se puede aducir que exista tal modo de neokantismo; el autor apunta que el propio movimiento se caracterizó por revolucionar una perspectiva filosófica (Kant) y su principal característica no está en la de ser una postura sustancialista sino propiamente funcional. El título del artículo «*Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically Speaking?*» subraya la piedra de toque para la revaloración del problema: la «metodología» neokantiana no se caracteriza por sujetarse a una filosofía en particular, sino por ir «más allá de». Para Ferrari, la característica filosófica de Cassirer, así como de todo el movimiento, fue *volver a Kant para ir más allá de Kant*.

En su conjunto, el libro permite una evaluación de los fundamentos filosóficos de aquellas posturas que hoy en día se consideran esenciales, pero que inicialmente se apoyaron de las interpretaciones neokantianas para construir los pilares de los cuales hoy en día se sostienen. En ese sentido, un documento esencial para “volver al neokantismo”.

ECHEVERRÍA EZPONDA, J.: *El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades*, Madrid: Plaza y Valdés, 2017, 189 páginas.

Joseba Pascual Alba
Universidad del País Vasco

El arte de innovar, última obra hasta el momento del prolijo filósofo Javier Echeverría, constituye, desde nuestro punto de vista, la primera obra sistemática de *filosofía de la innovación*. Así lo reconoce el propio autor durante la misma. El libro tiene como objeto dar cuenta de lo que es —y «lo que vale»— la innovación, distinguiendo, por una parte, entre novedades, invenciones e innovaciones y, por otra, entre los distintos tipos de innovación. Porque una de las tesis fuertes del libro es precisamente esa: innovar no es solamente una cuestión económica; también es social, política, artística o natural. Y, aún más importante: no hay sólo innovaciones de producto, sino también de organización, de gestión, proceso, de uso... Ofrece, por tanto, un enfoque pluralista de la innovación o, mejor dicho, de las innovaciones¹.

Según Echeverría, la filosofía, como saber de segundo grado, presupone aquellas prácticas y saberes sobre los cuales practica su reflexión crítica y, en el mejor de los casos, promoviendo «innovaciones conceptuales». Sin duda, el presente libro es un claro ejemplo de este *filosofar*. Así, enfoca sus primeros apartados hacia la construcción de una filosofía de la innovación. Habrá dos constantes durante el libro que se dejan ver desde su comienzo, que vienen dadas por la condición de «axiólogo» y «filósofo de la (tecno)ciencia» de Echeverría. Estas dos disciplinas marcan, de una u otra manera, el estilo del libro, repleto de ejemplos en todos los ámbitos en los que puede innovar —sería demasiado exponerlos aquí. Trataremos, pues, de ofrecer las líneas generales de su filosofía de la innovación, de un libro que tiene muchos pliegues, sin perder el hilo conductor.

En el primer capítulo, Echeverría nos habla de las «innovaciones tecnológicas y sociales». Una vez planteado el estado de la cuestión, y teniendo en cuenta lo que se ha escrito sobre el tema —Manual de Oslo, BEPA, NESTA, el

1. Echeverría ya venía tratando el tema de la innovación en trabajos anteriores como *Innovation and Values: a European perspective* (2014) o *La luz de la luciérnaga. Diálogos de innovación social* (2012).

DUI de Lundvall y otros intentos de definiciones—, ve una insatisfacción filosófica en todos los intentos de definir la innovación. Echeverría mantiene la tesis de que «no hay definición universal de la innovación», tomando partido por una filosofía que parece ir contra Platón, el escolasticismo, el univocismo y apostando por el evolucionismo y el pluralismo. Así, frente a una única *definición*, más tarde ofrecerá una *caracterización* de la innovación.

En el segundo capítulo plantea una «filosofía naturalizada de la innovación». Es decir, saca la Idea de innovación del antropocentrismo que la invade para instalarla en una visión «naturalizada», ya que, tal y como escribe, «los procesos de innovación son anteriores a los seres humanos», pudiendo observarlos en entidades cosmológicas, geológicas y biológicas. La vida misma sería una «innovación disruptiva» que se difunde y evoluciona en la superficie terrestre y, como todas las innovaciones, está muy vinculada a su *entorno* —idea fundamental, tal como las ideas de *proceso* (fotosíntesis) o *interacción*. Junto a estas tres ideas o tipos de innovación, aparecerán las de producto, organización y comunicación —el intercambio de información genética entre bacterias, de acuerdo al «paradigma» informacional actual en Biología Molecular. Además, otra tesis de ésta naturalización —que ya aparece prefigurada en obras anteriores como *Ciencia del bien y el mal* (Herder, 2007)— es que hay innovaciones naturales que producen bienes y males también naturales —i.e., independientes de los seres humanos. Por lo tanto, se aceptan dos tesis: que además de bienes hay males —doble cara de la innovación, reflejada por la concepción schumpeteriana de «destrucción creativa» que Echeverría recupera— y que en la naturaleza hay estas dos caras.

En el tercer capítulo pasa a hablar propiamente sobre *definir la innovación* de forma *heurística*. Se trata de dar distintas definiciones «que valgan para las diversas artes innovadoras: tecnológicas, empresariales, sociales, culturales, naturales, etc.». Siendo las definiciones operacionales insuficientes, se toma partido por las definiciones instrumentales, teniendo en cuenta su carácter variable y plural. Según Echeverría, la primera definición de innovación propiamente, fue la de J. A. Schumpeter, quien introdujo cinco acepciones —referidas a bienes, métodos, mercados, fuentes de suministro y organización—, que prefigura las innovaciones que distingue el Manual de Oslo —producto, proceso, organización y comercialización.

Las tres primeras definiciones parten de ciertas concepciones previas de la innovación, de órganos profesionales como los anteriormente

citados. Propone así dos definiciones que engloban las demás, y distinguen «innovación» –proceso– de «novación» –resultado:

Def. 4: Las innovaciones son procesos interactivos que generan algo nuevo, transformador y valioso en entornos y sistemas determinados.

Def. 5: Las novaciones son aquello que resulta de dichas innovaciones, incluidas sus consecuencias ulteriores.

Echeverría, 2017:82

En el capítulo cuarto, por tanto, analiza en perspectiva histórica e *innovacionista* a varios filósofos. Es decir, que realiza una breve explicación de los filósofos como innovadores –conceptuales– y propone, según entendemos, releer la historia de los filósofos como historia de las innovaciones filosóficas. Así con Aristóteles –categorías, géneros y especies–, Bacon –innovaciones experimentales– o Leibniz –su gran obra *Ars Inveniendi*–, predilecto de Echeverría, ya que lo considera como «el gran filósofo de la invención». Podríamos entender la filosofía como innovación en el sentido schumpeteriano de «destrucción creativa», en el sentido de que todo filósofo trata de construir su pensamiento contra o destruyendo el anterior –aunque salvando, siempre, ciertos fenómenos filosóficos previos, como es natural. El capítulo termina exponiendo brevemente el *Ars Inveniendi* leibniziano, para distinguir así, por una parte, entre éste arte de inventar y el de innovar y, por otra, entre el arte de innovar y la «innología» –ciencia (que se busca) de la innovación.

En el quinto capítulo, realiza un extenso comentario acerca de la relación entre las innovaciones y los lenguajes. El capítulo parece una crítica o enmienda a la corriente dominante de la filosofía del lenguaje, que es la filosofía analítica –reconociendo, aún y todo, su tradición y su papel histórico. El estudio del lenguaje que propone Echeverría es axiológico y, además, recoge todo el estudio que hizo el propio escritor en torno a las TIC², así como su filosofía de la tecnociencia³. Reivindica un cambio de rumbo que refleje el cambio en la propia realidad: *del logos al tecno-logos*. Las «tecnolenguas» serán su objeto de estudio. Plantea así un giro tecnológico y axiológico, partiendo de que el sentido y la inteligibilidad de una lengua, hablada o escrita, son valores –epistémicos y cognitivos, en este

2. Véanse su célebres *Telópolis* (1994), *Cosmopolitas domésticos* (1995) y *Los Señores del Aire: Telópolis y e Tercer Entorno* (1999).

3. Vid. *La Revolución Tecnocientífica* (2003).

caso. Para Echeverría el lenguaje es una técnica. Una técnica que, como otras, nos sirve como adaptación al medio, transformándolo, y que está basada en valores. Es, según Echeverría, el «conatus axiológico», puesto que «vivir implica valorar». Así, siguiendo la tradición canónica de la filosofía del lenguaje, Echeverría añade que «en los lenguajes humanos operan valores sintácticos, semánticos y pragmáticos»: ahí tenemos nociones como “sentido” o la distinción “bueno/malo” o “feo/bello”. Así también en la semiótica, donde los valores entran en el terreno de los lenguajes de programación y otras tecnolenguas. Allí, los errores pueden tener problemas de ejecución, por ejemplo, de un programa informático. Por eso ha de estar «bien escrito». También destaca la significatividad como valor, frente al «ontocentrismo» y el valor de uso como valor pragmático. Echeverría realiza numerosas propuestas y termina el capítulo promulgando una filosofía innovadora, capaz de afrontar los nuevos retos planteados por nuestro presente.

El sexto y último capítulo, está dedicado a la ontología y a la axiología de la innovación. «Las innovaciones», según la definición provisional que escribe Echeverría, «son procesos interactivos que generan algo nuevo y valioso (o disvalioso) en entornos y sistemas determinados», siendo estas «innovaciones disruptivas» cuando los procesos «producen transformaciones en los sistemas relacionales del entorno donde surgen». Todos los conceptos que aparecen en la definición son susceptibles de un análisis ontológico –o axiológico. Para Echeverría la noción de proceso parece ser central en el asunto. Siguiendo la estela de Peirce, James, Bergson, Whitehead y, sobre todo, N. Rescher, se suma a la hipótesis *procesista* aunque con un carácter más pluralista, y ve que una ontología tal de la innovación se ha de basar en una «ontología de procesos, no de cosas, objetos ni sujetos». Así, nos dice que las innovaciones de proceso son prioritarias respecto de las innovaciones de producto. Echeverría da importancia a la *difusión* como parte esencial de las innovaciones, en tanto que proceso relacionado con el entorno o sistema. Una innovación relativamente reciente que cumple con todos los requisitos ontológicos propuestos sería Internet. Cumple las diez categorías ontológicas de la innovación que distingue Echeverría –objetos, agentes, acciones, relaciones, funciones, transformaciones, estructuras, procesos, sistemas y entornos– y que, constituyen, por tanto, diez modalidades de innovación.

En cuanto a la *axiología de la innovación*, Echeverría observa que una forma importante de innovación es la emergencia –«aparición, consolidación y difusión»– de nuevos valores. Desde el punto de vista ontológico, los valores serían considerados como funciones. Una vez percibido algo como novedad, su valoración será inminente y se constituirá en su base. Ahora bien, ¿existen valores en la naturaleza? Recuperando la tesis anterior de la naturalización, Echeverría sostendrá que sí, pero sólo entendiéndolo desde una axiología pluralista frente al eticismo y

moralismo reinantes en el estudio de los valores: hay valores que no son éticos ni morales, sino de otra índole: así la supervivencia, el placer, el aire o el refugio. Para los seres humanos, desde el punto de vista biológico y etológico, la pérdida de ciertos bienes o necesidades como las mencionadas constituirán un mal (*disvalor, disatisfacción*) y, al contrario, su ganancia o mantenimiento un bien (valor satisfecho). «Novedad» o «innovación» funcionan como valores; hay una pluralidad de valores –epistémicos, tecnológicos, políticos, jurídicos, ecológicos, militares...–, por lo que los procesos de innovación son igualmente plurales.

Como vemos, se trata de un libro sobre una verdadera filosofía de la innovación. Es decir, aquí sí hay filosofía en sentido fuerte, no como en otros libros sobre el sector empresarial en el que se habla sobre una supuesta filosofía empresarial, en la que la innovación, dibujada de forma borrosa, juega un papel importante. Éste no es el caso: es verdadera filosofía. Puede que hayamos olvidado comentar aquí otros aspectos importantes del libro, pero queda para el posible lector indagar en los pliegues y todas las aristas que, una y otra vez, van saliendo en cada capítulo, desde una óptica con distintos matices. Ciertamente, Echeverría es un filósofo del presente, pues trata los problemas del presente. Y eso, como verdadera filosofía crítica, sea o no filosofía verdadera, es de agradecer.

GARCÉS, M., *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2017, 75 pp.

José García Pérez
Universidad de Sevilla

En su obra *Nueva ilustración radical*, la filósofa aragonesa Marina Garcés prácticamente elabora un manifiesto, breve como exige el género, a través de la descripción de lo que para ella es una respuesta ilustrada ante cualquier forma de credulidad, pues no concibe la ilustración como un movimiento filosófico sincrónico que tuvo su despertar en el siglo XVIII, sino como la mejor manera de oponerse, de manera crítica, a cualquier sistema que arruine las posibilidades de lo vivible de una comunidad humana. Sin embargo, el carácter contestatario y crítico de este ensayo reside en el hecho de que la autora postula que esta herramienta crítica presentada como ilustración es eficaz como réplica ante las credulidades de nuestro tiempo, fabricadas por un capitalismo globalizado que se ha encargado de eliminar cualquier posibilidad de futuro para la humanidad, suspendiéndola en un presente, no ya posmoderno, sino póstumo, sin posibilidades de construcciones de verdad que permitan un relato alternativo sobre el que poder diseñar un futuro político, social y cultural diferentes.

Para ello, divide su obra en tres partes: un preámbulo, un primer capítulo dedicado precisamente a la explicación de que la humanidad entera se caracteriza actualmente por su condición póstuma; un segundo capítulo en el que se desarrolla la idea de ilustración como concepción verdaderamente necesaria para combatir las credulidades que nos han quedado sin tiempo, sin esfera de lo vivible; y un tercer capítulo en el que se aborda la necesidad de repensar la tarea de las humanidades, que en este momento se encuentran al servicio de un capitalismo «cognitivo», que ha hecho posible la producción masiva de saberes sin que éstos puedan transformarse en nuevas o alternativas formas de poder.

En efecto, ya en el preámbulo la autora formula las líneas que irá desarrollando a lo largo del texto. «El mundo contemporáneo es radicalmente anti-ilustrado»: así comienza la obra, con la denuncia de una época, la actual, retratada, a nivel político, por un rescate del autoritarismo y la violencia como formas de relación; y a nivel cultural, por unas humanidades que en los últimos cincuenta años han estado marcadas por un antioccidentalismo que les ha llevado a renegar no sólo de sus sombras, sino también de sus mejores luces; de ahí, señala

la autora, que estas disciplinas hayan quedado estancadas en el solucionismo: sólo son válidas en tanto que pueden ser útiles a la sociedad presente, se ha olvidado la posibilidad de que a través de ellas podamos reconocernos a nosotros mismos como seres productores de reflexiones sobre el mundo. Por eso, amenazados por las «retropías» (Bauman), que sólo consideran válido los relatos premodernos, triables o precoloniales, necesitamos un sistema crítico que permita construir una nueva verdad que realmente nos haga seres libres y emancipados, pues es necesario «retomar el combate contra la credulidad y afirmar la libertad y la dignidad de la experiencia humana en su capacidad para aprender de sí misma», para acabar con una civilización sometida a un presente en el que sólo puede sobrevivir.

Y es que, como señala al inicio del primer capítulo, «Nuestro tiempo es el tiempo del todo se acaba», tanto la cultura («la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones») como la naturaleza («el agua, el petróleo y el aire limpio»). Esa destrucción de toda posibilidad de futuro fue llevada a cabo en los años 80 del pasado siglo, cuando la globalización ofreció una superación de toda aspiración de revolución que prometiera una mejor forma de vida sobre el planeta. Sin embargo, «ese presente eterno» en el que nos introdujo la globalización nos ha precipitado hasta un estado de constante inminencia hacia la catástrofe, el colapso, hacia la insostenibilidad completa del capitalismo de consumo que la ha forjado. Esa experiencia del límite, del «límite de lo vivible», es la que ha dado lugar a muchos de los movimientos sociales actuales (autoorganización de la vida, intervención en guerras, cultura libre, nuevos feminismos, etc.).

Uno de los mecanismos por los que el poder ha enmascarado la realidad irreversible de la insostenibilidad es la idea de «sostenibilidad» o «desarrollo sostenible»: mantener las condiciones del presente sin amenazar las del futuro, incorporando también el medio ambiente, de tal manera que así el neoliberalismo consiguió la aquiescencia social necesaria para seguir en el poder, al menos hasta la crisis mundial de 2008: a partir de ese momento, la idea de sostenibilidad se ha adscrito a la de la austeridad que ha justificado los recortes sociales, reduciendo «las expectativas de una buena vida a la condición de privilegio».

Así, si la falta de futuro en la posmodernidad era una liberación, en nuestra era, la póstuma, el futuro no es más que ese momento incierto en el que nuestras condiciones de vida digna simplemente desaparecerán. Esto ha hecho, según la estudiosa, que la producción de muerte en nuestras sociedades se vea como un acontecimiento normal («terrorismo, poblaciones desplazadas, refugiados, feminicidios, ejecuciones masivas, suicidios, hambrunas ambientales...»). A su vez, ello ha dado lugar a que la política adquiera un papel defensivo, centrando su actividad en el rescate

urgente de aquellos que sufren tales males, en lugar de pensar o elaborar un «proyecto colectivo basado en el cambio social».

Por todo lo expuesto, considera Garcés que la tarea del pensamiento crítico de hoy en día es mostrarse insumiso a la «ideología póstuma», una insumisión que no ha de ser suicida, sino valerse de una serie de herramientas (la ilustración radical) que nos permitan combatir sus dogmas y credulidades. Precisamente todo el segundo capítulo versa sobre lo que para ella es el radicalismo ilustrado y sus posibles aplicaciones en nuestro tiempo.

En efecto, empieza señalando que, en los albores del XVIII, la ilustración que se extendió por Europa no tuvo un proyecto político-social común, sino que surgió por un «común rechazo al autoritarismos bajos sus diferentes formas». Frente al movimiento ilustrado, que tiene sus hitos en otros momentos de la historia de la humanidad diferentes al Siglo de las Luces, la modernidad fue un proyecto de las clases burguesas europeas al hilo del desarrollo del capitalismo industrial, y que estableció unas series de jerarquías y dualidades que aún hoy mantenemos (lo nuevo y lo viejo, la tradición y la innovación, la naturaleza y la cultura, la razón y la superstición, etc.) y que han tenido como consecuencia el despertar de una concepción antimoderna y antiilustrada, puesto que se ha confundido la búsqueda de libertad y emancipación por parte de la Ilustración con el afán de crecimiento económico a costa del dominio y la explotación de otros pueblos y de los recursos naturales del proyecto moderno.

Sin embargo, de este afán ilustrado de liberación de toda credulidad no puede desprenderse un ataque a toda creencia, ni la reducción del conflicto entre razón y fe. La ilustración radical permite una revisión crítica de cualquier tipo de saber o relato, proceda de donde proceda, siempre reconociendo, a la vez, los límites de esa capacidad crítica, puesto que, «asumir la condición natural y corporal de lo humano implica aceptar la parcialidad y la precariedad de nuestras verdades, pero también la perfectibilidad de lo que somos y hacemos de nosotros mismos»: la ilustración no promete progreso, sino que mejora la relación del hombre con el mundo que se le presenta. Es más combativa que ilusa. Nos permite hacernos mejores a través del saber, sin que de ello se derive un aumento de la riqueza, del consumo, o del territorio propios. Además, permite también una crítica a la cultura como «sistema de sujeción política», pues en el Estado moderno, la cultura permite que el ciudadano se integre en él, subordinándose a sus dictados, ofreciéndosele a cambio una identidad colectiva (nacional) y una prosperidad material (económica).

Abordando el tema de la cultura, hace hincapié la escritora en que, en la actualidad, el ejercicio cultural se ha convertido en ejercicio de crítica cultural, lo cual ha desembocado en una autocrítica que no es capaz de dar paso a nuevas formas de cultura, puesto que sólo se centra en el análisis de lo

que ya fue. En definitiva, «sabemos mucho y podemos muy poco. Somos ilustrados y analfabetos al mismo tiempo», la disponibilidad del conocimiento se ha revelado como condición insuficiente de cara a una mayor emancipación y liberación de los individuos: nos sólo necesitamos acceder al conocimiento, tenemos que llevar a cabo un ejercicio crítico para poder relacionarnos con él («seleccionar, contrastar, verificar, desechar, relacionar o poner en contexto») y ello se ve obstaculizado por diversos fenómenos como «la saturación de la atención, la segmentación de públicos, la estandarización de los lenguajes y la hegemonía del solucionismo». Así, ante una producción de conocimiento de magnitudes como las actuales, no sólo se hace dificultosa la selección de aquellos contenidos verdaderamente válidos para hacernos mejores, sino que es prácticamente imposible prestarle atención a toda la posible selección que se haga, de ahí la impotencia de que un individuo pueda formarse una opinión o visión de todos los aspectos del mundo en el que vive, aun cuando pueda recurrir a la heteronomía kantiana.

En este punto reflexiona la autora sobre la interpasividad de nuestra era, que nos ha llevado a delegar en la máquina una serie de actividades que, de haberlas hecho nosotros, hubieran generado una experiencia y comprensión que aún hoy la máquina es incapaz de producir. Del mismo modo, la especialización y segmentación de los saberes ha contribuido a todo este proceso de analfabetismo ilustrado que nos anega.

Entre las alternativas a la catástrofe, aparte de la ilustración radical, está el solucionismo, que precisamente propone delegar las tareas de la inteligencia humana a las máquinas, fruto del pesimismo que produce la imposibilidad de gestionar el mundo actual. Pero, lejos de dar lugar a «humanos estúpidos en un mundo inteligente», la ilustración radical permite repensar «el estatuto de lo humano y su lugar en el mundo y en relación con las existencias no humanas», porque, aunque no tengamos futuro, seguimos siendo humanos, aún no estamos agotados y todavía podemos «reapropiarnos de nuestra condición y de nuestra inteligencia reflexiva» aún dentro de un mundo eminentemente tecnológico.

En ese sentido, es necesario repensar el papel de las humanidades, tema que ocupa el tercer y último capítulo de esta obra. Es claro que las humanidades necesitan un nuevo enfoque que permita una transición de su consideración como disciplinas de letras hacia una nueva visión como conjunto de actividades (tanto científicas como artísticas) que reflexionen sobre la experiencia humana y su relación con el mundo, puesto que actualmente están atrapadas por la desinstitucionalización y la incapacidad de generar saberes que derriben las credulidades de nuestro tiempo.

Así, la autora concluye que son precisamente las humanidades las que pueden, desde la ilustración radical, acabar con el dogma apocalíptico actual y mejorar las condiciones de lo vivible.

Puelles Romero, L.: *Imágenes sin mundo. Modernidad y extrañamiento*, Madrid: Abada, 2017, 230 pp.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga

La historia de la filosofía, si entendemos por ello ese especial “montaje de piezas” que durante la época dorada de la filosofía especulativa de la historia (las de Herder, Kant, Hegel o Comte) se gestó sobre aquella idea fundamental de *Humanität* herderiana, se construye ensamblando piezas que sólo cuando se han juntado cobran sentido. Piezas sin puzle, que desconectadas dejan de existir como piezas y retornan ilógicas a su espacio sin mundo. Esa filosofía especulativa de la historia, continuación romántica de la idea ilustrada de progreso, construye la imagen de un mundo occidental como estado natural de un proceso histórico de evolución de la *Menschheit*. Aunque dicha imagen todavía persiste en los que ven la ciencia actual como cumbre del “proceso de educación de la humanidad”, que diría Herder, desde el siglo XX esta imagen se ha ido desvaneciendo, primero con las filosofías críticas de la historia y posteriormente con la llamada posmodernidad.

Quizás fue Heidegger el primero en advertir que esa imagen era sólo eso, una imagen. La imagen de una época, que se caracterizaría por ser la época de la imagen del mundo, quiero decir, la época en la que la romántica occidente se reconoce en su imagen. Las piezas de este mundo son fácilmente reconocibles por desgastadas: la de humanidad, progreso, Europa... Piezas que no tenían lugar en la vieja *civitas Dei* agustiniana, ni en la Roma de Tito Livio, ni siquiera dentro de la realización histórica del reino de Dios en Joaquín de Fiore. No existían de ningún modo para Platón ni para Aristóteles. Y seguramente no nos sirvan ya hoy, en plena post-historia. Si no se quiere ser tan contundente como Lyotard, al menos es innegable desde Husserl que Europa, su universalidad, ha entrado como mínimo en crisis. Heidegger, que es el enemigo de la historia occidental, para el escándalo de los “buenísimos” que avisan que no debería tener de hecho cabida en “su” particular y honorable historia del pensamiento occidental, era mucho más contundente que su estricto maestro:

nuestro mundo, para él, es sólo nuestra imagen de él, el resultado de una hábil colección que nadie ha orquestado de piezas sin puzle.

Digo todo esto porque me parece que este libro que reseño, publicado por Abada y magistralmente redactado por Luis Puelles, es –no sólo un genial libro de estética y teoría de las artes–, sino un libro en general para todos los que hemos experimentado el desvanecimiento del mundo. No es de ningún modo tampoco un libro de ética y moral que analice el desastre o nos ayude a escapar de la intemperie de esa angustiada existencia sin mundo en el que nos hemos visto arrojados, sino un libro que continúa la estela de *Verdad y Método* de Gadamer, donde la experiencia estética (también lo hará a su modo Heidegger en su *Origen de la obra de arte*) se convierte en el único lugar en el que aprender a ver los restos desmoronados tras la desaparición del mundo. Ya en 1927 éste era el tema fundamental de la filosofía. ¿Qué le ocurre al ser-en-el-mundo cuando desaparece el mundo? ¿Qué cuándo se queda a solas con sus imágenes? ¿Qué cuándo se vuelven opacas? ¿Qué cuándo estamos a la intemperie sin el refugio del reconocimiento cotidiano de las imágenes en su mundanidad?

El libro de Puelles es por ello a su vez un auténtico libro de aquella cosa (no deja de ser otra imagen más) que llaman filosofía pura (*reine Philosophie*). Tras la estela de *Verdad y método*, se sirve de la experiencia estética para pensar lo dado cuando ya no puede ser experimentado desde la correspondencia. El filósofo del siglo XXI debe adiestrarse en la contemplación de las cosas sin el puzle, bombardeado, en el que se hacían reconocibles a costa de desaparecer como tales cosas. El grito fenomenológico de ¡a las cosas mismas! tornado en un ¡a las imágenes mismas! –pues eso es lo que son las cosas sin su mundo, meras imágenes– es el reto de este peculiar libro, que se me antoja una estética filosofía de la historia en la época de la posthistoria. Un libro pues de filosofía de la historia a la altura del desmoronamiento del romántico occidente, estado final del progreso de la humanidad.

La tarea que se propone Luis es pues sublime. Atrae a la par que asusta: frente a la conformista y cobarde actitud naturalista que caen en el simulacro de las imágenes dejándose seducir ante el vértigo del abismo que nos amenaza, Luis Puelles se atreve (con la misma valentía con la que Kant o Dilthey se aventuraban a crear nuevos espacios de conocimiento posibles) a enfrentarse a las imágenes sin el cobijo del puzle mundano. Su empresa es pues fantasmagórica, un regreso a la cueva y su oscuridad que puede escandalizar a los más puros. Sólo desde esa cueva, de la que quería huir la filosofía en sus inicios cazando las falsas imágenes, es posible escribir este libro: destapando los miedos sobre los que se construye la idea de occidente; dejando escapar –emerger– los fantasmas. Testimoniando históricamente a través de imágenes “la desrealización progresiva

del mundo”. Puesto que el arte contemporáneo se ha realizado aboliendo lo real, si el filósofo del siglo XXI quiere aprender a ver el mundo tras la caída de su imagen, no le queda otra que adiestrarse primero en la experiencia estética para reaprender allí el fenómeno de la comparecencia y del desocultamiento, de la *aletheia*. *Imágenes sin mundo* es, lo diré una vez más, un paso más en la tarea de aprender a entender –en la estela de *Verdad y Método*– qué son las cosas cuando han perdido el mundo (cfr. p.39).

Existe todo un proceso de liberación que Luis Puelles, en la primera parte del libro, analiza históricamente. Un proceso en el que las poéticas de la irreconocibilidad del siglo XIX hacen que las imágenes artísticas se liberasen de la significación mediante estrategias de extrañamiento. Es el caso inicial de las naturalezas muertas, auténtica expresión de un mundo objetualizado y reducido a imagen, pero también de la obstrucción lógica de la representación de lo grotesco, de la proliferación entre los siglos XIV y XVII de la imaginería melancólica acerca de la expulsión del Paraíso, de la representación de la pérdida del mundo en Dürer y Cranach, de la ciudad deshabitada de Daguerre, de la imagen espectral de Chirico o la apología “empirista” de la insustancialidad del mundo en Chardin.... Momentos que desembocan en la suspensión de la “existencia real” como criterio legitimante del fenómeno; convertido ya irremediamente en fantasma. Un fantasma que no aparece por ser una imagen débil e irreconocible, sino a causa del extremo objetivismo. Sirva de ejemplo el *dedo gordo del pié* de Boffard o las *Adiantum pedatum* de Blossfeldt. Estas imágenes, extraídas del mundo para ser miradas “quietas” (que diría Schopenhauer) ocupan a Luis Puelles en esta primera parte.

En la segunda parte analiza el modo en el que ese extrañamiento actúa contra la distancia protectora del observador que experimenta cómo su conciencia del mundo es suplantada por imágenes sin mundo: en los ataques al espectador efectuados por Magritte o en el desprecio del retratado en favor del ropaje en el *Napoleón I* de Ingres, se pueden ver cómo las imágenes se sublevan. Se vuelven irreverentes, indecorosas, hasta hacerse, como en Manet, excesivamente patentes a costa de su inteligibilidad. Se vuelven *Disparates*, pierden suelo (como en el *Escaparate de una sombrería*, de Talbot), y llegan a volverse siniestras, ilocalizables, fantasmagóricas. La realidad, como en *La montaña de Sainte-Victoire vista desde Bibémus* de Cézanne, se desdibuja, se vuelve pura sensorialidad, se deshumaniza –al desligarse de los signos de significación– hasta volverse imprevisible, como las *cajas ante un espejo* de Spilliaert o *el enigma del oráculo* de Chirico. Las imágenes se vuelven pues profanas y desacogedoras, misteriosamente cotidianas; sin acogimiento de la representación. Y así, el final de este intenso curso de filosofía de la historia (cfr. p. 207) tras la muerte de la historia –si así podemos entender este magistral recorrido

por las imágenes sin mundo de Luis Puelles—, acaba necesariamente con comentarios a los collage de Ernst, a *El placer (muchacha comiendo un pájaro)* de Magritte, a *Los valores personales*, *El retrato* o *La llave de los sueños*, también de Magritte, es decir, comentarios a la imagen que desorienta, que rompe con la familiaridad, el surrealismo. A estas imágenes debería acudir el filósofo del siglo XXI si quiere seguir pensando, haciendo filosofía, una vez que el mundo, el gran mundo, es reconocido como una imagen construida con piezas que ya no encajan hoy, cuando a fuerza de desapegos, desvelos y disonancias la filosofía se ha visto, como Truman (maravillosa Coda del autor al final de este precioso libro), pensando “contra las imágenes que todo lo ocupan y todo lo suplantán”.

Ricoeur, P., eds. Daniel Frey y Nicola Stricker, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, Madrid: Trotta, 2017, 216 pp.

Roberto Ballester
Universidad de Zaragoza

Tal y como se hiciera en 2013 a propósito de *Escritos y conferencias 1: en torno al psicoanálisis*¹, en esta ocasión Daniel Frey y Nicola Stricker, bajo el tutelaje del Fonds Ricoeur, del cual Nicola Stricker es director, han llevado a cabo una nueva recopilación, con pretensión monográfica, de artículos y conferencias que, o bien hacía tiempo que no estaban disponibles para su lectura, o bien habían sido publicados parcial o totalmente en lenguas extranjeras, y cuyos manuscritos en lengua original se encontraban en el Fonds Ricoeur. No obstante, como se señala en la presentación: “no se trata, por parte de los editores, de añadir, a una obra ya cerrada, otra de hermenéutica, sino de proponer un nuevo acceso a los grandes escritos de Ricoeur sobre la interpretación” (p. 12).

Así pues, los textos y conferencias que han sido recogidos en este volumen, si bien comparten un mismo núcleo temático, no pueden ser pensados solamente como diferentes vías de acceso a una misma problemática -la donación de sentido en su articulación a partir de la interpretación-, ni tampoco consisten sólo en diferentes accesos propedéuticos a lo que, podríamos llamar, una hermenéutica filosófica postheideggeriana y postgadameriana que busque situarse, asimismo, en una relación de diferencia respecto a cualquiera sea de las tradicionales exégesis hermenéuticas. Todo ello va a estar presente como denominador común de cada uno de los textos. No obstante, específicamente lo que encontramos es, más bien, diversas apelaciones al diálogo por parte de la hermenéutica respecto a saberes colindantes, el intento de resolución de debates abiertos o, consecuentemente con la obra filosófica de Paul Ricoeur², llevar a la teoría de la interpretación más lejos de sí misma y relacionar nociones fundamentales de su proyecto hermenéutico (“metáfora viva”, “mundo del

1. Ricoeur, P., eds. Catherine Goldenstein y Jean-Louis Schlegel, *Escritos y conferencias 1: en torno al psicoanálisis*, Madrid: Trotta, 2013.

2. Concretamente, podemos destacar, por su carácter interdisciplinar, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1986; y *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1990.

texto”, “identidad narrativa” o “mímesis poética”, entre otras) con problemas fundamentales como: el problema de la intersubjetividad de carácter ético-político; el problema ético y teológico del mal; el problema analítico del lenguaje respecto a la verificabilidad de la referencialidad apofántica; el problema epistemológico de la comprensión y la comprensión de carácter científico; el problema bíblico de la revelación y el testimonio; o el problema tanto teológico como historiográfico de la salvación.

En el primero de los textos recopilados, “El problema de la hermenéutica”, que reúne en un mismo texto cuatro conferencias impartidas (“Hermenéutica y simbolismo”, “Hermenéutica y mundo del texto”, “Semántica de la acción y del agente” e “Implicación ética de la teoría de la acción”) por Ricoeur en Florencia entre los días 19 y 21 de mayo de 1988, nos encontramos tanto con una búsqueda de delimitar disciplinalmente su proyecto hermenéutico como con una pretensión propedéutica y divulgativa de los contenidos de la hermenéutica filosófica y del propio método hermenéutico. Así pues, el camino que Ricoeur plantea a lo largo de estas cuatro conferencias es una suerte de autobiografía filosófica, un recorrido por los temas y las propuestas, casi de forma cronológica, que ha ido desgranando en su obra. El texto elabora dicho recorrido desde el problema simbólico del mal, hasta el planteamiento de su ética de la acción y el problema de la intersubjetividad en un desarrollo semántico de la teoría de la acción, viendo posteriormente sus implicaciones éticas, atravesando a su vez la noción de texto y su relación con la referencia metafórica a través de la triple estructura mimética de la narración.

Después de esta extensa serie de conferencias, el segundo de los escritos, el artículo “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, originalmente publicado en *Revue philosophique de Louvain* (1972)³, supone un preciso acercamiento preparatorio al desarrollo hermenéutico de la metáfora y el mundo-del-texto, tal y como es desarrollado en *La métaphore vive*. Aquí, en una constante interlocución con la escuela del New Criticism (M. Beardsley, I.A. Richards, M. Black, D. Berggren) y la filosofía del lenguaje (J.L. Austin, É. Benveniste), Ricoeur ahonda, primero, desde el contexto ilocucionario, en el que se ponen en juego polaridades como acontecimiento/significación, identificación/ predicación, acto proposicional/acto ilocucionario, sentido/referencia y referencia a realidad/referencia a interlocutor, una semántica por la cual la metáfora, como efecto de sentido en el que se produce un desplazamiento en la referencialidad del discurso, supone siempre una disrupción de la significación léxica literal

3. Paul Ricoeur, “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, *Revue philosophique de Louvain*, 70-5, 1972, pp. 93-115.

desde un cambio contextual de significación en el contexto del enunciado o, incluso, del texto: una “colisión semántica” entre literalidad y figuración que produce la interacción entre los diversos campos semánticos. En segundo lugar, Ricoeur pone el acento en la torsión metafórica que supone el acontecimiento semántico como “un acontecimiento significativo, una significación emergente del lenguaje” (p. 80), que produce, por tanto, siempre una *innovación semántica*. En tercer lugar, tomando la referencia no ya de la locución, sino del texto como totalidad unitaria de significación, como obra, se apunta hacia una teoría de la comprensión del texto desde el horizonte del acontecimiento metafórico, donde se busca aunar el existencial heideggeriano de la *Verstehen*, la noción gadameriana de la “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) y la *Lebensformen* de Wittgenstein, con la poética aristotélica y sus nociones de *poiesis* y *mimesis*, dando pie a una noción de comprensión del texto cuya captación de la función mimética del *mythos* es, precisamente, la de captar una determinada *Lebensformen* (marcando como referencia, pues, lo que antes denominara *monde-du-texte*) que dé cuenta del poder de la metáfora con la que está intrínsecamente relacionada.

Así, sin alejarse radicalmente de esta perspectiva, el tercero de los textos es la conferencia “¿Lógica hermenéutica?”, pronunciada en el Institut International de Philosophie (IIP), de París, en 1978. Dicha conferencia, y su posterior publicación⁴, está estructurada en dos marcados segmentos. En el primero, realiza un recorrido histórico de la hermenéutica, comenzando por Dilthey y el carácter puramente epistemológico de su proyecto, pasando por la fenomenología hermenéutica de Heidegger □a quien critica que su búsqueda de retornar al fundamento del sentido del ser le aleja de preocupaciones hermenéuticas inherentes a la interpretación de textos, el psicologismo en la referencia al autor o la relación entre producción originaria y reproducción□ y la hermenéutica filosófica desarrollada en *Verdad y método* de Gadamer, poniendo el acento en la rehabilitación judicativa (prejuicio), la “fusión de horizontes” o la *Wirkungsgeschichte* como condición histórica de la interpretación. En segundo lugar, tomando como referencia la denominación de lógica hermenéutica (*hermeneutischen Logik*) de Hans Lipps⁵ y poniéndola entre paréntesis, Ricoeur expone la confrontación abierta entre hermenéutica y filosofía analítica, atendiendo primeramente a los desarrollos posteriores a Gadamer de K.O. Apel en su búsqueda de comunión entre la filosofía analítica como *logic of science* y la hermenéutica como estudio de la condición de posibilidad de

4. Paul Ricoeur, “Logique herméneutique?”, en Guttorm Fløistad (ed.), *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, I, *Logique philosophique*, La Haya: M. Nijhoff, 1981, pp. 179-223.

5. Hans Lipps, *Werke II: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

todo discurso articulado, encontrando una simbiosis entre la teoría wittgensteniana acerca de los “juegos del lenguaje” y las propuestas de Heidegger y Gadamer. Ello le llevará, al final del texto, tras una aproximación a la especificidad temática y metódica de la hermenéutica desde la que se establece una escisión entre la comprensión como método hermenéutica frente a la analítica explicación, al cuestionamiento de la noción de lógica hermenéutica, donde está en juego, en el fondo, la consideración como ciencia humana de la hermenéutica.

Los dos últimos escritos de la obra merecen ser considerados en una misma unidad, por cuanto en ellos se pone de relieve el acercamiento de Ricoeur a una hermenéutica de carácter histórico, como interpretación de textos sagrados. Así, tanto en “Hermenéutica de la idea de revelación”, conferencia de teología en las Facultés Universitaires de la Saint-Louis, en Bruselas en 1976, como en “Mitos de la salvación y razón”, artículo publicado originalmente en italiano en 1990⁶, encontramos un acercamiento nada escolástico a problemáticas de carácter teológico fruto de la interpretación bíblica. Más allá de la categorización de la ideas de revelación, testimonio, profecía, escatología, salvación o parusía, cabe destacar el acercamiento a problemas puramente hermenéuticos que son puestos de relieve a propósito de estas ideas. En “Hermenéutica de la idea de la revelación” encontramos una acercamiento fecundo a la manifestación del mundo por el texto, que se plantea desde la triple esfera de la escritura, la lectura y el mundo del texto, poniendo en juego que la función del discurso poético no es sino la *revelación*, el desvelamiento de un mundo que se despliega a causa de una referencialidad como salida fuera de sí por parte de la obra misma, determinando a la poesía, en oposición a la función descriptiva, no como una referencia que describe miméticamente la realidad, sino como una referencia “redescriptiva”, referencia que manifiesta reevidentemente nuestro ser-ahí.

Por otro lado, encontramos en “Mitos de la salvación y razón”, además de una fecunda clasificación mítica (mito teogónico, órfico, trágico y adámico), un interesante acercamiento al clásico conflicto *mythos-logos* en relación con la *Heilsgeschiste*, o historia de la salvación. Con ello, lo que se pretende es, en última instancia, cuestionar la pretensión cientificista de la historia que escinde el estudio histórico de toda forma de relato tra-

6. Paul Ricoeur, “Miti della salvezza e ragione contemporanea”, en E. De Dominicis y G. Ferretti (eds.), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, Marietti, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 1990, pp. 15-31.

dicional; con ello, Ricoeur pretende constatar que esta ciencia racional de la historia no ha sido sino, desde la Ilustración, una nueva *Heilsgeschiste*.

Así pues, podemos establecer, como hemos ido constatando, la utilidad y pertinencia de la obra desde dos perspectivas complementarias: por un lado, debido en gran medida a la intención explícita de Paul Ricoeur de lograr una claridad en sus conferencias y publicaciones menores que permita hacer llegar su planteamiento hermenéutico a un público amplio, el carácter propedéutico de cada uno de los textos aquí presentados supone una valiosa puerta de entrada a la filosofía de Paul Ricoeur y un acceso claro al punto de vista hermenéutico que recorre la mayor parte de su producción filosófica, otorgando una lectura introductoria de largo recorrido a las conceptualizaciones y problemáticas presentes constantemente a lo largo de su pensamiento desde su denominador común hermenéutico. Por otro lado, de forma alternativa, la presente obra aporta también una buena oportunidad para acercarse a textos de Ricoeur situados en un margen temático, pero en gran consonancia con respecto a su obra, en especial aquellos enfocados, desde la hermenéutica filosófica, en una hermenéutica tradicional como interpretación de textos sacros.

CHOZA, J.: *La Revelación Originaria: La Religión en la Edad de los Metales*, Thémata, Sevilla, 2018.

Pau Arnau

Universidad Internacional de Valencia

La tercera parte de esta Filosofía de la Religión de Jacinto Choza, dedicada al Calcolítico, del milenio 5 al 1 a.C., justo antes de la llamada era axial, sigue la misma estructura de las dos entregas anteriores (El Paleolítico o el Culto Originario y El Neolítico o Moral Originaria): es decir, la propia obra muestra el propio desarrollo de la religión desde su confesada inspiración hegeliano-durkheimiana.

Por eso, la Edad de los Metales puede verse como la autonomización o desvelación de la parte dogmática o la relativa al conocimiento y a la aparición de la fe, que ya estaba implícita en el culto originario del paleolítico y en la organización mecánica y normativa del Neolítico. La urbe cuyo centro se reparte entre el templo y el palacio adquiere un cambio cualitativo cuando al bien raíz tierra se le suma el cobre, el bronce, y el hierro.

Además del aumento de la complejidad de los trabajos, la aparición del metal dota al homo sapiens de un nuevo concepto de tiempo que se integra en la gestión de la supervivencia y la organización social con un elemento que se centra en el otro foco de las elipses de las actividades económicas, político-económicas y legislativas: el descubrimiento del *eidós*, sea matemático o lingüístico-predicativo.

El alfabeto o los ideogramas y el número constituyen una novedad cualitativa en la gestión pragmática de las ciudades neolíticas. La aparición del ladrillo sumerio, como unidad, abre las puertas a los saberes teóricos. La sociedad calcolítica puede integrar a urbes tan bastas que, según el decir de Durkheim, la solidaridad entre los ciudadanos se muta en orgánica, de donde surge el concepto de FIDES en la medida que el individuo no puede dar cuenta de la totalidad de actividades de las cuales depende.

Choza no disimula su inspiración en Vico al notar éste como el tercer momento de toda sociedad con la aparición del logos. La administración de la ciudad se desembaraza de su forma sensible e imaginativa y eso tiene grandes repercusiones para la religión: se podría decir que es el inicio del largo proceso de secularización. De hecho, el poder sagrado que antes estaba encarnado en

la sangre del sacrificio, y en el semen que fecunda la tierra, se transforma ahora en la palabra cuyo poder performativo se prolonga paulatinamente hacia la forma categorial que se extiende hasta la actualidad.

La complejidad social de la nueva ciudad calcolítica queda representada en la multiplicación de los dioses en la misma medida en que se multiplican los roles sociales, y las actividades que cada vez se alejan más del núcleo cultural de la supervivencia paleolítica, provocando la primera distancia histórica entre los ciudadanos y la religión. Nuevos dioses acompañados de nuevas narraciones de una mitología que debe dar cuenta de los nuevos ritos necesarios para hacerse cargo de la cohesión, la defensa y la prosperidad de la ciudad.

Es mérito de Chozza el tratamiento comparativo de las mitologías indoeuropeas, asiáticas y pre-colombinas (incluido el monoteísmo judío), de introducir dentro de esos cuadros comparativos sus referentes contemporáneos, y de anclar esas narraciones a eventos como el deshielo de la cuarta glaciación. Todas las relaciones que Chozza está poniendo en juego se basan en las evidencias de la arqueología o la arqueoastronomía revelando hasta qué punto hay elementos comunes de los que beben las primeras culturas históricas. Si esto resultara un punto de relativismo o de reserva para la pretensión de validez de las actuales religiones monoteístas, no es algo que el autor deba explicar, o por lo menos, no en este volumen. El hecho es que, a la inversa, cabe una lectura más pragmática al entender que se trata de explicar cómo en el calcolítico se fue escribiendo y sobrescribiendo la memoria colectiva de los milenios anteriores.

Las ciudades calcolíticas pueden ensancharse en la medida en que van creciendo los dioses que protegen las actividades que las cohesionan, pero sobre todo pueden adquirir la forma de imperio gracias al advenimiento de la palabra y la *theoria*. La normatividad del neolítico adquiere la complejidad de las leyes escritas, y las técnicas del metal toman forma de tecnologías. Es importante señalar aquí que para el autor la técnica del calcolítico era totalmente compatible y simultánea con la magia. Es más, todas las actividades tecnológicas iban acompañadas de rituales mágicos en un mundo difícil de comprender para nuestra mentalidad desencantada o cientificista. Esto tiene especial relevancia en el caso de la medicina y la manera como empezó diferenciarse entre cuerpo y alma.

El *nous* puede en la edad de los metales reformular la naturaleza y la disposición del *cósmos*. Las inteligencias esféricas (los dioses) se describen como concéntricas al sí mismo, abriendo la posibilidad del misticismo y anticipando la siguiente fase en que la plegaria se manifiesta como forma de religión. Como se ha dicho, esta brecha entre el espíritu subjetivo y su objetivación llega hasta la actualidad en la distancia entre las instituciones y los ciudadanos. Y, como también se ha dicho, la aparición de

los metales inaugura nuevas formas del tiempo: de la inmortalidad de los héroes a la inmortalidad del espíritu y de su destinación. Entender que esa inmortalidad está en comunicación con la inmortalidad de las inteligencias esféricas, no es tan difícil si confirmamos, como hace Choza, que posteriormente quedan categorizadas en el mundo de los ángeles o potestades, conceptos nada ajenos a la mentalidad de las religiones monoteístas responsables de nuestra civilización.

Choza, sin embargo, no da carácter definitivo a ese mundo categorial que ha llegado hasta la actualidad: su inspiración heideggeriana da otra vuelta de tuerca en *La metamorfosis del cristianismo*, que bien podría ser el cierre de esta serie. Por eso, debe subrayarse que aunque se apoye en los grandes metafísicos (Platón, Aristóteles, Proclo, Heidegger) y en los grandes sociólogos de la religión (Durkheim, Geertz), en los datos empíricos de la arqueología y en un conocimiento extenso de las mitologías, su Filosofía de la Religión ofrece una nueva comprensión de religión desde el Paleolítico a la actualidad y explicar que su desarrollo va emparejado a la evolución cultural del ser humano. De esa capacidad comprensiva se ha de esperar ahora la aparición del cristianismo y el lugar de la religión en el mundo digital globalizado.

**González Ferrín, E.: *Cuando fuimos árabes*,
Córdoba: Almuzara, 2018, 332 pp.**

Alejandro Colete Moya
Universidad de Sevilla

Emilio González Ferrín, con una ya dilatada carrera como ensayista con dos obras ya imprescindibles para el entendimiento del islam como fenómeno histórico (*La angustia de Abraham*) y su relación con nuestra historia (*Historia general de Al Ándalus*), publica un libro con el que continúa su periplo intelectual y que decide llamar *Cuando fuimos árabes*, título que resume con ingeniosa brevedad la esencia de cuanto quiere transmitir. El lector que conozca la polémica en la que se inserta este libro sabrá que debería haberse titulado *Emilio unchained* (Emilio desencadenado).

El texto, efectivamente, es un golpe sobre la mesa en cuanto al formato y al estilo. Un académico de la talla del que nos ocupa es siempre un escolástico esclavo de ciertas formas y maneras, y si bien González Ferrín ya las desafiaba con éxito en sus libros anteriores, en este, por fin, se siente totalmente libre de ellos. En cierta ocasión hace ya tiempo, en una conversación informal con él y Enrique Hiedra, confesaba su ánimo de escribir un libro, como quien dice, al verso libre, sin los rigores académicos que más resultan obstáculos a veces que ayuda a la expresión. Ese libro soñado que contiene lo que su autor piensa sin los rodeos escolásticos que exige la institución, ese libro es el que tiene en las manos el lector que tenga la audacia de sumergirse en el mismo.

La polémica en la que se inserta, como hemos dicho, este libro, no es en absoluto banal, es más bien determinante a la hora de entender y comprender nuestra historia. En este país hemos reducido el recuerdo de Al Ándalus a un trauma del que preferimos no hablar. Los moros estuvieron aquí y los echamos, y ese *echamos*, conjugado en primera del plural, es lo que nos llena de un rancio orgullo y satisfacción. Esta versión de los hechos es la que Olagüe desafiara por primera vez sin éxito, para ser de nuevo puesta en cuestión por Emilio González Ferrín, que recuperando ese sano escepticismo hacia la narración tradicional nos propone una idea mucho más sugerente: Al Ándalus fuimos *nosotros*. La conquista, como relato, fue la excusa para justificar la reconquista, la manera de generar una identidad nacional sobre la que nos asentamos. Esta reivindicación del pasado islámico como *nuestro* pasado, donde el posesivo de la primera del

plural, incluyente, es la verdadera esencia de toda una lucha que dura ya años. Esa lucha no solamente pugna por abandonar el relato obsoleto de la conquista, la historia épica de reconquista y los siglos que mediaron uno y otro, sino que es, y quizás sea lo más importante, una lucha para que el legado intelectual o cultural de Al Ándalus, vastísimo como es, se revalorice y se integre como *nuestro* legado. Lo segundo supera incluso lo primero, y es por lo que, a todas luces, su autor debería ser recordado.

El libro, diviso en cinco partes, es una autobiografía intelectual (partes segunda y tercera) que desemboca sólo al final (parte cuarta) en sus reivindicaciones polémicas, constituyendo las partes primera y quinta una declaración de intenciones y unas «cuotas de autoría» respectivamente. Cuando decía que el autor del libro se liberaba de las formas para abrazar un estilo más personal, me refería precisamente a esta manera de renarrar su visión de Al Ándalus, porque el libro es precisamente eso, una *visión personal*, en contraste con sus dos libros anteriores, que son ensayos de historia más «convencionales». Quien haya visto la serie *Cosmos* (1980) recordará el subtítulo de la serie junto a la música de Vangelis: *a personal voyage* (un viaje personal). No es que quiera igualar ni mucho menos la obra de Sagan con la de González Ferrín, pero sí defender que comparten una cierta manera que es lo que hace de ellas algo memorable: son un periplo personal, son un ver el mundo a través de los ojos de su autor. Y precisamente esa parte de autobiografía intelectual viene a narrar dicho viaje, pero de manera tan integrada con el mensaje, que se convierte en imprescindible para entender la obra. Porque ante los numerosos ataques que ha recibido el autor desde sus colegas historiadores y filólogos por igual, la única manera de defenderse es abrirse uno de par en par. Es ciertamente un viaje apasionante la odisea intelectual vivió el autor para llegar a hacer algo, en realidad, tan sencillo como usar un *nosotros* en lugar de *ellos*. Dicha trayectoria está además animada con un anecdotario riquísimo que mantiene el pulso de la lectura, añadiéndole todo tiempo de emociones, algo muy significativo en una obra de este tipo y que es precisamente una de las cosas que la conecta con ese *Cosmos* de Sagan. Las risas, los llanos, las ilusiones y las decepciones de un estudiante de filología de Granada que recorre medio mundo, trabaja en los lugares más inesperados, para acabar de profesor en Sevilla; las pequeñas joyas de sabiduría, las lecciones que va aprendiendo, cada paso en su evolución como pensador-historiador, los textos que le influyeron, las personas que alteraron para siempre sus ideas...

Hacía falta un libro como este en España, un libro de esta honestidad a la vez con un contenido tan revolucionario a la hora de comprender nuestra historia, unido además a una prosa con un estilo muy definido y ya ejercitado en muchas obras.

Las partes cuarta y quinta, que ya dejan de ser autobiográficas para ser divulgativas, contienen las numerosas revisiones de maneras que

hemos tenido de entender la historia del islam que obedecen de base a su argumento sobre la no-conquista, como se le viene llamando. Dicha argumentación, en su forma más esquemática, viene a construirse así:

La información que tenemos sobre los orígenes del islam debe de ponerse en entredicho, en la medida en que todas las crónicas son asaz tardías. Descartadas estas y usadas las crónicas y documentos de la época que tratamos, tenemos que retrasar el nacimiento del islam como entidad sólida hasta prácticamente el año 800. Siendo aquel producto final resultante de idas y venidas, revueltas, levantamientos no organizados que después se canalizaron para formar lo que conocemos como califato abbasí. No tenemos que entender el islam como una criatura originada *ex nihilo*, sino como la continuación natural del imperio romano, que en su caída dejó un vacío político pero también una imagen o un horizonte de grandeza a la que aspirar. Del mismo modo que Carlomagno y Alfredo el Grande son los intentos europeos por crear una estructura estatal sólida que emulase aquella gloria perdida del pasado, Roma, así también Bagdad es esa misma tentativa pero en el Mediterráneo oriental. Pues bien, de ese mismo modo, concibe Emilio González Ferrín, debemos entender Al Ándalus.

En esa época caótica que va desde las muestras de impotencia del imperio romano a principios del siglo quinto hasta el establecimiento, con desigual éxito, de entidades políticas sólidas a finales del octavo, median unos cuatrocientos años de caos, movimientos, luchas de poderes, donde Persia y Bizancio ceden por agotamiento ante un mundo que se les viene encima. Lo que llamamos conquista o invasión no es sino la lectura retrospectiva de aquellas revueltas, de esos caóticos movimientos, de la que nos hablan las crónicas, crónicas, que por cierto, ha trabajado el autor con singular lucidez, siguiendo el espíritu crítico de autores de la talla de Wansbrough o Wickham.

Cuando contamos la película habiendo visto el final, todo nos parece que apunta al clímax, pero esa manera de *contar* la película viola lo que sucede en la película y lo que la hace funcionar, a saber, que uno no sabe lo que va a pasar, y eso es precisamente lo que mantiene el pulso y la tensión. Los historiadores cometen a veces este error, es decir: leer los hechos históricos como obedeciendo a un final que ya conocen. González Ferrín denuncia este tipo de lecturas especialmente en el modo en que son leídas las crónicas de esa época oscura entre el 400 y el 800: como queríamos ver allí ya el islam, hemos traducido una innumerable variedad de tribus, sectas y movimientos de población como *musulmanes*, porque como sabemos que la película acaba de una cierta manera, queremos ver el final en el principio. El islam es la consecuencia de esos movimientos, no la causa de los mismos. Del caos se va consolidando un orden por decantación y redcantación, el orden no llega por arte de magia un día. Y lo mismo que del caos que había en Francia surge un imperio carolingio, después de

muchos movimientos e intentos que abarcan desde la llegada de los francos, la expulsión de los hunos y el repliegue de la autoridad romana, las luchas entre las propias tribus que entraron y un largo etcétera (es decir, que Carlomagno no llega en una nave), lo mismo sucedió en Oriente Medio y lo mismo sucederá en España con Al Ándalus, donde del perpetuo caos e inestabilidad acabará surgiendo un cuerpo político producto de muchas decantaciones, y no obra de «caballerías milagrosas».

En las clases de dirección de cine suele decirse lo siguiente: cada secuencia debería contener una imagen cuya acción defina la esencia de la acción de dicha secuencia, y dicha imagen debería ser poderosísima; a su vez, la esencia de toda la película debería caber en una única secuencia, una única imagen que defina la misma y se quede grabada en la pupila del espectador. ¿Cuál es esa imagen en el libro? ¿cuál es la secuencia clave de este muy singular ensayo? Pues no precisamente el contenido mismo de su lucha (defender la no conquista). El lector, obviamente, jamás olvidará que leyó un libro que defendía semejante hipótesis, y la historia acabará juzgando a Emilio González Ferrín para colgarle la etiqueta de «el que defendía la no-conquista». Pero cualquier lector que haya entendido su obra, en especial esta, verá que por lo que verdaderamente hay que recordar este libro, lo que de verdad constituye esa secuencia inolvidable, esa poderosa acción, es su manera de aproximarse a los problemas, y no el resultado concreto de sus investigaciones. Uno puede ver en el texto que su autor está abierto a nuevas hipótesis, que no da las cosas por cerradas, sino en progreso. Es un autor que quiere hacernos entender que no entendemos el islam de manera adecuada porque el mismo lenguaje en el que lo abarcamos como fenómeno ya llama a la confusión (llamando a una misma cosa lo que son tres: una religión, un marco cultural o *koiné* que tuvo una vida concreta, y un islam contemporáneo). Lo que se grabará en la pupila del lector es el literal escepticismo del autor, en el sentido de que *sigue mirando*, no quiere dar soluciones definitivas y cerrar capítulo, sino revisar constantemente, dejar abierto el asunto. Se recordará este libro por el mundo de fronteras permeables, donde lo islámico, lo judío y lo cristiano surgen de un magma único medio-oriental que se va definiendo con el tiempo, no de un acto singular mágico narrado conociendo ya el final de la historia. Y como decía antes, se recordará este libro por usar un *nuestro* y un *nosotros* a la hora de hablar del legado cultural de Al Ándalus.

En definitiva, un libro que, frente a la cantidad de textos que se publiquen por mera necesidad de los autores de hacer currículum, tiene algo que decir

NOTA ACLARATORIA

El consejo de redacción de Thémata desea hacer constar que el autor Pablo Fernández Rojas ha solicitado que el artículo publicado en el número 51 de la revista sea citado de esta manera:

Rojas, P. F. (2015). “Normatividad, conocimiento y agencia en el arte de la dirección de orquesta. Un ensayo wittgensteiniano contra el dogma de una técnica directorial unívoca”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 51, 169-188.

Thémata

Revista de Filosofía

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, el director adjunto 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 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 estas 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 [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 online 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) 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.

Statement of Publication Ethics and Good Practices

The Editorial Office of the journal *Thémata* is firmly committed to ensuring that articles published in the journal are in accordance with the ethical principles and quality requirements of the scientific community. Our journal abides the Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) proposed by the Committee on Publications Ethics (COPE). *Thémata* guarantees an adequate response to the needs of readers and authors, ensuring the quality of what is published, protecting and respecting both the content of the articles and their integrity. The Editorial Committee is committed to publish corrections, clarifications, retractions and apologies, when necessary.

In compliance with these good practices, *Thémata* has a peer-review system of selection of articles that are reviewed by external referees, whose criteria are based exclusively on the scientific relevance of the proposal, originality, clarity and pertinence of the presented manuscript. Our journal guarantees the confidentiality of the evaluation process at all times, the anonymity of both referees and authors, the discretion of the motivated reports issued by the referees and any other communication issued by the editorial, advisory and scientific committees, when applicable. In a similar vein, confidentiality will be kept in case of possible clarifications, claims or complaints that an author may decide to send to the committees of the journal, or to the referees of the manuscript.

Thémata is hereby committed to respect and integrity of the works already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as plagiarism, or otherwise fraudulent in its content, will not be published, or will be removed from the journal, in case they have already been published. The journal will act in these cases as quickly as possible. By accepting the terms and agreements expressed by our journal, authors must ensure that the article and the materials associated with it are original and do not constitute any copyright infringement. Moreover, the authors have to justify that, in the case of a shared authorship, full consentment was given by all authors involved, and that the article has not been published previously in another journal.

EVALUADORES

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)
Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)
Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)
Ayala Martínez 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)
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)
Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)
Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)
Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)
Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, 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 Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)
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)
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, 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)
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)
Núñez, Marco A. (autor independiente)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)
Padial, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)
Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)
Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)
Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)
Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)
Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)
Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
Ronzón, 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)
Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)
Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)
Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

