

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 58

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(julio-diciembre 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)	Director: Fernando Infante del Rosal (finfante@us.es)
Subdirector: Jesús Navarro Reyes (jnr@us.es)	Director adjunto: José Manuel Sánchez (themata@us.es)
Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano (imurcia@us.es)	Subdirector: Jesús de Garay Suárez Llanos (jgaray@us.es)
Secretario: Alejandro Colete Moya (sumalexandros@hotmail.es)	COMITÉ DIRECTIVO
Secretario de difusión y documentación: Juan Carlos Polo Zambruno (v.juancarlos.polo@gmail.com)	José Antonio Antón Pacheco (dehf@us.es)
	Manuel Sánchez Matito (msmatito@yahoo.es)
	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

- Indetermination and Potentiality in Quantum Physics.*
Indeterminación y potencialidad en la física cuántica.
Manuel Cruz Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra)
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.01]..... 11
- Los límites del hedonismo individualista en el *Discours sur le bonheur* de La Mettrie.
The boundaries of individualistic hedonism in La Mettrie's Discours sur le bonheur.
Adrián Ratto (Universidad de Buenos Aires / CONICET)
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.02]..... 31
- La originalidad de la mirada filosófica. Sobre la filosofía en la ciudadanía y la universidad.
The Originality of The Philosophical Gaze. On The Philosophy in Citizenship and University
Víctor Hugo Palacios Cruz. Escritor, filósofo y profesor de la USAT.
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.03]..... 47
- Esferología hermenéutica del deporte. Sobre el impacto de la obra de Peter Sloterdijk en la filosofía del deporte.
Spherological sport hermeneutics: on the impact of Sloterdijk's work in the philosophy of sport
Francisco Javier López Frías (Penn State University) y Xavier Gimeno Monfort (Colegio Privado Aula3).
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.04]..... 65
- Ciencia, idealización y predicción. Los tipos ideales en Max Weber y los conceptos ideales en ciencias de la naturaleza.
Science, idealization and prediction. Max Weber's ideal-types and ideal concepts in natural sciences.
Mariano Sanjuán (Universidad Autónoma de Madrid)
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.05]..... 87
- Ausencia y verosimilitud: sobre la mimesis platónica en contexto histórico.
Absence and verisimilitud: platonic mimesis in historical context.
Guillermo Peris Bautista (CEU-Cardenal Herrera).
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.06]..... 107
- Reflexiones en torno a la idea del hombre como ser carencial: Ortega, Gehlen y Sloterdijk.
Reflections around the idea of man as a deficient being: Ortega, Gehlen and Sloterdijk.
Marcos Alonso Fernández (Universidad Autónoma de Madrid).
[doi: 10.12795/themata.2018.i58.07]..... 119

Edmund Husserl: Los objetos como unidades de sentido.
Edmund Husserl: The objects as units of sense.
 Franco César Puricelli (Universidad Nacional de Córdoba – CONICET,
 Argentina).
 [doi: 10.12795/themata.2018.i58.08]..... 137

Diagramas: hacia una representación plástico-conceptual.
Diagrams: Towards a plastic-conceptual representation.
 Guillermo Aguirre Martínez (Universidad de Deusto).
 [doi: 10.12795/themata.2018.i58.09]..... 157

NOTAS

Conditionals and the universal quantification: A logical and psychological relationship.
 Los condicionales y la cuantificación universal: Una relación lógica y psicológica.
 Miguel López-Astorga (Universidad Complutense de Madrid) 177

TRADUCCIÓN

Otra deducción de los principios de la filosofía positiva (Schelling).
Another deduction from the principles of positive philosophy (Schelling)
 Miguel Ángel Ramírez Cordon (Universidad Complutense de Madrid)
 [doi: 10.12795/themata.2018.i58.10]..... 189

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

HAMANN, J. GEORG, *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce* (traducción y prólogo de J.
 Rafael Hernández Arias). Madrid: Hermida Editores, 2018.
 José Alejandro Fernández Cuesta (Universidad Complutense de Madrid)..... 207

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, *Orígenes del hombre*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017
 Antonio Cabrera Rodríguez (Univiversidad Sevilla) 213

Política editorial y normas de publicación..... 219

Listado de evaluadores externos..... 225



ESTUDIOS

INDETERMINATION AND POTENTIALITY IN QUANTUM PHYSICS INDETERMINACIÓN Y POTENCIALIDAD EN LA FÍSICA CUÁNTICA

Manuel Cruz Ortiz de Landázuri¹:
Universidad de Navarra

Recibido: 21 agosto 2017

Aceptado: 6 junio 2018

Abstract: One of the main philosophical problems of quantum mechanics is understanding in what manner Schödinger's wave function can said to be real. In this paper I explore the ways in which the Aristotelian notion of potentiality could be used to understand the reality of the wave function, as suggested by Heisenberg in some of his writings. For this reason I sketch some of the potential complications in the interpretation of wave function while trying to develop Aristotle's philosophy of potentiality in relation to quantum mechanics. I will also attempt to demonstrate the connections of Popper's account of propensities with the notion of potentiality.

Key words: Aristotle, electron, Heisenberg, Popper, wave function.

Resumen: Uno de los principales problemas filosóficos de la mecánica cuántica es comprender de qué manera la función de onda de Schrödinger puede decirse que es real. En este artículo exploro el sentido en que la noción aristotélica de potencialidad podría utilizarse para entender la realidad de la función de onda, tal y como sugirió Heisenberg en algunos de sus escritos. Por esta razón trato algunas de los posibles problemas en la interpretación de la función de onda a la vez que intento desarrollar la filosofía de la potencialidad aristotélica en relación con la mecánica cuántica. También intentaré demostrar las conexiones entre las propensidades tal como las propone Popper y la noción de potencialidad.

Palabras clave: Aristóteles, electrón, Heisenberg, Popper, función de onda.

1. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri (mcruz@unav.es) (Pamplona 1986) es profesor ayudante doctor en la Universidad de Navarra, donde imparte Filosofía de la naturaleza, Filosofía antigua y Ética. Defendió su tesis doctoral en 2012 sobre el placer en la filosofía de Aristóteles. Después ha trabajado la relación de conocimiento y acción en el pensamiento de Platón, así como algunos temas de filosofía de la naturaleza en relación con la filosofía de Aristóteles y la física cuántica.

1. Introduction

The birth and development of quantum mechanics in the 1920's and 1930's brought about various problems that questioned our comprehension of nature, and specifically the interpretation of high mathematical formalism that seemingly leads to a probabilistic theory. One of the main problems concerning quantum physics is how to interpret Schrödinger's wave function and the way it describes the physical world. In the foundational period of quantum mechanics there was a wide debate concerning which kind of reality we should attribute to the physical notions of "particle" and "wave" and how we should understand them in order to do physics. It seems that wave function describes the evolution of the quantic system, but it implies, among other problems, that there is a superposition of electron states before the observer measures a property of the system with some experiment². Hence it is difficult to know for certain if the electron can be understood as a particle or as a wave, and which kind of reality corresponds to the wave function. On the other hand, it does not seem possible to say that quantum mechanics is just a mathematical formalism that must be interpreted as a probabilistic theory without reference to reality. In that case we would have to say that quantum mechanics tells us nothing about the world, but can only be used as a tool to make predictions. However, it seems strange that such a precise mathematical formalism is not describing something real³.

In the following pages I will attempt to approach these problems in a realistic way. Assuming that the wave function describes something real, the question is therefore to know what kind of reality we are talking about when we apply the term real to the wave function. As I will try to show, this problem is connected with the question of the determinacy or indeterminacy in quantum physics.

In order to resolve these problems I will explore the Aristotelian notion of potentiality which, as a comprehensive tool, can help us to find an intermediate level of reality between being and not-being. Although this use of the term potentiality was suggested by Werner Heisenberg in

2. See Dirac, P.A.M.: *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford: Clarendon Press, 1978, pp. 34-36.

3. "I personally like to regard a probability wave, even in 3N-dimensional space, as a real thing, certainly as more than a tool for mathematical calculations. For it has the character of an invariant of observation; that means it predicts the results of counting experiments, and we expect to find the same average numbers, the same mean deviations, etc., if we actually perform the experiment many times under the same experimental condition. Quite generally, how could we rely on probability predictions if by this notion we do not refer to something real and objective?. Born, M.: *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford: Clarendon Press, 1949, pp. 105-106.

order to explain the collapse of the wave function, I think that a deeper reflection could also help to understand in which way we can say that the wave function is something “real”. In this sense Popper’s “propensity interpretation” of quantum mechanics is close to a potentiality/act interpretation of the physical world. As D’Espagnat pointed out, the Aristotelian notions of “potentiality” and “materia prima” could have an interpretative role to play in quantum mechanics, but it is necessary to reformulate them in a more precise way⁴.

2. Historical approach to the problem of the wave function

As Jammer pointed out, the main problems to accept a totally realistic interpretation of the wave function (ψ) are that:

ψ is a complex function

ψ undergoes a discontinuous change during a process of measurement.

ψ depends on the set of observables chosen for its representation, for example, its representation in momentum space differs radically from its representation in position space⁵.

The wave function does not describe a particular event, but rather a range of possible events, and in its equation we find complex numbers that cannot describe something real at all ($\sqrt{-1}$). If the wave function is just a probability of knowledge, it could be said that it is just a theoretical (mathematical) model that helps to make predictions. However, it seems that the wave function, although describing a probability, it is also something real, or rather is describing some real properties of the physical world: otherwise it would make no sense its high predictive capacity.

Since Max Born interpreted the wave function in terms of probability, the question about realism/idealism and determinism/indeterminism has led to the emergence of different interpretations. The Copenhagen interpretation, which has been the most accepted among scientists, understands that there is a limit in our knowledge of reality, and it is not possible to define all the properties of the system, because when the observer makes an experiment there is a collapse in the wave function that alters it and “forces” the electron to manifest at one located point. Why does the electron appear at one or another particular point? According to the Copenhagen interpretation the reason would be the

4. See D’Espagnat, B.: *On Physics and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, p. 459.

5. Jammer, M.: *The Philosophy of Quantum Mechanics*. New-York: Wiley-Interscience, 1974, p. 33.

indeterministic character of the quantum world. As a result the wave function helps to make predictions, but it is not possible to predict the result of the experiment in a totally precise way, because there is some kind of indetermination in the behaviour of the electron. The fact of subjecting the photon or the electron to an observation forces it entirely into one of its possible states, but the result of the observation cannot be predicted at all, since we can only know the possible states through a probability law⁶. Moreover, there seems to be a superposition of states previous to the observation by which any particle can be made to exhibit interference effects with itself.

One of the main interpretations of the Copenhagen school is Bohr's principle of complementarity. As he stated repeatedly⁶, the notions of "wave" and "particle" shouldn't be seen as contradictory. Moreover, we need to use them as complementary notions in order to make science. It seems that in Bohr's view there is no possibility of finding a reasonable solution to the wave-particle duality and, as a result, we should put aside the question of whether the waves or particles are real. In this case, the words "particle" and "wave" wouldn't have an ontological status, but only an empirical one: since they are only entities entering the description of certain experiments. Although some kind of independent physical reality underlies Bohr's interpretation⁷, it would be only in the sense that the particle/wave duality is related to the phenomena. It is not possible to give them some ontological status⁸. It is necessary, according to his view, to give up the causal description of the phenomena in terms of space and time. Although Bohr repeatedly explains that they are not contradictory visions, but complementary, he does not make clear in what sense they are possibly complementary. He just states that in their field of application both elementary particles and waves are in some sense real⁹. The principle of complementarity therefore could lead to an empiricist view of nature and science, as M. Bunge pointed out¹⁰.

Whereas Bohr's principle of complementarity states that the wave and particle modes of description are complementary models, Heisenberg and Pauli thought that the wave nature of matter meant nothing more

6. See Dirac, P.A.M.: *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 7.

7. See Bohr, N.: *La théorie atomique et la description des phénomènes*. Paris: Gauthier-Villars, 1932, pp. 49-85.

8. See Folse, H. J.: *The Philosophy of Niels Bohr, the Framework of Complementarity*. Amsterdam: North-Holland, 1985, pp. 222-223.

9. See Bohm, D.-Hiley, B. J.: *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London and New York: Routledge, 1993, pp. 16-17.

10. See Bohr, N.: "Le postulat des quanta et le nouveau développement de l'atomistique", in: *Electrons et photons. Rapports et discussions (Solvay 1927)*, Gauthier-Villars, Paris, 1928, p. 244.

than the inherently random behaviour of entities that are particles¹¹. As we will see, Heisenberg introduces the concept of potentiality as a possible way to understand the wave function. Although it is not clear in which way he thinks the potentiality to be real, I want to show that a deeper understanding of the notion of potentiality can bring light to understand the quantum world¹². Close to Heisenberg's and Pauli's view we find Born's position, even though he is in favour of understanding that both the particle and the wave are in some sense real¹³. However, although there are still significant differences of emphasis between these physicists it was clear that all of them shared a common interpretation¹⁴.

As I have previously explained, one of the main problems of the Copenhagen interpretation is that it can lead to an instrumental view of science in which quantum mechanics could be interpreted as a mathematical formalism that helps to make predictions, but is incapable of describing the physical world as it is. However, if we want to admit that this mathematical formalism helps to describe and understand the physical world, it is then necessary to provide an interpretation that incorporates the wave-particle duality in a realistic manner. The wave function must have some kind of reality if it is to truly help to make predictions, and in the same way the particle must be also real.

An interesting interpretation can be found in De Broglie's pilot-wave theory. Although for a long time he admitted the Copenhagen interpretation (rejecting his previous ideas), he turned back later to a realistic way of understanding the waves and particles. Thus, he differentiated the ψ (epistemological) wave function from what he called the u -wave, which would be the real wave: "whilst the u -wave would be the true description of microparticles, the ψ -wave would be a fictitious wave with a subjective character but capable of supplying precise statistical information and still linked in some way with the u -wave"¹⁵. This ontological interpretation of

11. "It is not merely that the doctrine of complementarity stresses the doubtless active rôle of the experimenter, the active side of knowledge; it goes beyond this, asserting that observations are the alpha and the omega of the knowledge, that there is nothing which is being observed, nothing beyond observation itself". Bunge, M.: "Strife about Complementarity" in *British Journal for the Philosophy of Science* 6, 1955-1956, p. 3.

12. See Holton, G.: *Concepts and Theories in Physical Science*. Reading: Addison-Wesley, 1973, p. 499.

13. See Bohm, D.-Hiley, B. J.: *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London and New York: Routledge, 1993, pp. 18-19.

14. See Born, M.: *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford: Clarendon Press, 1949, pp. 104-106.

15. See Hendry, J.: *The Creation of Quantum Mechanics and the Bohr-Pauli Dialogue*. Dordrecht: D. Reidel, 1984, p. 127.

both waves and particles has been further developed by Bohm¹⁶. However, once admitted that waves and particles are real, the problem would be to know how both of each relate to each other and, in the case of De Broglie's *u*-wave, how it is related with the ψ function¹⁷. In any case, it seems necessary to establish some metaphysical comprehension of the reality of waves and particles.

Schrödinger took another way of interpreting quantum mechanics based on the priority of the wave model. He viewed his ψ wave as a physical wave (a real wave¹⁸), abandoning completely any idea of localizing the particle in this wave, and forming a picture of the atom which made no place for localized particles¹⁹. Thus, his conclusion is that we shouldn't think that there is a "substratum" (a "material particle") behind the atomic level: "It is better to regard a particle not as a permanent entity but as an instantaneous event"²⁰. In this sense, the electrons are not particles, but forms (waves) without materiality in the sense that they don't have a specific location:

It seems almost ludicrous that precisely in the same years or decades which let us succeed in tracing single, individual atoms and particles, and that in various ways, we have yet been compelled to dismiss the idea that such a particle is an individual entity which in principle retains its 'sameness' for ever. Quite the contrary, we are now obliged to assert that the ultimate constituents of matter have no 'sameness' at all²¹.

However, Schrödinger's interpretation seems to be a strong phenomenalist position according to which what we call reality are just our perceptions: "That is the reality that surrounds us: some actual perceptions and sensations become automatically supplemented by a number of virtual perceptions and appear connected in independent complexes, which we

16. De Broglie, L.: *The Current Interpretation of Wave Mechanics*. Amsterdam: Elsevier, 1964, pp. 38-39.

17. See Bohm, D.-Hiley, B. J.: *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London and New York: Routledge, 1993.

18. For some of the problems that arise from Bohm's interpretation see D'Espagnat, B.: *On Physics and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, pp. 201-206.

19. "Something that influences the physical behaviour of something else must not in any respect be called less real than the something it influences –whatever meaning we may give to the dangerous epithet 'real'". Schrödinger, E.: "What is an Elementary Particle?" in Schrödinger, E.: *Science, Theory and Man*. London: George Allen and Unwin, 1957, p. 198.

20. See De Broglie, L.: "On the True Ideas Underlying Wave Mechanics" in De Broglie, L.: *Heisenberg's Uncertainties and the Probabilistic Interpretation of Wave Mechanics*. Dordrecht: Kluwer, 1990, p. xlii.

21. Schrödinger, E.: *Science and Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 131.

call existing objects”²². In this way, his preference for the reality of the waves should be understood as some version of phenomenalism²³ in which reality (the waves) is something we cannot perceive directly, but through a process of “private sense-data”. Assuming that only the waves are real (in a very strange sense of being real), the particles would be just our way of perceiving the world, but not actually real. Nevertheless, Schrödinger philosophical statements are not clear at all, and I guess it would require a further development to understand them.

All these interpretations show that the questions that arise from quantum mechanics are not only physical problems, but also a metaphysical challenge²⁴. The mathematical formalism of the wave function and several experiments show a counterintuitive behaviour of the elementary particles that seem to contradict the most basic principles of our knowledge of reality: that it should be determined and located in space and time.

The principle of no-contradiction, which is the basic premise of all science, points out that real beings are in a determined way, and not in two determined states at the same time. Nevertheless, what we can draw from Schrödinger’s equations is that the electron has not a determined state before we interact with it, and that the electron is in all its possible states (probability-wave) at the same time. Therefore, the electron is in all the possible states, and at the same time is not at all in any of them. The question that then arises is in which way we should think that this wave aspect is real. Here is where the Aristotelian notion of potentiality can be an interesting tool to understand it. Now I would like to analyze this notion in order to find a metaphysical answer to the problem of indetermination and the possible states in the wave function.

3. Potentiality from a philosophical perspective

Heisenberg suggested in several passages of his philosophical writings that the Aristotelian notion of potentiality (*potentia*) could be useful to understand the problem of measurement and the wave/particle duality in quantum mechanics. Even though he didn’t develop much this approach, I would like to explore the possibility of understanding the wave/particle duality problem from this aristotelian notion. In *Physics*

22. Schrödinger, E.: *Science and Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 121.

23. Schrödinger, E.: “Conceptual Models in Physics and their Philosophical Value” in Schrödinger, E.: *Science, Theory and Man*. London: George Allen and Unwin, 1957, pp. 149-150.

24. See Bitbol, M.: *Schrödinger’s Philosophy of Quantum Mechanics*. Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 167-171.

and *Philosophy* he suggests that most of the physicists regard the wave as some sort of potentiality, something not real at all, but as some kind of tendency:

One might perhaps call it an objective tendency or possibility, a 'potentia' in the sense of Aristotelian philosophy. In fact, I believe that the language actually used by physicists when they speak about atomic events produces in their minds similar notions as the concept 'potentia'. So the physicists have gradually become accustomed to considering the electronic orbits, etc., not as reality but rather as a kind of 'potentia'²⁵.

The main question, then, would be to understand how we could consider the electronic orbits as not real, but just as possible tendencies. From a philosophical point of view this kind of "existence" or "possibility" should be clarified, because as Heisenberg also states:

The probability wave of Bohr, Kramers, Slater... was a quantitative version of the old concept of "potentia" in Aristotelian philosophy. It introduced something standing in the middle between the idea of an event and the actual event, a strange kind of physical reality just in the middle between possibility and reality²⁶.

The only way of interpreting the wave function in a realistic way is by trying to understand a sort of reality that is not real at all, but just possible (or, we might say, a "real possibility"). In some sense the wave function is a wave of probability, but in another sense it is something real because it describes a real state of different possible states at the same time (superposition of states). The notion of "potentiality", as something intermediate between non-being and what is actual, seems to describe precisely the possible states in the wave function.

However, this Aristotelian notion of potentiality needs some clarification. For this reason it might be helpful to analyze some of Aristoteles' statements in books Θ and Λ of his *Metaphysics*. However, it is not the purpose of this essay to deal with possible problems of interpretation of this concept, but rather to grasp the main characteristics of this notion and then try to see if it could be helpful to understand quantum reality.

Aristotle develops his philosophy of potentiality in order to solve the problem of the sensible substance. One of the central questions of the ancient Greek philosophers was to know if we could say that the world we are living in is something 'real'. The great metaphysician Parmenides argued that taken the notion of 'being' seriously, it would be impossible to say that a world of change and motion could be said to be real: the world could be an appearance, but not something real. According to

25. Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), pp. 199-200.

26. Heisenberg, W.: *Physics and Philosophy*. New York: Harper Perennial, 2007, pp. 154-155.

his metaphysical argumentation, there could only be one perfect being, without change or motion²⁷, because if there is change, there is some kind of non-being state (for example, if the plant grows it is because it 'is not' completed at all). Aristotle tries to explain, against the strong parmenidian notion of being, that we can talk about being in different ways, that is, that there are different ways of using the word 'being'. Aristotle introduces his act and potentiality distinction in order to explain the way in which changes and motions of the world can be said to be real and also to explain one of the main characteristics of the physical world: that it is opened to new actualizations. In doing so in the *Metaphysics*, he argues against the strong Parmenidian vision of the world defended by the Megarian school, which denied all change and motion.

"There are several senses in which a thing may be said to 'be' (*to on legetai pollachos, Met. 1028 a*)"²⁸. The first sense of being is the substance (*ousia*), taken as that what is subsistent along the time. We say that something is real because it is stable (and we could also say, because it is well defined in space and time). For this reason Aristotle says that we can say that bodies are substances, are real, because they are stable and well defined by their essence. The verb 'to be' must be applied first of all to this notion of substance, and therefore to other categories of being that are referred to the substance: "For it is in virtue of the concept of substance that the others also are said to be [...]. And since 'being' (*to on*) is in one way distinguished into individual thing, quality and quantity, and is in another way distinguished in respect of potency (*dunamis*) and complete reality (*energeia*), and of function (*Met. 1045 b*)".

The primary sense of being must be applied to the substance, although it is possible to use the word 'being' in a different way when it is referred to what is actual or just potential. Aristotle develops this notion of potentiality as a way of explaining how it is possible that things that are real change in different ways, whereas that change is something also real. Aristotle defines potency as "a source of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same *thing* qua other (*Met. 1019 a 15*)". The potency is the source of the movement because it brings a real capacity of actualization. It is a real capacity as a range of possibilities that can be actualized in only one way. For example, the healthy boy has the capacity of running, walking or cycling, but he is able to do just one activity at the same time. But, on the other hand, those possible activities are real possibilities grounded on the fact that the boy has healthy legs. Because the boy has a real potency of running, walking, cycling and so on,

27. Heisenberg, W.: *Physics and Philosophy*. New York: Harper Perennial, 2007, p. 15.

28. See Diels, H.-Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954, 18 B 6.

he is able to perform all those activities, but it will be impossible for him to perform all at the same time. When he is walking, he is not cycling.

For this reason Aristotle links the notion of potentiality with some kind of indetermination: “That which exists potentially and not in complete reality that is indeterminate (*aoristos*) (*Met.* 1007 b 27)”. Precisely because the potentiality is open to different actualizations, it is indetermined. Because the boy has healthy legs he has the capacity of performing different activities, but the fact of having legs (which is a real potentiality) does not determine him to do only one of them. That potentiality will be determined in some direction when the boy decides what to do with his legs and reaches some actualization.

The wave function could be understood as some kind of potentiality in the sense that it is a source of movement and change (possible states) of the electron: the source of possible actualizations of the electron. This wave of possible actualizations is real in the sense that they are possible states with real effectiveness in the electron behaviour, although those possible states are being actualized in a determined way. The physical world is in some way actually determined, and that means that our knowledge of it will always be in a determined temporal and spatial position. Before the experiment the electron is in a state of potentiality towards its energetic manifestation. The wave function would express then the inherent potentiality of the quantum world.

According to Aristotle the potentiality is real, but not by itself: it needs a real subject or substance in which it can exist. For example, the potency of moving does not exist by itself, it exists in a real subject (the boy) that has that potency. However, the potency is real in the sense that it is a real property of potentiality (*possibilites*) that exists in a real subject. In this case the actual substance would be the electron (as a particle): before the measure there is a range spectrum of possibilities determined by the wave function. In this sense it would be easy to understand that the physical reality is not determined in a fixed way, because the potentiality we find in the quantum world provides the physical reality a range of possibilities without an absolute determination.

Moreover, it should be noticed that the wave function as potentiality should be understood in an active sense. The wave function is not the actual, but the potential: a sort of potentiality that tends to a proper actualization (See *Met.* 1021 a 15). But, as Aristotle notices, the potentiality only gets into the actual when something in act brings about the actualization. It would make sense, then, that we find the electron as a particle only in the energetic exchange, because it is when the exchange happens that

something in act from outside brings the potentiality of the wave function into a determined actuality.

4. Heisenberg's use of the concept of potentiality

Having sketched the main features of the Aristotelian notion of potentiality, I will return to some of Heisenberg considerations and see how these notions can be applied to quantum mechanics. It must be noticed, however, that Heisenberg does not seem to apply this notion always in the same way: some times he follows a more realistic approach, while other times he seems to be close to a subjectivist view of the problem of measurement. We find a more realistic approach when he speaks of the probability as some kind of "objective reality":

"The most important of these [features of interpretation] was the introduction of the probability as a new kind of 'objective' physical reality. This probability concept is closely related to the concept of possibility, the 'potentia' of the natural philosophy of the ancients such as Aristotle; it is, to a certain extent, a transformation of the old 'potentia' concept from a qualitative to a quantitative idea"²⁹.

Heisenberg points out rightly that this interpretation of the probability in the wave function leads to a mathematical characterization of the concept of potentiality. The capacity of possible states has some kind of determination that is described precisely by the wave function in a mathematical way is expressed more precisely in the later text of Heisenberg's:

The criticism of the Copenhagen interpretation of the quantum theory rests quite generally on the anxiety that, with this interpretation, the concept of 'objective reality' which forms the basis of classical physics might be driven out of physics. As we have here exhaustively shown, this anxiety is groundless, since the 'actual' plays the same decisive part in quantum theory as it does in classical physics. The Copenhagen interpretation is indeed based upon the existence of processes which can be simply described in terms of space and time, i.e. in terms of classical concepts, and which thus compose our 'reality' in the proper sense. If we attempt to penetrate behind this reality into the details of atomic events, the contours of this 'objectively real' would dissolve –not in the midst of a new and yet unclear idea of reality, but in the transparent clarity of a mathematics whose laws govern the possible and not the actual³⁰.

We are before a very interesting text that shows Heisenberg's philosophical position in regard to quantum physics. On the one hand, there is some approximation to Aristotle's notion of potentiality as a main cha-

29. Heisenberg, W.: "The Development of the Interpretation of the Quantum Theory" in Pauli, W.: *Niels Bohr and the Development of Physics*. Oxford: Pergamon, 1962, pp. 12-13.

30. Heisenberg, W.: "The Development of the Interpretation of the Quantum Theory" in Pauli, W.: *Niels Bohr and the Development of Physics*. Oxford: Pergamon, 1962, p. 28.

racteristic of the physical world, while on the other hand this potentiality reveals itself as a mathematical law that ‘governs the possible’. In this sense, there is a curious mixture of Aristotelian and Platonic philosophy in his interpretation. However, the most interesting point of Heisenberg’s statements lies in the link established between the notion of potentiality, as a source of indetermination, and the mathematical laws that rule that potentiality, as a source of knowledge of which way it can be determined. Returning to the example of the boy, the fact of having healthy legs gives him the capacity (potentiality) of doing different things but, on the other hand, his possibilities are restricted: he can walk, run, ride a bike, but he cannot fly. The potentiality is a source of indetermination directed towards determined actualizations. In this sense, the mathematical formalism describes the precise possible actualizations.

It must be noticed, nevertheless, that Heisenberg does not use this notion of potentiality always in the same sense. The potentiality/actuality description of the quantum world appears in his writings in some occasions as referred to the role of the observation and the collapse of the wave function:

Therefore, the transition from the ‘possible’ to the ‘actual’ takes place during the act of observation. If we want to describe what happens in an atomic event, we have to realize that the word ‘happens’ can apply only to the observation, not to the state of affairs between two observations. It applies to the physical, not the psychical act of observation, and we may say that the transition from the ‘possible’ to the ‘actual’ takes place as soon as the interaction of the object with the measuring device, and thereby with the rest of the world, has come into play: it is connected with the act of registration of the result by the mind of the observer. The discontinuous change of our knowledge in the instant of registration that has its image in the discontinuous change of the probability function³¹.

Whereas the wave function shows a probability of possible states, the fact of measuring makes a discontinuous change in that function, which is our actual and determined result in the experiment. It could seem that here “possible” and “actual” are referred just to our state of knowledge (probable/real), but I suppose that it could be possible to relate them to some intrinsic properties of reality. The “potential” and the “actual” are degrees of reality grounded on some kind of being, not just different kinds of knowledge.

In any case, from these statements it is easy to understand why Heisenberg’s position has often been interpreted as close to subjectivism. Some of his statements can be misleading, such as when he says: “The

31. Heisenberg, W.: *Physics and Philosophy*. New York: Harper Perennial, 2007, pp. 28-29.

electron path comes only into existence only when we observe it”³². Obviously the word “observing” can bring about confusion: it should not be understood as the subjective act of observing, but as the objective and real interaction that happens between the studied electron and the instrument of measurement. The “observation” is the experiment³³ that modifies the electron. It is due to this reason why Heisenberg can say that the electron path comes into existence when we observe it. Before any observation there is no energetic change, and the electron remains in its superposition of states, described by the wave function. Heisenberg’s interpretation is a realistic position, though rather than a subjectivist one³⁴. However, it seems that Heisenberg description of the wave function in terms of potentiality is an idea that he did not develop extensively³⁵.

5. Matter as source of indetermination

Quantum mechanics has offered us a way of understanding nature, and more precisely matter, as a source of indetermination in a very similar way as Aristotle defined the natural substance as composed by matter and form (potentiality and actuality). Matter in the aristotelian framework is precisely a principle or source of indetermination in nature:

By matter I mean that which in itself is neither a particular thing nor of a certain quantity nor assigned to any other of the categories by which being is determined (*Met.* 1029 a 20).

Aristotle defines matter as a basic substratum of reality, indetermined in itself as a principle of nature, although always determined actually with a specific form. Obviously we do not find this ‘prime matter’, and Aristotle would say that it is not real in itself, but only real as a basic principle inherent to the physical objects of the world. In other words: Aristotle notices that there is a principle of potentiality and indetermination in the physical world that allows something to change and to become something different than what it actually is. We find examples of this everywhere

32. Heisenberg, W.: “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik” in *Zeitschrift für Physik* 43, 1927, p. 185.

33. See Heisenberg, W.: *Physics and Philosophy*. New York: Harper Perennial, 2007, p. 19.

34. See Hendry, J.: *The Creation of Quantum Mechanics and the Bohr-Pauli Dialogue*. Dordrecht: D. Reidel, 1984, p. 129.

35. Popper criticizes Heisenberg precisely because after saying that the aristotelian potentiality could be useful to understand the wave function, he then goes on with the problem of the role of the observer and the problem of measurement introducing subjectivist elements in the interpretation. See Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), pp. 132-133.

in nature: a stone is actually real, but there is a principle in the stone by which it can be turned into something else (a statue, dust, etc.): “All things produced either by nature or by art have matter; for each of them is capable both of being and of not being, and this capacity is the matter in each (*Met.* 1032 a 20)”.

Matter is the inner capacity of every physical object of being or not being in a determined way. Matter is, in this sense, a principle a potentiality, just in the same way that the wave aspect of the electron is a source of possibilities and indetermination. If there is something that quantum mechanics has demonstrated in the last decades, it is the indetermined and potential character that appears in the most fundamental structures of the physical world. We find within the inner structure of matter a principle of indetermination and potentiality: possible actualizations grounded in the reality of the atom: that is what Aristotle would have called “potentialities”, and what Popper calls “propensities”. Which kind of reality do these potentialities have? Can we say that they are real in the same way that we say a house (located in a defined space and time) is real? This is not obviously the case, but it would make no sense to say that they are not, in some sense, real. They are real potentialities with real effectiveness, although this effectiveness is only revealed in its actual manifestations as particles. This notion of matter fits properly with the superposition of states of the wave function. As Aristotle says:

The matter, then, which changes must be capable of both states. And since that which ‘is’ has two senses, we must say that everything changes from that which is potentially to that which is actually, for example from potentially white to actually white, and similarly in the case of increase and diminution (*Met.* 1069 b 14-20)

Matter is the potentiality of being two states, not at the same time, but as real possibilities that can become into the actual. It is because there is some source of indetermination and potentiality that things can become different from what they are, in as much as this potentiality is something real as potentiality: “The matter is that which is potentially each thing (*Met.* 1092 a 3). In other words: the most basic feature of matter (of being material) is the potentiality to become something else, to receive a different specific form:

Sensible substance is changeable. Now if change proceeds from opposites as from intermediates [...] there must be something underlying which changes into the contrary state; for the contraries do not change. Further, something persists, but the contrary does not persist; there is, then, some third thing besides the contraries, the matter (*Met.* 1069 b 1-8)

If natural things change from one state to another it must be due to a principle intrinsic to them that makes them changeable, that is to say,

which gives them the potentiality of becoming something or in some aspect different of what they are. In this sense, it can be interesting to consider one of Heisenberg's statements concerning the way in which the notion of matter as a principle of potentiality can be applied to quantum physics:

Actually the experiments have shown the complete mutability of matter. All the elementary particles can, at sufficiently high energies, be transmuted into other particles, or they can simply be created from kinetic energy and can be annihilated into energy, for instance into radiation. Therefore, we have here actually the final proof for the unity of matter. All the elementary particles are made of the same substance, which we may call energy or universal matter; they are just different forms in which matter can appear. If we compare this situation with the Aristotelian concepts of matter and form, we can say that the matter of Aristotle, which is mere 'potentia', should be compared to our concept of energy, which gets into actuality by means of the form, when the elementary particle is created³⁶.

Heisenberg points out that this prime matter can be considered as energy that capable of being transformed and specified in different ways. I think that Aristotle's concept of matter as a principle of potentiality can help to understand better some of the problems of interpretation of the wave function. It must be noticed, however, that this principle of potentiality and indetermination has to be adapted when applied to the wave function. In fact, there is no total indetermination in the wave function, but rather this superposition of states is described through mathematical formalities which indicate some kind of determination.

6. Popper's propensities as potentialities

The application of this notion of potentiality to quantum physics has also been defended in a slightly different way by Popper. Although Popper is opposed to Aristotelian metaphysics, which he views as "essentialist"³⁷, he offers an indeterministic interpretation not only of quantum mechanics, but also of classical physics, understanding by indeterminism "a doctrine asserting that not all events are 'determined in every detail'"³⁸. In this sense, he does not

36. Heisenberg, W.: *Physics and Philosophy*. New York: Harper Perennial, 2007, p. 134.

37. Popper, K.: *The Open Society and its Enemies*. Vol. I. *The Spell of Plato*. London: Routledge, 1945, p. 25.

38. Popper, K.: "Indeterminism in Quantum Physics" in *British Journal for the Philosophy of Science* 1, 1950, p. 120.

state that everything in nature is indetermined, but rather that there can be some events that are not completely determined.

In fact, Popper's indeterministic view is a realistic interpretation of quantum mechanics in which he defines the probabilistic character of the wave function as something real, precisely in what he calls "propensities".

"I believe that the quantum theory is in a very definite sense a particle theory (here I disagree with Schrödinger) and in a sense which excludes a duality, or analogy, or complementarity, between particles and waves. To be more explicit, I believe that the waves (even those of the second quantization) are mathematical representations of *propensities*, or of dispositional properties, of the physical situation (such as the experimental set-up), interpretable as propensities of the *particles* to take up certain states"³⁹.

Popper develops a realistic view of quantum mechanics: particles are real, and the formalism of the equations describes possible values of the variables of the system:

The particles do not appear, explicitly, in the formalism –neither in the wave formalism, nor in the matrix formalism (...). All these theories describe the propensities of certain variables to take up certain values; variables that may be interpreted as variables of the state of certain particles⁴⁰.

The theory, then, describes some relational values as possible states⁴¹. But what are, then, the waves described by the formalism? Are they something real? Popper states that they must be understood as something real in the sense that they are propensities of the system: real relational properties that can be measured as possibilities. In this sense, I think that Popper's philosophy of propensities does not differ too much from the use that Heisenberg makes of potentialities, but here we find a more developed metaphysical account in a clear realistic way.

Popper's account of propensities integrates the wave function into the realm of reality as a real possible range of states and values of the electron. But, which kind of reality are these propensities? They are real in as much as

39. Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), p. 126.

40. Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), p. 127.

41. In fact, it seems that the formalism of the theory does not have a descriptive character, but rather a dispositional one: it calculates the disposition of the system to show certain values. See Hughes, R. I. G.: *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 68-69.

they are real possibilities, which, as far as I can see, is the same as to say that they are potentialities in the way described by Aristotle:

We thus obtain a picture of the world which is at once dualistic and monistic. It is dualistic in that the potentialities are potentialities only relative to their possible realizations or actualizations; and it is monistic in that the realizations or actualizations not only determine potentialities, but may even be said to be potentialities themselves. (But we should perhaps avoid saying that they are 'nothing but' potentialities). Thus we may describe the physical world as consisting of changing propensities for change⁴².

Both Heisenberg and Popper understand that there is some kind of potentiality inherent to the quantum world. Heisenberg speaks of this potentiality as "the possible", whereas Popper's doctrine of "propensities" seems to attribute a more physical reality to this potentiality. In fact, Heisenberg's distinction between the possible (potentiality) and the real (actuality) can lead to a subjectivistic interpretation of quantum mechanics. The fact that the inherent potentiality of the quantum world is described in terms of mathematical wave functions is seen by him as a victory of the platonic philosophy (geometrical description of the world) over the materialistic and deterministic vision⁴³.

7. Chance and indetermination

One of the main problems for accepting the probabilistic account of the wave function is that it seems to bring chance into the physical world. Precisely because there is not a deterministic causal connection between the possible states that describe the wave function and the actual state that appears in the measurement process, it would seem that it is a mere question of chance that the electron behaves in one or another way.

Nevertheless, it is necessary to be accurate with the terms "chance" and "indetermination" in order to avoid misinterpretations. By the word "chance" we understand something that is opposed to "causality", complete randomness. It is clear that there is not such complete randomness in quantum mechanics, and it would be inappropriate to say that there is chance. In fact, if there is chance one would have to hold that it is governed by some rules⁴⁴, so it would

42. Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), p. 160.

43. "I think that on this point modern physics has definitely decided for Plato. For the smallest units of matter are in fact not physical objects in the ordinary sense of the word; they are forms, structures or—in Plato's sense— Ideas, which can be ambiguously spoken of only in the language of mathematics. Democritus and Plato both had hoped that in the smallest units of matter they would be approaching the 'one', the unitary principle that governs the course of the world. Plato was convinced that this principle can be expressed and understood only in mathematical form. Heissenberg, W.: *Across the Frontiers*. New York: Harper & Row, 1974, p. 116. See also Heissenberg, W.: *Physics and Beyond*. New York: Harper & Row, 1971, pp. 11-12.

44. See Born, M.: *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford: Clarendon Press, 1949, pp. 3-4.

be better therefore just to speak of some kind of indetermination in the way matter obeys these rules. In this sense, there is causality in quantum mechanics, although not absolute determination.

Aristotle's concept of matter as a principle of potentiality did not refer to a physical sense of indetermination, but was rather a metaphysical tool used to explain why every material object can become something different from that what it actually is: there must be a principle which is not completely determined by the actual form. One could think, however, that this concept of matter as a principle of indetermination could have a physical ground based on the fact that there is some indetermination in the behaviour of the quantum particles. In this sense, it would be possible to say that main feature of being material is precisely not being at all determined. I think that Popper's account on propensities arrives at a similar solution which allows an understanding of how indetermination fits in a real world of potentialities:

The tendency of statistical averages to remain stable if the conditions remain stable is one of the most remarkable characteristics of our universe. It can be explained, I hold, only by the propensity theory; by the theory that there exist weighted possibilities which are *more than mere possibilities*, but tendencies or propensities to become real: tendencies or propensities to realize themselves which are inherent in all possibilities in various degrees and which are something like forces that keep statistics stable. This is an *objective interpretation of the theory of probability*. Propensities, it is assumed, are not mere possibilities but are physical realities. They are as real as forces, or fields of forces⁴⁵.

Thus, the wave function could be interpreted from a philosophical point of view as the mathematical configuration of the proper potentialities of the electron. Actual reality is always presented to the human mind in a determined space-time configuration. In this sense, it is not possible to imagine how the wave function is determined in a normal space-time configuration, because it is just a source of potentialities that only becomes actual with some kind of energetic manifestation. While electrons become actual in their energetic manifestations, it should be interpreted as an indetermined potentiality before any exchange of energy takes place. It should be added, nevertheless, that there is no complete indetermination, because it is configured through the mathematical formalism of the wave function. While on the one hand it is a potentiality determined by possible configurations, on the other hand it is indetermined and open to different actualizations. At this point I agree with Popper's account of the propensities: "In the terminology of Aristotle we might

45. Popper, K.: *A World of Propensities*. Bristol: Thoemes, 1990, p. 12.

say: "To be is both to be the actualization of a prior propensity to become, and to be a propensity to become"⁴⁶.

8. Conclusions

In the previous pages I have tried to offer a realistic account of quantum mechanics based on metaphysical notions developed by Aristotle in connection with Heisenberg's and Popper's views. It should be noted however that Heisenberg's and Popper's views of the natural world are quite far away from Aristotle: the main reason is because their main goal is to overcome the Newtonian physical deterministic model, and they do it from the discoveries of the quantum world. Even though, I have tried to show how the Aristotelian notion of potentiality seems to be in agreement at some points with these thinkers. With this interpretation I am not offering a scientific tool, but rather a more comprehensive approach in order to understand what is nature. I think that these kinds of comprehensive approaches are necessary if we want to admit that science describes something real about the world. Quantum mechanics has offered us a mathematical formalism to describe the main structures of matter. Beyond the questions raised it also shows us that in the depths of the atom matter is revealed as a source of indetermination and potentiality. The philosophical problems that arise from quantum mechanics force us to look for ways of understanding in which way can we say that the particles and the waves are real. Perhaps, what quantum mechanics has shown to philosophy is that the old Greek questions related to change and stability remain unsolved.

46. Popper, K.: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982 (1956), p. 205.

LOS LÍMITES DEL HEDONISMO EN EL *DISCOURS SUR LE BONHEUR* DE LA METTRIE

THE BOUNDARIES OF HEDONISM IN LA METTRIE'S *DISCOURS SUR LE BONHEUR*

Adrián Ratto¹

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Recibido: 06-09-2017

Aceptado: 12-05-2018

Resumen: El objetivo de este trabajo es demostrar que, a pesar de lo que puede parecer en un primer momento, el hedonismo que defiende La Mettrie en el *Discours sur le bonheur* no implica un rechazo sin más de los valores morales ni tampoco un intento de socavar los vínculos sociales. En otras palabras, se procura poner de relieve los límites de la felicidad individual en la obra del médico de Saint-Malo. Esto, por otra parte, arroja algunas luces acerca de la problemática articulación entre la filosofía, la medicina y la política en sus trabajos.

Palabras clave: La Mettrie; felicidad; virtud; placer; sociedad

Abstract: The aim of this paper is to show that, despite what may appear, the hedonism defended by La Mettrie in the *Discours sur le bonheur* does not imply neither a rejection of moral values nor an attempt to undermine social bonds. In other words, the text highlights the boundaries of individual happiness in the work of the doctor of Saint-Malo. This, on the other hand, sheds some light on the problematic link between philosophy, medicine and politics in La Mettrie's works.

Keywords: La Mettrie, Happiness, Virtue; Pleasure; Society.

1. Adrián Ratto (ga_ratto@yahoo.com.ar) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su área específica de trabajo es la Filosofía francesa del siglo XVIII.

1. Introducción

En 1748 llegaba Julien Offray de La Mettrie a la corte de Federico II de Prusia. Ese mismo año publicaría su *Discours sur le bonheur* como prefacio a una traducción al francés de la obra de Séneca, *De vita beata*, realizada por él mismo (la obra se reeditó en 1751 como un trabajo independiente, con el título de *Anti-Sénèque ou Le souverain bien*). Las consecuencias morales que aparentemente se desprendían del escrito provocaron la reacción no sólo de los enemigos de *les philosophes*, que utilizaron la obra para mostrar a la sociedad los peligros que se desprendían de esa corriente de pensamiento², sino también de personajes cercanos al médico de Saint-Malo, como, por ejemplo, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis o Voltaire. Maupertuis, presidente de la Academia de Ciencias de Berlín y protector de La Mettrie, publicó en 1749 un *Traité de philosophie morale*, para tomar distancia de la obra de su compatriota, y Voltaire en una carta del 27 de enero de 1752 al duque de Richelieu decía en alusión al autor del *Discours* que «existe una gran diferencia entre combatir la superstición de los hombres y romper los lazos de la sociedad y las cadenas de la virtud»³. El escrito de La Mettrie era considerado, en resumen, una amenaza para la moral y los vínculos sociales⁴.

El objetivo de este trabajo es demostrar que, pese a lo que puede parecer en un primer momento, el hedonismo que defiende La Mettrie en el *Discours* no implica por parte del autor un rechazo sin más de la virtud y los lazos sociales. Esto, por otra parte, arroja algunas luces acerca del problemático vínculo entre filosofía, medicina y política en la obra de La Mettrie.

La estructura del artículo es la siguiente: en primer lugar (2), se reconstruyen las principales tesis de *L'homme machine*, muchas de las cuales La Mettrie retoma al redactar el *Discours*. A continuación (3), se

2. Louis-Mayeul Chaudon, por ejemplo, afirmaba en su *Dictionnaire anti-philosophique* (1767) que la locura y la ignorancia habían llevado a La Mettrie a despreciar los valores sagrados y que «fue uno de esos Filósofos que han diseminado en sus libros el germen de la sedición», en Chaudon, L.-M.: *Dictionnaire anti-philosophique*. Aviñon: Girard y Seguin, 1767, pp. 211, 212. En un sentido similar, el abate Sabatier de Castres colocaría algunos años después, en 1773, la obra de La Mettrie entre «los escritos impíos, sediciosos y peligrosos para la sociedad», que consideraba que no podían tolerarse, en Sabatier de Castres, A.: *Les trois siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773*. París: Moutard, 1779, vol. 3, pp. 106, 107. Todas las traducciones, salvo que se indique lo contrario, son nuestras.

3. Voltaire: «Correspondance» en Voltaire: *Œuvres de M. Arouet de Voltaire* [ed. M. Beuchot]. París: Lefèvre – Firmin Didot Frères, 1832, vol. LVI, p. 14.

4. El problema del lazo social en el siglo XVIII ha sido el tema del dossier «Se retirer du monde», dirigido por Hélène Cussac y Odile Richard-Pauchet, que se ha publicado recientemente (2016, n° 48) en la revista *Dix-huitième siècle*.

demuestra que de este último texto no se desprende un cuestionamiento radical a la moral y la política. Finalmente (4), se examina, a la luz de (2) y (3) la problemática articulación entre filosofía, medicina y política en la obra del médico de Saint-Malo.

2. La ética de las máquinas

La polémica en torno al automatismo de los animales atravesó los siglos XVI y XVII. Mientras que algunos concedían a las bestias un alma y la facultad de discernir, otros las reducían a simples mecanismos, a seres pasivos que no obedecían más que a las leyes de la física. Una de las voces más destacadas de esta controversia, que se dio en el marco de la ruptura epistemológica que tuvo lugar en esa época en el terreno de la interpretación de la naturaleza, fue sin dudas la de René Descartes, quien equiparó los animales a “máquinas” en la quinta parte de su *Discours de la méthode* (1637)⁵. El filósofo homologa las bestias y los autómatas que puede crear el hombre; sostiene, sin embargo, que éstas, por estar hechas por las manos de Dios, están «mejor ordenadas» y poseen movimientos «más admirables» que cualquier artificio⁶. Ahora bien, como se sabe, Descartes atribuye al cuerpo humano las mismas características que a los animales, pero distingue al hombre de las bestias en la medida en que reconoce en éste la presencia de un alma, que, por otra parte, no puede provenir de la materia⁷.

El interés por la medicina llevó a La Mettrie a retomar en pleno siglo XVIII esa polémica en su *L’homme machine*⁸, cuya publicación en 1747 provocaría un seísmo en la República de las letras y lo obligaría a abandonar Leiden y a buscar refugio en la corte de Federico II de Prusia, adonde llegó en 1748 por intermedio de su amigo Pierre-Louis Moreau de Maupertuis y en donde permaneció como lector y miembro de la Academia Real de Ciencias de Berlín hasta su muerte en 1751. En ese trabajo La Mettrie fue más allá de Descartes al disolver «la distinción primitiva entre hombres y animales»⁹. La Mettrie no rechazó la existencia del pensamien-

5. Cf. Descartes, R.: *Discurso del método* [introducción, traducción y notas de Mario Caimi]. Buenos Aires: Colihue, 2004, p. 97.

6. Ídem

7. Cf. Ibídem, p. 99.

8. A propósito de la polémica en torno a la naturaleza de los animales en el *siècle des Lumières*, puede consultarse Rosenfield, L.: *Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. Oxford: Oxford University Press, 1940. Véase también el dossier «L’animal des Lumières», publicado en el vol. 42 (2010) de la revista *Dix-huitième siècle* y dirigido por Jacques Berchtold y Jean-Luc Guichet.

9. La Mettrie, J.-O.: *L’homme-machine* [introducción y notas de Paul-Laurent Assoun]. París: Gallimard, 1999, p. 175.

to en el hombre, pero lo redujo a una propiedad de la materia¹⁰. Así, según el médico de Saint-Malo, el materialismo mecanicista alcanzaba tanto a los animales como a los seres humanos¹¹. Concluye, entonces, que todo está hecho de la misma materia y que la única diferencia es la «organización», que «el hombre es una máquina y que no hay más que una única sustancia en el universo organizada de diferentes maneras»¹².

La Mettrie se esfuerza en rehabilitar, a pesar de todo, la figura de Descartes. Si bien afirma que se perdió por momentos en vagas meditaciones (a propósito del dualismo cartesiano: *res cogitans* y *res extensa*), explica que fue él quien abrió un camino en la filosofía, al ser «el primero en demostrar que los animales eran máquinas»¹³. Por otra parte, sostiene que la tesis de éste acerca de la existencia de «dos sustancias» no fue más que una estrategia para evitar la censura de las autoridades civiles y eclesiásticas¹⁴. Traza, de esa manera, una línea de continuidad entre los escritos de Descartes y su hombre-máquina¹⁵.

Los trabajos sobre el «placer» y la «felicidad» de La Mettrie no son textos al margen de las obras mayores sobre el hombre y el alma, sino la otra cara de la misma moneda. En efecto, en ellos se expone lo que Paul-Laurent Assoun llama «la ética de las máquinas»¹⁶. En el *Discours sur le bonheur* La Mettrie explica que, puesto que existe «una única vida» —en alusión a las tesis de *L'homme-machine*—, el fin del hombre no puede ser otro que una «felicidad temporal»¹⁷. La verdadera filosofía, señala, debe conducir a los

10. *Ibidem*, p. 207.

11. Ann Thomson cuestiona la tesis de La Mettrie acerca de la naturaleza humana. Sostiene que existe un salto en la argumentación en el momento de la presentación de la figura del «hombre-máquina» y que ésta no es en sus escritos más que una figura retórica, cf. Thomson, A.: «L'homme-machine: mythe ou métaphore?» en *Dix-huitième siècle*, 20, 1988, pp. 368–370.

12. La Mettrie, J.-O.: *L'homme-machine*, op. cit., p. 214.

13. *Ibidem*, p. 206.

14. *Ídem*.

15. Para una interpretación diferente, véase Thomson, A.: «L'homme-machine: mythe ou métaphore?», op. cit., pp. 367, 368 y 370. Thompson rechaza la filiación entre La Mettrie y Descartes. Argumenta, entre otras cosas, que La Mettrie no comparte la concepción de la materia de Descartes. Sostiene que mientras que en los escritos de Descartes la materia es mera extensión, es decir, una sustancia pasiva, en el caso de La Mettrie ésta tiene la capacidad de moverse, organizarse y pensar.

16. Cf. Assoun, P.: «Lire La Mettrie» en La Mettrie, J.-O.: *L'homme-machine*. París: Gallimard, 1999, pp. 97. Francine Markovits se pregunta si «demandar a las máquinas una ética no es algo absurdo», en la medida en que los autómatas no poseen el «libre arbitrio» que parece ser una condición de cualquier moral. Markovits afirma que el planteo de La Mettrie es contradictorio a los ojos de cualquier moralista, en Markovits, F.: «La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse» en *Dix-huitième siècle*, 35, 2003, pp. 171, 172.

17. La Mettrie, J.-O.: *Discours sur le bonheur* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques*

hombres hacia ella: «[la verdadera filosofía] siembra a nuestro paso las rosas y las flores y nos enseña a recogerlas». Por el contrario, sostiene, la «falsa filosofía» y la «teología» engañan a los hombres con «quimeras» y promesas de una «felicidad eterna», oscureciendo sus días y ahogando sus placeres¹⁸.

Ahora bien, ¿cómo puede el individuo alcanzar esa «felicidad temporal»? La Mettrie explica que los «órganos» del ser humano al ser afectados producen «un sentimiento que nos hace amar la vida» y que si ese sentimiento es «duradero» se denomina «felicidad»¹⁹. A partir de esto concluye que «todo lo que produce, alimenta o excita» ese sentimiento deviene «causa de la felicidad»²⁰. La Mettrie no parece preocuparse por la naturaleza de los objetos que provocan la felicidad. Sostiene que pueden ser felices tanto los sabios, como los ignorantes; tanto los ricos, como los pobres; tanto los virtuosos como los malvados: «Lo que me persuade de lo que acabo de plantear es ver a tantos ignorantes felices»²¹.

No debe sorprender al lector que a la luz de estos postulados La Mettrie haya sido en su época acusado de inmoralismo, incluso entre personajes cercanos a sus ideas, como Denis Diderot y el barón d'Holbach. Éste último diría en su *Système de la nature* (1770) que «el autor del *L'homme machine* razonó sobre las costumbres como un verdadero frenético» y que, como otros ateos, «negó la distinción entre el vicio y la virtud y predicó el libertinaje»²²; Denis Diderot no dudaría, por otra parte, en su *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* (1782) en referirse a La Mettrie como «un hombre disoluto y sin juicio, un bufón y un adulador»²³. El editor de la *Encyclopédie* añade que sus escritos parecen proteger el «crimen» y el «vicio» y que los «sofismas groseros» que recorren sus páginas muestran que es un escritor que «no conoce los verdaderos fundamentos de la moral (...)»²⁴. Diderot parece incluso ver en la

[ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 2, p. 249.

18. Ídem.

19. Íbidem, p. 239.

20. Ídem.

21. Íbidem, p. 241.

22. Holbach, P. (barón de): *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* [ed. Josiane Boulad-Ayoub]. París: Fayard, 1990, t. II, p. 339.

23. Diderot, D.: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* [ed. Annette Lorenceau, prefacio de Jean Ehrard e introducción y comentarios de Jean Deprun] en Diderot, D.: *Œuvres complètes de Diderot* [dir. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot]. París: Hermann, 1986, vol. 25, pp. 247, 248.

24. Íbidem, p. 247. Uno de los pocos defensores del autor del *Discours* en su época fue el marqués de Sade, quien hace decir a uno de los personajes de sus obras, Juliette: «el célebre La Mettrie tenía razón cuando decía que era necesario echarse en el lodo como los cerdos y encontrar el placer, como ellos, en el último grado de corrupción», en Sade (marqués de): *Histoire*

vida misma de La Mettrie la confirmación de los errores que observaba en sus trabajos. Afirma que su muerte fue una consecuencia de «la intemperancia y la locura», que recorrieron sus escritos y su vida²⁵.

En lo que sigue se demuestra que en el *Discours* se pueden observar, sin embargo, una serie de límites a la acción individual, que parecen evitar el hedonismo radical que aparentemente se desprende del trabajo.

3. Los límites de la voluptuosidad en el *Discours*

En las primeras páginas del *Discours sur le bonheur*, que, como ya se señaló, se publicó como prefacio a una traducción al francés de la obra *De vita beata* de Séneca, La Mettrie ataca al estoicismo en general y a Séneca, «el más ilustre de los estoicos», en particular: «¡Qué anti-estoicos seremos! Ellos son filósofos tristes, severos, duros; nosotros seremos alegres, dulces complacientes»²⁶. Al momento de reflexionar sobre las características de la felicidad, el médico francés cuestiona a esa corriente de pensamiento el hecho de «hacer abstracción del cuerpo», de no tener en cuenta los sentimientos que experimenta el individuo²⁷. La figura del hedonista Epicuro, que elogiaría en otros trabajos, es aparentemente la contracara de esas críticas²⁸.

Ahora bien, a pesar de que la segunda edición del texto llevó el título de *Anti-Sénèque*, el objetivo de La Mettrie parece ser menos el de refutar al

de Juliette, ou les Prospérités du vice en Sade (marqués de): *Œuvres* [ed. Michel Delon, con la colaboración de Jean Deprun]. París: Gallimard, 1998, vol. 3, p. 817. La interpretación de Sade no difiere de la de los críticos, pero en este caso no se trata de un cuestionamiento, sino de un elogio. A propósito de la recepción de La Mettrie en la obra de Sade, véase Deprun, J.: «La Mettrie et l'immoralisme sadien» en *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83, 4, 1976, pp. 745–750. Hace algunas décadas Lester Crocker, en una obra bien documentada, pero polémica, atribuía el nihilismo y el inmoralismo a todos *les philosophes* y presentaba a La Mettrie como uno de los personajes que mejor representaba esa posición, cf. Crocker, L.: *An Age of Crisis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1959, p. 83.

25. Diderot, D.: op. cit., p. 248. La Mettrie murió en 1751 en Prusia como consecuencia de una indigestión tras ingerir una gran cantidad de paté de faisán con trufas en un banquete celebrado en su honor en la casa del embajador de Inglaterra, M. Tyrconnel.

26. La Mettrie, J.-O.: *Discours*, op. cit., p. 238.

27. Ídem.

28. En su *Système d'Épicure* (1750), por ejemplo, intenta, poniendo el acento en el hedonismo de Epicuro, identificarse con el filósofo griego: «he osado unir mi voz frágil a la suya [la voz de Epicuro]», en La Mettrie, J.-O.: *Système d'Épicure* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 1, pp. 367, 368). André Comte-Sponville señala los límites de la filiación entre Epicuro y La Mettrie, cf. Comte-Sponville, A.: «La Mettrie et le “Système d'Épicure”» en *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, p. 108. Sostiene, además, que la interpretación que La Mettrie realiza del filósofo griego es «parcial» y «superficial», en la medida en que se reduce a una serie de afirmaciones de carácter general

filósofo estoico, con cuyas ideas tuvo una relación, en todo caso, ambivalente [«critiquemos, condenemos a Séneca, pero admirémosle algunas veces y estimémosle siempre»²⁹], que el de «aliviar a la sociedad de un peso que la oprime»: los remordimientos³⁰. En efecto, La Mettrie, que supone una concepción pesimista del individuo [«los hombres son en general malvados»³¹; «máquinas mal reguladas, inclinadas hacia el mal»³²; «los grillos y cadenas que recibimos al nacer»³³], heredada de textos libertinos del siglo anterior que influyen en su obra³⁴, se propone liberarlo del «más grande de sus enemigos», a saber, los «remordimientos», que son, explica, recuerdos angustiantes que atormentan a los individuos³⁵. Con ese fin desarrolla dos argumentos: a) los remordimientos están apoyados en prejuicios; b) los remordimientos son inútiles. En primer lugar (a), explica que los remordimientos que inquietan a los hombres son el fruto de principios «profundamente grabados» en la cabeza de los sujetos durante la infancia, que renacen luego de un tiempo y varían de sociedad en sociedad, de tiempo en tiempo: «otra religión, otros remordimientos; otros tiempos, otras costumbres»³⁶. A modo de ilustración menciona a Licurgo, quien, afirma, hacía ahogar a los niños y los enfermos, felicitándose por su sabiduría, y a los hombres que entregaban a sus mujeres en Esparta al primer hombre que cruzaban, siendo éstas comunes. «¡Cuán hija de prejuicios es la conciencia que produce remordimientos!», exclama³⁷. Por otra parte (b), dice que los remordimientos son «inútiles» en la medida en que los hombres actúan de acuerdo a su «organización» y que, por lo tanto, no son estos capaces de evitar una mala acción a la que un individuo está

y que el conocimiento que éste tuvo de la teoría de Epicuro se produjo a partir del acceso a trabajos de segunda mano, cf. *Ibidem*, pp. 107, 109. A propósito de la recepción de la filosofía de Epicuro en el siglo XVIII, véase Leddy, N. y Lifschitz, A. (eds.): *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2009.

29. La Mettrie, J.-O.: *Discours*, op. cit., p. 293.

30. *Ibidem*, p. 240.

31. *Ibidem*, p. 251.

32. *Ibidem*, p. 259.

33. *Ibidem*, p. 263.

34. A propósito de la relación de La Mettrie con la literatura clandestina, véase Thomson, A.: «La Mettrie et la littérature clandestine» en Bloch, O. (ed.): *Le Matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*. París: Vrin, 1982, p. 235-244.

35. La Mettrie, J.-O.: *Discours*, op. cit., p. 257.

36. *Ibidem*, p. 258.

37. *Ídem*.

naturalmente inclinado. Concluye, entonces: «puesto que los remordimientos son un vano remedio a nuestros males (...), destruyámoslos»³⁸.

Para el médico de Saint-Malo la moral depende de la organización natural de nuestros órganos. Rechaza los mandatos divinos o las leyes naturales y considera los vicios y las virtudes como meras «convenciones», establecidas para el funcionamiento de la sociedad, que no es tampoco natural³⁹. No debe sorprendernos que, a la luz de estos postulados, haya sido en su época, como ya hemos mencionado, acusado de ser un hombre inmoral y de intentar destruir los lazos sociales, en la medida en la que todo parece quedar reducido al placer individual.

Sin embargo, de la obra de La Mettrie no parece desprenderse un hedonismo sin reservas, en el que todo remitiría al placer particular sin importar la naturaleza del objeto que lo provocara. En primer lugar, La Mettrie pone un límite a los encantos que emanan de los sentidos externos. En efecto, rechaza la identificación de la felicidad con la voluptuosidad: «no pretendo hacer consistir la felicidad en la voluptuosidad»⁴⁰. Si bien reconoce, frente a la indolencia estoica, la necesidad para aquel que pueda considerarse un hombre feliz de gozar de ciertos placeres que se desprenden de los sentidos externos, sostiene que la satisfacción que se sigue de los mismos es «demasiado breve» para, por sí misma, «constituir un estado permanente como el que requiere la felicidad»⁴¹. Retoma de esta manera la distinción que había realizado en las primeras páginas de la obra entre «placer» y «felicidad», en función de las diferencias con respecto a la duración de cada uno de esos estados, siendo los placeres sensitivos, «breves y vivos» y la felicidad, un sentimiento «dulce y duradero»⁴². La Mettrie aconseja, por lo tanto, «moderación» en el goce de los placeres, un «manejo prudente de la voluptuosidad»⁴³.

En segundo lugar, rechaza la identificación de la felicidad con la mera posesión de bienes externos como, entre otros, la reputación y la riqueza. «La reputación, que tanto ruido hace en el mundo», explica, no hace más que turbar la imaginación de los hombres y «echarlos a correr detrás de bienes imaginarios»⁴⁴. Al referirse, por ejemplo, a la reputación que emana de las letras, se pregunta en qué sentido pueden ser felices aquellos que olvidan el sentimiento que produce el organismo para sacrificar la vida a la persecución del «quimérico honor de immortalizar las letras que componen

38. *Ibidem*, p. 259.

39. *Ibidem*, p. 252.

40. *Ibidem*, p. 282.

41. *Ídem*.

42. *Ibidem*, p. 239.

43. *Ibidem*, p. 283.

44. *Ibidem*, p. 271.

sus nombres»⁴⁵. Tampoco la riqueza puede ser fundamento de la felicidad. Ésta, sostiene, «no puede consistir en tener caballos mensajeros, perros y todo ese montón de lacayos, cuyo peso amenaza con hundir la parte trasera de una carroza»⁴⁶. «Alejémonos de todo lo superfluo», exclama en un tono que poco después atravesaría los escritos de Jean-Jacques Rousseau⁴⁷.

Finalmente, La Mettrie sostiene que los individuos no deberían ser inútiles a la sociedad, por las siguientes razones: a) ser útil a la comunidad es una de las fuentes de la felicidad, que deben perseguir los hombres: «será uno más feliz en la medida en que no viva solamente para sí mismo, sino también para su patria, su rey y en general para la humanidad»⁴⁸; b) dadas «las necesidades de la vida», los hombres no pueden vivir «únicamente para sí mismos». De allí la necesidad de los individuos de actuar de acuerdo a la virtud –aun cuando ésta sea una mera convención–, ya que ella es «el sostén» de la sociedad⁴⁹.

Ahora bien, aun así la filosofía de La Mettrie parece socavar las bases de la sociedad, al considerar que los lazos sociales no son naturales. Pero, el médico de Saint-Malo, bajo la influencia del pesimismo antropológico, que, como ya se señaló, hereda de los pensadores libertinos del siglo XVII, responde que la sociedad no tiene nada que temer, dado que los hombres no están en general dispuestos a escuchar a la razón. Por ese motivo, puede decir que su «filosofía no se eleva sobre las ruinas de la sociedad»⁵⁰. En todo caso, parece promover, como se verá en el próximo apartado, una reforma de esa sociedad, de sus leyes y costumbres a través de un acercamiento de la política a la filosofía y la medicina.

Se desprende de la filosofía del médico-filósofo, aparentemente, un ideal, según el cual el individuo feliz sería aquel que fuera capaz de disfrutar de momentos dulces y tranquilos, evitando las inquietudes inútiles y siendo útil a la sociedad en la que vive⁵¹. Se podría, no obstante, plantear aquí una nueva objeción: ¿no podría haber individuos que alcanzaran la felicidad actuando contra la sociedad? Puede suceder, en efecto, que exista un sujeto que encuentre una felicidad orgánica en acciones contrarias a las leyes. ¿Podría la educación modificar esas inclinaciones? Todo parece indicar que

45. *Ibidem*, p. 272.

46. *Ibidem*, p. 279.

47. *Ibidem*, p. 280. Con respecto a la relación entre las obras de La Mettrie y Rousseau, véase Vartanian, A.: «La Mettrie and Rousseau: The Problem of Guilt in the Eighteenth Century» en *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 8, 1985, pp. 155–172.

48. La Mettrie, J.-O.: *Discours*, op. cit., p. 250.

49. *Ibidem*, pp. 252, 253.

50. *Ibidem*, p. 288.

51. Cf. *Ibidem*, pp. 288, 289.

así sería. La Mettrie explica que la educación es el único medio que puede alterar, aunque no sin esfuerzos, la disposición natural del organismo. Ahora bien, aun en ese caso, siendo la naturaleza más fuerte que la educación, las «disposiciones primitivas» podrían en cualquier momento resurgir, borrando las que el arte hubiera producido⁵². ¿Qué se debería hacer en ese caso? El autor de *L'homme machine* sostiene, tomando como ejemplo el caso de un criminal, que, si bien comprende en función de los postulados sobre los que se apoya su reflexión, que el individuo no puede actuar de otra manera, la acción no puede ser tolerada. No duda en afirmar, entonces, que se debe consultar el «interés público» y castigar al delincuente, «así como se debe encadenar a los locos, matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes»⁵³.

4. El médico, el filósofo y el príncipe

En *L'ouvrage de Pénélope, ou Machiavel en médecine* (1748), La Mettrie, quien, como se sabe, había seguido estudios sobre medicina y ejercido la profesión, denuncia –como figura en el título– el «maquiavelismo» en el terreno de la medicina⁵⁴. En este trabajo, que el autor presenta como un «juego de la imaginación», critica el saber de los «falsos doctores», los errores y las lagunas en su formación⁵⁵. Afirma que poseen conocimientos meramente literarios y lamenta que los médicos desdeñen saberes útiles como la anatomía, la química, la física o la cirugía⁵⁶. Por otra parte, denuncia el uso que hacen de la medicina. Explica que los médicos «se detestan entre sí» y que actúan como «comerciantes», en la medida en que sólo parecen moverse en busca del «oro y la plata»⁵⁷. Agrega que son individuos «viles» y que para alcanzar sus propósitos saben «seducir» y «engañar» a las personas⁵⁸.

No se trata, sin embargo, explica La Mettrie, de una crítica a la medicina en general⁵⁹. Es posible, dice, realizar un buen uso de la medicina,

52. *Ibidem*, p. 264.

53. *Ibidem*, p. 265.

54. Cf. La Mettrie, J.-O.: *L'ouvrage de Pénélope, ou Machiavel en médecine*. Berlín: s.n., 1748, vol. 1, pp. IX, XXXVI.

55. *Ibidem*, p. 41.

56. Como se sabe, existió en la época una fuerte disputa entre médicos y cirujanos, a propósito de los límites de sus campos de competencia. Con respecto al estado del saber medicinal en el siglo XVIII, véase French, R.: *Medicine Before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, en particular el capítulo 8: «Enlightenment, systems and science», pp. 222–259. Véase también Brockliss, L. y Jones, C.: *The Medical World of Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

57. Cf. La Mettrie, J.-O.: *L'ouvrage de Pénélope*, op. cit., p. 146.

58. *Ídem*.

59. Cf. *Ibidem*, p. 36.

una práctica no maquiavélica de la misma. Ése es, precisamente, el tema de la última parte del texto, donde opone al «maquiavelismo», un «anti-maquiavelismo» y presenta a los médicos «tal como deben ser»⁶⁰. El «buen médico», indica, no es aquel que se ha dejado alcanzar por los «sistemas» o que es capaz de seducir a sus pacientes con floridos discursos, sino aquel que, formado en la «filosofía experimental», «ha amoblado su cabeza con hechos y observaciones»⁶¹.

Ahora bien, el arte de curar no es algo que interese a La Mettrie sólo desde el punto de vista terapéutico, sino también político. Ya en *L'homme-machine* había dicho que «todo se reduce al gran arte de curar» y que «el médico es el único filósofo que merece el reconocimiento de su patria»⁶². Pero, ¿en qué sentido podría contribuir la medicina a la política? El *Discours préliminaire*, que La Mettrie empieza a escribir en 1749, poco después de la publicación del *Discours sur le bonheur*, como introducción a sus *Œuvres philosophiques* (1751), puede arrojar algunas luces acerca del tema.

En ese trabajo La Mettrie se propone examinar la aparentemente problemática articulación entre política y filosofía, con el fin de refutar a aquellos que ya en su época acusaban su filosofía de destruir la virtud y las bases de la sociedad: «Me propongo demostrar que la Filosofía, por opuesta que sea a la Moral y a la Religión, no puede destruir estos dos lazos de la sociedad, como de ordinario se cree, sino que sólo puede estrecharlos y fortalecerlos»⁶³. Explica que mientras que la filosofía, como la medicina, emana de la naturaleza, la moral y la religión son fruto de la política, es decir, el resultado de convenciones. Ahora bien, a pesar de esa diferencia sostiene –no sin generar ciertas tensiones, ciertamente– que la filosofía no puede ser peligrosa para la moral y la política por las siguientes razones: a) El hecho de que la moral y la política tengan un objeto y un fin diferente al de la filosofía no implica que una deba destruir a la otra⁶⁴. Por el contrario, dice, el hecho de tener naturalezas distintas hace que una no pueda actuar sobre la otra. b) Los contenidos de los tratados filosóficos están, en todo caso en un plano «ideal, metafísico», un plano desde el que «no se puede destruir ni cambiar nada a no ser hipotéticamente»⁶⁵. c) Aun

60. Ídem. Cabe recordar que Federico II de Prusia, en cuya corte se encontraba La Mettrie al momento de la redacción del texto, sentía un profundo rechazo por la figura de Maquiavelo y que había escrito un *Anti-Machiavel* (1740), con el propósito de refutar los principios políticos del autor de *Il principe*. El texto había sido editado por Voltaire.

61. La Mettrie, J.-O.: *L'ouvrage de Pénélope*, op. cit., vol. 2, p. 347.

62. La Mettrie, J.-O.: *L'homme-machine*, op. cit., p. 141.

63. La Mettrie, J.-O.: *Discours préliminaire* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 1, p. 9.

64. Cf. *Ibidem*, p. 12.

65. *Ibidem*, p. 15.

cuando la filosofía llevara consigo algún peligro para la sociedad, los hombres no lograrían comprender su mensaje, dice el médico de Saint-Malo, apoyándose una vez más en su ya mencionado pesimismo antropológico: «por mucho que el materialista pruebe que el hombre no es más que una máquina el pueblo nunca lo creerá»⁶⁶.

Pero, La Mettrie no se conforma con demostrar que la filosofía no constituye un peligro para la política, es decir, que «la filosofía no rompe, ni puede romper los lazos de la sociedad»⁶⁷. Sostiene, además, que sería deseable que «aquellos que detentan el timón del estado sean un poco filósofos»⁶⁸. ¿Ahora bien, de qué tipo de filósofo se trataría? En todo caso, no se refiere La Mettrie a aquellos que se pierden en floridas y superficiales teorías metafísicas o teológicas, sino a aquellos cuyo objeto es la naturaleza. La verdadera filosofía, explica el filósofo, está sujeta a la naturaleza, la materia, y esto es algo que «tiene en común con la verdadera medicina»⁶⁹. La medicina y la filosofía tienen el mismo objeto, se confunden⁷⁰. El filósofo debe ser, en palabras de Jacques Richard, un *filósofo-médico* y el buen médico, un *médico-filósofo*⁷¹.

Pero, ¿podrían los medicamentos prescritos por el *filósofo-médico* o el *médico-filósofo* curar definitivamente los males a los que se encuentran sometidos los individuos: los verdugos internos (los remordimientos) y externos (suplicios, cadalsos, etc.)? La respuesta es negativa, dado, una vez más, el pesimismo antropológico de La Mettrie: «la tortuga no puede correr»⁷², dice, refiriéndose a la multitud, que, según él, «no lee libros filosóficos»⁷³.

Ahora bien, esto último no impide que La Mettrie considere que a partir del saber del *filósofo-médico* o el *médico-filósofo* se puedan impulsar reformas políticas, vinculadas a la utilidad pública, que hagan menos desdichada la vida de los hombres. Las leyes, explica, requieren ser rectificadas y reformadas y ésa, sostiene, es una tarea de la verdadera filosofía⁷⁴. Ésta se convierte en una «antorcha útil», que puede iluminar a «legisladores, jueces,

66. *Ibidem*, p. 20.

67. *Ibidem*, p. 15.

68. *Ibidem*, p. 42.

69. *Ibidem*, p. 10.

70. Cf. *Ibidem*, p. 60.

71. Cf. Richard, J.: «Médecine, physique et métaphysique dans les oeuvres philosophiques de La Mettrie» en Audidière, S. *et al.*: *Matérialistes français du XVIIIe siècle*. París: Presses Universitaires de France, 2006, pp. 28, 31.

72. La Mettrie, J.-O.: *Discours préliminaire*, p. 42.

73. *Ibidem*, p. 24.

74. Cf. *Ibidem*, p. 38.

magistrados»⁷⁵ para que cometan menos actos injustos e inicuos y a los «príncipes» para que adviertan la distancia que existe entre «sus caprichos, sus tiránicos actos, sus leyes, su religión» y «la verdad, la equidad y la justicia»⁷⁶.

Se podría aún hacer una objeción: ¿por qué el filósofo–médico o el médico–filósofo debería comprometerse en los asuntos de la ciudad? ¿No sería una mejor opción el alejamiento de los problemas que suelen acarrearse los asuntos públicos? Como ya se dijo, La Mettrie afirma que no vivir únicamente para uno mismo, sino también para los otros, es un motivo de felicidad. En ese marco se deben leer las primeras líneas del *L'homme machine*, donde afirma que «no es suficiente para el sabio conocer la naturaleza y la verdad, sino que es necesario también comunicarla en favor de aquel pequeño número de personas que está en posición de comprenderla»⁷⁷. Esto se repite en el *Discours sur le bonheur*, cuando sostiene que «el único partido digno del sabio» es actuar en función de los seres que lo rodean⁷⁸. El sabio debe ser, como sostiene Kathleen Wellman, un *philosophe engagé*⁷⁹. Se podría pensar, tal vez, que es precisamente ése el motivo que habría llevado a La Mettrie a escribir sus trabajos filosóficos, aunque él afirma en sus escritos que se trató de un mero acto de vanidad.

5. A modo de conclusión

Robert Mauzi en su célebre trabajo *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle* (1965) afirma, refiriéndose al placer en la obra de La Mettrie, que éste «sin preocuparse en ninguna medida por la sociedad y sus leyes, rechaza toda regla que lo contradice»⁸⁰. Asimismo, Pierre Naville sostiene, intentando mostrar la distancia que existe entre Diderot y el barón d'Holbach con respecto a La Mettrie, que este último «invita al individuo a gozar sin preocuparse por las leyes»⁸¹. El conflicto que parece generarse entre la búsqueda de la felicidad individual

75. *Ibidem*, pp. 41, 42.

76. *Ibidem*, p. 43. Para una interpretación diferente, véase Thomson, A.: «Le bonheur matérialiste selon La Mettrie» en Fink, B. y Stenger, G.: *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*. París: Presses Universitaires de France, 1999, p. 311. Thomson considera que «él [La Mettrie] no intenta conciliar su filosofía con las necesidades de la sociedad».

77. La Mettrie, J.–O.: *L'homme–machine*, op. cit., p. 143.

78. La Mettrie, J.–O.: *Discours sur le bonheur*, op. cit., p. 250.

79. Cf. Wellman, K.: *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Londres: Duke University Press, 1992, p. 251.

80. Mauzi, R.: *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*. París: Armand Colin, 1965, p. 249.

81. Naville, P.: *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. París: Gallimard, 1967, p. 181.

y las reglas sociales en la filosofía del médico francés es aquello que, según Naville, inquieta al resto de *les philosophes*. La prioridad otorgada a la sensibilidad individual, entiende el autor, coloca a La Mettrie en la línea de pensamiento de personajes como Pierre Choderlos de Laclos, Nicolás Restif de la Bretonne o el marqués de Sade. En trabajos más recientes Francine Markovits afirma que la filosofía de La Mettrie se desliza hacia el «libertinaje» y Jonathan Israel, quien ha escrito la última gran suma acerca de la filosofía de la Ilustración, califica su teoría como «amoral»⁸². Consideramos que estas interpretaciones simplifican la posición de La Mettrie acerca de la moral y la política. De este trabajo se desprende la necesidad de matizar este tipo de lecturas. Hemos intentado demostrar que en los escritos del médico de Saint-Malo, en particular el *Discours sur le bonheur*, se pueden reconocer una serie de límites a la acción individual, ya sea al evitar la identificación entre la felicidad y la voluptuosidad o los bienes externos, ya sea al procurar, no sin generar tensiones, ciertamente, no oponer la acción individual a la virtud y las leyes, llegando incluso a declarar que es necesario castigar –aun cuando comprende que el individuo no es libre al elegir el curso de su acción– a aquel que viola las reglas sociales.

Por otra parte, el escrito arroja algunas luces acerca de la articulación entre filosofía, medicina y política. La misma se vuelve problemática desde el momento en el que La Mettrie afirma que la política, a diferencia de la filosofía y la medicina, no emana de la naturaleza. Sin embargo, como se ha intentado mostrar, La Mettrie pretende mantener e incluso fortalecer el vínculo entre las mismas, aconsejando a los príncipes acercarse a la filosofía–medicina y al filósofo–médico, no alejarse de los problemas de la ciudad. El sabio, dice La Mettrie, puede escribir y pensar como filósofo, pero debe actuar como un ciudadano, debe comprometerse con los asuntos públicos⁸³. De esta manera, La Mettrie se acerca a la posición de otros *philosophes* como Diderot o Voltaire, que, paradójicamente, habían criticado con vehemencia, como hemos visto, su obra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Assoun, P.–L.: «Lire La Mettrie» en La Mettrie, J.–O.: *L'homme-machine*. París: Gallimard, 1999, pp. 9–127.

Brockliss, L. y Jones, C.: *The Medical World of Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

82. Markovits, F.: op. cit., p. 171; Israel, J.: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. Nueva York: Oxford University Press, 2006, p. 810. Una interpretación similar en Stanley, S.: *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 43, 44.

83. Cf. La Mettrie, J.–O.: *Discours préliminaire*, op. cit., p. 18.

Chaudon, L.-M.: *Dictionnaire anti-philosophique*. Aviñon: Girard y Seguin, 1767.

Comte-Sponville, A.: «La Mettrie et le “Système d’Épicure”» en *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, pp. 105–115.

Crocker, L.: *An Age of Crisis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1959.

Deprun, J.: «La Mettrie et l’immoralisme sadien» en *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*, 83, 4, 1976, pp. 745–750.

Descartes, R.: *Discurso del método* [introducción, traducción y notas de Mario Caimi]. Buenos Aires: Colihue, 2004 p. 97.

Diderot, D.: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* [ed. Annette Lorenceau, prefacio de Jean Ehrard e introducción y comentarios de Jean Deprun] en Diderot, D.: *Œuvres complètes de Diderot* [dir. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot]. París: Hermann, 1986, vol. 25.

French, R.: *Medicine Before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Holbach, P. (barón de): *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* [ed. Josiane Boulad-Ayoub]. París: Fayard, 1990.

Israel, J.: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

La Mettrie, J.-O.: *L’homme-machine* [introducción y notas de Paul-Laurent Assoun]. París: Gallimard, 1999.

_____: *Discours sur le bonheur* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 2.

_____: *Discours préliminaire* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 1.

_____: *L’ouvrage de Pénélope, ou Machiavel en médecine*. Berlín: s.n., 1748, 3 vols.

_____: *Système d’Épicure* en La Mettrie, J.-O.: *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits]. París: Fayard, 1987, vol. 1.

Leddy, N. y Lifschitz, A. (eds.): *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2009.

Markovits, F.: «La Mettrie: une éthique de l’inconstance, une métaphysique de la tendresse» en *Dix-huitième siècle*, 35, 2003, pp. 171–186.

Mauzi, R.: *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*. París: Armand Colin, 1965, p. 249.

Naville, P.: *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. París: Gallimard, 1967, p. 181.

Richard, J.: «Médecine, physique et métaphysique dans les oeuvres

philosophiques de La Mettrie» en Audidière, S. *et al.*: *Matérialistes français du XVIIIe siècle*. París: Presses Universitaires de France, 2006, pp. 21-43.

Rosenfield, L.: *Beast–Machine to Man–Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Sabatier de Castres, A.: *Les trois siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773*. París: Moutard, 1779.

Sade (marqués de): *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice* en Sade (marqués de): *Œuvres* [ed. Michel Delon, con la colaboración de Jean Deprun]. París: Gallimard, 1998, vol. 3.

Stanley, S.: *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Thomson, A.: «L'homme–machine: mythe ou métaphore?» en *Dix-huitième siècle*, 20, 1988, pp. 367–376.

_____: «La Mettrie et la littérature clandestine» en Bloch, O. (ed.): *Le Matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*. París: Vrin, 1982, p. 235–244.

_____: «Le bonheur matérialiste selon La Mettrie» en Fink, B. y Stenger, G.: *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*. París: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 299–314.

Vartanian, A.: «La Mettrie and Rousseau: The Problem of Guilt in the Eighteenth Century» en *British Journal for Eighteenth–Century Studies*, 8, 1985, pp. 155-172.

Voltaire: «Correspondance» en Voltaire: *Œuvres de M. Arouet de Voltaire* [ed. M. Beuchot]. París: Lefèvre – Firmin Didot Frères, 1832, vol. LVI.

Wellman, K.: *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Londres: Duke University Press, 1992.

LA ORIGINALIDAD DE LA MIRADA FILOSÓFICA. SOBRE LA FILOSOFÍA EN LA CIUDADANÍA Y LA UNIVERSIDAD.

THE ORIGINALITY OF THE PHILOSOPHICAL GAZE. ON THE PHILOSOPHY IN CITIZENSHIP AND UNIVERSITY.

Víctor Hugo Palacios Cruz¹
Profesor de la USAT

Recibido: 23-10-2017

Aceptado 18-12-2017

Sumilla: Las siguientes reflexiones derivan de una experiencia de 23 años enseñando filosofía en dos ciudades del norte del Perú. Son también una respuesta a los prejuicios comunes, mayores en el precario contexto de esta parte del planeta, que ven en ella la inutilidad, el debate estéril o la especialización a espaldas de lo real. La genuina filosofía es el ejercicio de una pasión por el mundo y de una búsqueda interminable que, consciente de la finitud humana, necesita de las diferencias y alienta, por ello, la conversación, la convivencia y el cuidado de los espacios en que se encuentran todas las miradas.

Palabras clave: Filosofía, originalidad, mundo, condición humana, comunidad.

Abstract: The following reflections derive from a 23-year experience teaching philosophy in two cities of northern Peru. They are too an answer to the various prejudices –most frequent in this part of the world–, that see in philosophy the futility, sterile debate or specialization behind the real. The genuine philosophy is the exercise of a passion for the world and the endless search that, conscious of human infinity, needs the diversity. Therefore, philosophy encourages conversation, coexistence and care of the spaces in which the people’s looks are found.

Key Words: Philosophy, Originality, World, Human Condition, Community.

1. (victorhpc@hotmail.com) Profesor en la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (Chiclayo, Perú). Diplomado y Maestría en Filosofía por la Universidad de Navarra (España); estudios de doctorado por esta misma universidad. Licenciado en Ciencias de la Educación en la especialidad de Historia por la Universidad de Piura y Diplomado en Filosofía y en Historia también por la Universidad de Piura. Miembro colaborador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIPHER) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Acerca de la originalidad

A partir del siglo XV, la imprenta fue gradualmente incrementando la presencia de los libros y, al hacerlo, fue igualmente multiplicando la frecuencia del acto de leer a solas. En el silencio de ese recogimiento, el lector escuchó los murmullos de su mente y descubrió la singularidad de su conciencia, cuyos derechos reclamó a continuación en la sociedad.

Durante este proceso, la palabra «original» mudó de sentido. Antes del siglo XV quería decir “más cerca de la fuente, del manantial o del origen” (Eisenstein 2010: 181). Poco a poco, al impulso del espíritu crítico y el cuestionamiento de lo antiguo propios del Renacimiento y la Ilustración, «original» adoptó el significado de “nuevo”, apartado de la norma y contrario a lo común, que la Real Academia de la Lengua reconoce todavía.

La deriva individualista de la cultura occidental, tanto en sus procesos políticos (los contractualismos de Locke y Hobbes, que fundan la teoría política moderna, parten de la abstracción de una individualidad trazada con anterioridad a cualquier construcción social) como en sus procesos intelectuales y artísticos (la subjetividad como lugar de la búsqueda de la salvación y del saber total en el luteranismo y el cartesianismo respectivamente; la inspección de un yo insospechado en la práctica del diario íntimo, en las pesquisas del psicoanálisis o en el trayecto de la pintura desde los autorretratos de Durero y Rembrandt hasta la inmersión en los estados de la mente —el impresionismo, el cubismo, el surrealismo) fue diezmando la dimensión comunitaria de la identidad y el proyecto personales y, por tanto, acentuando el sentido autárquico de la originalidad, con la especial contribución del interés por el genio creador en el romanticismo europeo.

Hace un siglo, Rainer Maria Rilke aconsejaba a un aspirante a poeta no escribir sobre el amor. “Sálvese de los temas generales —dice— y vuélvase a los que le ofrece su vida cotidiana” y expréselos a través de “las cosas de su ambiente, las imágenes de sus sueños y los objetos de su recuerdo. Si su vida cotidiana le parece pobre, no se queje de ella; quéjese de usted mismo”; para un creador no hay “lugar pobre e indiferente” (1999: 22-23). Luego, añade: “para escribir un solo verso es necesario haber visto muchas ciudades, hombres y cosas; hace falta conocer los animales, hay que sentir cómo vuelan los pájaros y saber qué movimiento hacen las florecitas al abrirse por la mañana” (Pallasmaa, 2012: 135)

Hallazgo interesante. En una coincidencia con Michel de Montaigne —involuntaria sin duda—, la búsqueda de la voz propia, de un estilo definitivamente personal, se confunde con la conciencia de los diversos contactos con el mundo reunidos a través de la escritura. En sus *Ensayos*, Montaigne trata una temática variada, miscelánea, sin sistema ni unidad prestablecidos. Escribe sobre la amistad, los libros, los dedos pulgares, los

carruajes, Atahualpa, unos versos de Virgilio, los caníbales... “Aunque nadie me lea –se pregunta, de repente–, ¿he perdido acaso el tiempo dedicando tantas horas ociosas a pensamientos tan útiles y agradables? [...] No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí” (2007: 1003).

Si, como dice Herman Hesse, cada humano es “el punto único en el que se cruzan los fenómenos del mundo, solo una vez de aquel modo y nunca más” (2007: 9-10), lo que diferencia y hace irrepetible a cada cual es la relación con su medio, la fidelidad a sus momentos. En el repliegue sobre uno mismo no surge el vacío, sino una mezcla de huellas innumerables. El individuo puro es una ficción de la razón. Estamos hechos de acopios y su combinación decide el rostro y el estilo. “El hombre más honesto es el hombre mezclado”, dice Montaigne (2007: 1470).

Revolucionario de la arquitectura y el urbanismo del siglo XX, Le Corbusier realizó viajes a Italia y Grecia que le animaron a confesar a un amigo en una carta de 1911: “a partir de ahora voy a hablar solo con el pasado; el pasado es mi único maestro. Los antiguos responden a quien sabe interrogarlos” (Daroca B., 2012).

Si la originalidad consiste en la apropiación individual de los suministros del mundo recibidos en el ejercicio de una vida dentro de una comunidad y una época, se reconcilian entonces ambos sentidos de la palabra “original”: hay una atención hacia el pasado, pero a la vez un impulso hacia adelante; una multitud de legados, pero también la síntesis de un curso nuevo y singular. El rechazo expreso de la tradición es incluso un gesto impostado por las influencias de un determinado contexto.

En el siglo XVI, René Descartes concluye en el *Discurso del método* que debe alejarse del bullicio en torno, renunciar a libros y maestros, todos ellos aquejados de contradicción, para únicamente “escuchar la voz de la razón” (1999: 13-14). Pierre Gassendi le escribe en seguida: “decidme con franqueza: ¿el mismo sonido de vuestras palabras no procede de la sociedad en que habéis vivido? Y, puesto que dicho sonido procede de vuestra relación con otros hombres, ¿no procede el significado de ese sonido del mismo origen?” (Mumford, 2011: 133).

Reunir el mundo en la mirada

Si la originalidad es, en definitiva, la consecuencia de una mirada propia de lo circundante y una determinada asimilación de las herencias, ella es también un atributo natural de la filosofía.

Dice Merleau-Ponty que filosofar es “aprender de nuevo a ver el mundo”. Es a través de la reflexión, añade, que nos hacemos “responsables de nuestra historia” (1997: 20). Es significativo que «reflejo» (del latín *reflexus*: “lo que vuelve hacia atrás”), signifique curvarse sobre uno mismo y,

también, reproducir el exterior. Sin duda, no hay vuelta atrás sin un paso adelante previo, ni regreso sin partida.

El filósofo ha sido a menudo objeto de representaciones que lo asocian con la distracción y la torpeza (recuérdese la anécdota de Tales cayendo en un hoyo por mirar al cielo, provocando la risa de su esclava, según el relato de Diógenes Laercio), con la tristeza y el abatimiento (la sabiduría vista como melancolía en un célebre grabado de Alberto Durero), con el silencio grave y solemne (la escultura de Rodin llamada “El pensador”, que es parte del conjunto escultórico *La puerta del infierno*) o con la soledad extravagante (Platón: el hombre, “apartado de humanos menesteres y volcado a lo divino”, es “tachado por la gente como perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado” (2000: 348)).

Pero la soledad del filósofo no es una huida del espacio ni su silencio una ausencia de latidos. Como en el artista, la intimidad del que medita está más bien sobrecogida por las vibraciones, callada por un cúmulo de impresiones realmente inabarcables. Su ensimismamiento no es más que la reacción, el “volver hacia atrás”, de quien ha sido tocado por la fuerza de lo existente.

Apenas un siglo después de la imprenta, Montaigne escribe: “hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto. No hacemos sino glosarnos los unos a los otros. Por todas partes proliferan los comentarios; de autores, hay gran escasez” (2007: 1596-1597). Es un presagio de la explosión de hipertextualidad de la academia, del involucramiento profesional de la filosofía tratando una y otra vez sobre sí misma. Lo que no impide reconocer que, en rigor y en atención justamente a sus orígenes, la mirada filosófica y la mirada cotidiana coinciden en que ambas se mantienen delante de la visibilidad de lo real. Aunque sus conceptos asciendan y hagan giros en el aire, el filósofo vuelve siempre a su primera cita con las cosas.

Él es un “perpetuo principiante”, decía Merleau-Ponty (1997: 14) y, por ello, un observador. Observador no de las páginas de Aristóteles, Hegel o Husserl, sino de su tiempo y de su entorno, el ámbito que atañe a su existencia. Más que un espíritu que baja de las nubes o un erudito que rumia en su guarida, el filósofo no es sino un transeúnte que cruza la misma vereda que todos cruzamos.

Desprovisto de un poder especial, en él son más vivas las sensaciones que todos tenemos. “Los sabios ven lo que todos ven —dice Jaime Nubiola—, pero piensan lo que nadie piensa” (1999: 36). La originalidad de la mirada no proviene tanto de una diferenciación o novedad deliberadas, cuanto más bien del mantenerse al lado de las evidencias, inagotables e imprevisibles, que llevan cada tanto a una natural renovación de nuestros aparatos conceptuales.

El paso de la anécdota a la categoría no justifica el abandono de todo aquello que de continuo acude a los sentidos, cuya supresión no haría

sino conducirnos a la cárcel de la lógica o a los fantasmas del “pensamiento ilimitado” al que “ya no molesta nada del exterior” (Arendt 2000: 30-31). Mientras la costumbre esconde y la rutina apaga, el filósofo –al igual que el artista– intenta perforar la pantalla de ideas y palabras que tendemos a levantar entre nosotros y las cosas.

El domicilio de la filosofía es, en todo caso, esa posición fronteriza –por lo demás, tan descriptiva de la condición humana en general– entre la muchedumbre de los sucesos y las figuras con que ensayamos un orden para entenderlos sin llegar jamás a detenerlos o apresarlos.

En el siglo XVII, Francis Bacon explicaba que “los empíricos, semejantes a las hormigas, solo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia” (1984: 89-90).² Desde luego, la labor filosófica no es únicamente acumulativa ni divagatoria, sino más bien sintética. Es decir, apícola.

A propósito, la información disponible y menuda no es lo que precisamente podría echar en falta nuestra era. Nunca como ahora ha estado al alcance de las yemas de los dedos una cantidad de datos prodigiosamente oceánica, navegable. Aunque sabemos que es poca la gente que se sumerge y mayor la que se desliza sobre la superficie. (De paso, observemos que el consumo de información no ha vuelto más culta a la gente ni más sensatos a los electores.)

Jorge Luis Borges intuyó el abatimiento que provocaría percibir y conservar implacablemente todo, como en las laberínticas entrañas de un Big Data. En su cuento “Funes el memorioso” parece retratar a uno de nuestros jóvenes frente a su pantalla: “era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. Babilonia, Londres y Nueva York han abrumado con feroz esplendor la imaginación de los hombres; nadie, en sus torres populosas o en sus avenidas urgentes, ha sentido el calor y la presión de una realidad tan infatigable como la que día y noche convergía sobre el infeliz Ireneo”. Sospecho que, pese a todo, no era “capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar”. “En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (2002: 85).

Comenta Zygmunt Bauman en una entrevista: “es una paradoja de nuestro tiempo. Ahora tenemos acceso a más información que nunca.

2. Lector de Montaigne, es posible que Bacon haya tomado su idea de este pasaje de los Ensayos: “las abejas liban aquí y allá las flores, pero después elaboran la miel, que es suya por completo, no es ya tomillo ni mejorana” (2007: 193)

Una simple edición dominical del New York Times contiene más información que la gente más educada de la Ilustración consumía en toda su vida. Al mismo tiempo, los jóvenes actuales, los llamados *millennials*, que se hicieron adultos con el cambio de milenio, nunca se habían sentido más ignorantes sobre qué hacer, sobre cómo manejarse en la vida... ¡Todo es tan tembloroso ahora!”

Creo que el único modo de enfrentar este alud de señales es instaurar la pausa y recuperar la dedicación de las abejas. Elevarnos de tanto en tanto para adoptar el ángulo distante y configurador de la teoría (Byung-Chul Han, 2014: 75). Interpretar y conferir significado, antes que amontonar y olvidar. Unificar gracias al dibujo de las ideas (“idea” viene de *eidos*, “forma” en griego), antes que perderlo todo bajo los incesantes borbotones de la actualidad. Esa es la responsabilidad del pensamiento, frente a la cual la “originalidad” en su acepción de ruptura con el pasado únicamente podría exponernos a la confusión, la esterilidad y la repetición.

La diferenciación de las miradas

Arriesgadamente la filosofía se propone una ambición que las demás ciencias desconocen: parafraseando a Julián Marías, ese «imposible necesario» de alcanzar una comprensión de la totalidad de lo existente y de la condición humana en medio de todo. De ahí la grandeza implícita en las discrepancias y las frustraciones de los filósofos, a quienes, por el contrario, se reclama con frecuencia la precisión de ciertas disciplinas o la potencialidad aplicativa de otras.

Desconcertado por la disparidad de las opiniones de los filósofos (1999: 13) —en un dilema similar al de Kant comparando los resultados de las prósperas ciencias naturales con los irresolubles pleitos de los metafísicos—, Descartes encuentra en las *Obras matemáticas* del Padre Clavius —según sugiere Etienne Gilson (2004: 117-118)— unas palabras aleccionadoras: “las disciplinas matemáticas demuestran y justifican con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y expulsan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Dificilmente puede decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda incierto y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones, tantas son las opiniones y tan discutidos sus juicios”.

Descartes pretendía edificar una nueva sabiduría, superior y definitiva. Con ese fin, creyó hallar en las ciencias de los números “cimientos tan firmes y sólidos” que, en una época en que las viejas creencias se desmoronaban con estrépito, no entendió por qué no se habían apoyado sobre

ellos otras disciplinas, además de la mecánica. Consideró que era posible elaborar un método inspirado en las demostraciones de los geómetras, un procedimiento inusualmente simple gracias al cual no habrán verdades “tan alejadas de nuestro conocimiento a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir” (1999: 27).

Las consecuencias de este método, como es sabido, no permitieron obtener ninguna sabiduría a salvo de la duda sino, por el contrario, planteamientos arbitrarios y desafortunados como la deducción de una ciencia total del mundo a partir de la sola idea innata de res extensa, o la drástica incomunicación entre cuerpo y mente a causa de la distinción entre las ideas del yo pensante y la sustancia extensa.

Confundida por sus naturales incertidumbres e insegura ante el juicio de otras profesiones, la filosofía a menudo ha adoptado un método ajeno buscando un remedio a su inestable reputación. Del mismo modo que las ciencias especializadas, eufóricas ante el triunfo de sus investigaciones y altivas delante del diverso destino de los filósofos, a menudo han realizado pronunciamientos que exceden el campo cubierto por sus métodos. Pienso en las declaraciones taxativas de un Stephen Hawking o un Charles Dawkins sobre el origen del universo y la no existencia de Dios, por ejemplo. En ambos casos, una injusta comparación y, ante todo, una profunda incompreensión de las diferencias entre los respectivos objetos de estudio han provocado una mezcla de planos perjudicial para las partes en litigio.

En cierta forma, entre la mirada propia de la filosofía –panorámica, unitaria, interpretativa– y las ciencias especializadas hay una diferencia parecida a la que existe entre la mano humana y las herramientas. Todas estas fijan una posición determinada que posibilita un movimiento unilateral del que se obtiene una eficiencia específica. Por el contrario, no encerradas en forma alguna inalterable, las manos poseen una plasticidad y una apertura que les permite adoptar todas las formas posibles e, incluso, transferirlas a la materia por medio de la fabricación de utensilios. Al igual que las manos, la virtud de la filosofía reside en su condición inespecializada, en unas reflexiones urdidas a partir de la experiencia, comunes a los fundamentos teóricos de las demás ciencias. Lamentar que no produzca resultados exactos o alguna clase de ganancia se parecería a la burla que el martillo o las tijeras dirigirían contra la mano por no golpear con fuerza ni cortar con finura.

La exactitud, por lo demás, es el lujo que únicamente podría permitirse quien trabaje con números y polígonos, es decir con encantadoras irrealidades. Dice Hans Blumenberg: “cuanto más se aproxima una disciplina científica al «ideal» de exactitud empírica, tanto más exclusivamente trabaja con preparados y datos métricos que la hacen indepen-

diente de la contingencia de la fenomenicidad de los objetos” (2000: 16). Más devotamente Pitágoras, aun creyendo que todo consistía en números, llamó al universo *kosmos* que connota “belleza” (de *kosmos* deriva la palabra «cosmética»).

La química, la astronomía, la geografía o la física escogen una parte de lo real y omiten el resto. Esta delimitación regula su metodología y explica que puedan ser llamadas ciencias “particulares”. El caso es que la realidad es siempre unitaria y no únicamente química, geográfica o física. No es una parte; tampoco una suma de partes.

Al humano lo examinan biólogos, sociólogos y economistas. Pero no somos algo puramente biológico, sociológico o económico. El dolor es un hecho físico, psicológico y médico; pero la física, la psicología y la medicina describen el dolor cada cual a su manera sin decirnos nunca qué es en sí ni qué significa. Incluso la praxis médica contemporánea, de modo precavido, se recuerda a sí misma que no trata con órganos ni enfermedades sino con personas. Por la misma razón, una enciclopedia no es sabiduría, sino apenas una reunión de especialidades.

Julio Cortázar urde un ingenioso juego literario que titula “Posibilidades de la abstracción”: “el lunes pasado fueron las orejas. A la hora de entrada era extraordinario el número de orejas que se desplazaban en la galería de entrada. En mi oficina encontré seis orejas; en la cantina, a mediodía, había más de quinientas, simétricamente ordenadas en dobles filas. Era divertido ver de cuando en cuando dos orejas que remontaban, salían de la fila y se alejaban. Parecían alas”. “El miércoles preferí [...] los botones. ¡Oh espectáculo! El aire de la galería lleno de cardúmenes de ojos opacos que se desplazaban horizontalmente”. “Mi secretaria lloraba, leyendo el decreto por el cual me dejaban cesante. Para consolarme decidí abstraer sus lágrimas, y por un rato me deleité con esas diminutas fuentes cristalinas que nacían en el aire”. “La vida está llena de hermosuras así” (1999: 60-62).

Vaya. El protagonista es despedido por culpa no de sus fantasías sino de sus abstracciones. “Abstraer”, dice la Real Academia, “es separar por medio de una operación intelectual un rasgo o una cualidad de algo para analizarlos aisladamente”. Sin embargo, dice Henri Bergson, “entre las ciencias la filosofía es la única que no es abstracta. Cualquier ciencia considera un aspecto de la realidad, o sea, una abstracción”, en cambio, la filosofía “es la ciencia que contempla la realidad íntegra en su desnudez, sin velos que la cubran” (Melendo, 2007: 121).

Reunir las miradas en el mundo

En el plano de las relaciones entre el conocimiento y la realidad desde el punto de vista del interés en la acción, lo planteado anteriormente

permite juzgar que una carrera universitaria será juiciosa en tanto que proporcione una visión del humano y del mundo que restituya a las partes el conjunto que las explica. Si toda profesión es una intervención particular sobre el entorno, resulta más coherente una propuesta curricular de carácter multidisciplinar, pues solo el diálogo continuo con las humanidades podría preservar la primigenia integridad de los hechos y de la condición humana, lo que a su vez favorecerá un desempeño experto más prudente y creativo. En este sentido, la filosofía representa, para el estudiante de cualquier especialidad, la ocasión de reconocer las infinitas líneas que terminan y las que asimismo comienzan en cada movimiento de sus manos.

Recíprocamente, ninguna ciencia como la filosofía está, por su parte, tan obligada a prestar atención permanente a los saberes particulares, que son algo así como viajeros adelantados reportando el estado de cada territorio. Sin una pluralidad conveniente de insumos, la teoría filosófica se deseca y se torna un artificio refinado pero irrelevante. Una mirada amplia requiere senderos que, como extensiones de sus brazos, le permitan no dejar de abrazar el mundo. En toda suerte de foro, la filosofía debe mostrar una sensibilidad a cualquier variedad de voces y señales.

Se diría, aun, que ninguna fuente de documentación reemplaza al trato con las cosas mismas: la experiencia, que para Da Vinci vale más que los libros, pues “quien puede ir a la fuente no se contenta con la jarra de agua” (2002: 101). Ahora bien, ¿cuánto alcanzan a ver nuestros ojos? ¿De cuánta experiencia es capaz un mortal? Una ligera inspección de nuestro equipaje revela que solo una ínfima porción de lo que sabemos ha sido personalmente vivido. Comparados con la vastedad del universo y la longitud de la historia, el radio de cada biografía cubre apenas un átomo en la inmensidad de lo real. Esa pequeñez es un destino. Pero también una esperanza.

Byung Chul-Han recuerda unas palabras de Platón: “cuando miras las estrellas, estrella mía, ojalá fuera yo el cielo, para mirarte desde arriba con mil ojos”. (2015: 62) No estoy seguro de que sea una desgracia que no miremos como miran los dioses. Esos mil ojos no nos los da el cuerpo, pero sí la vida y la interrelación.

Eduardo Galeano narra una sencilla y luminosa anécdota: “Diego no conocía la mar. El padre lo llevó a descubrirla. Viajaron al sur. Ella, la mar, estaba más allá de los altos médanos, esperando. Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la inmensidad de la mar, y tanto su fulgor, que el niño quedó mudo de hermosura. Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre: «¡Ayúdame a mirar!»” (2003: 3)

La autosuficiencia de la memoria o la cultura ha sido siempre una tentación. Nietzsche advertía: “¡infinito es el más pequeño fragmento del

mundo!” (2001: 81) También cuando abro un libro o doy una clase en secreto imploro: «ayúdenme a mirar». Cada voz que nos habla es un don, y al mismo tiempo el arribo de otras voces. Cada cual mira desde su propio camino, que es el término de otros caminos. “¿Quién ha tocado el fondo de sí mismo?”, se pregunta San Agustín (*Confesiones*, 2005: 322) Cada uno es apenas un punto en el tiempo y el espacio, pero un punto irrepetible que registra el universo desde un ángulo propio y único. Certeza que motiva el aprecio de cada oportunidad en que dos puntos se encuentran.

Luego, si amamos saber no bastan los fragmentos privados. Escribe Marcel Proust: “unas alas, otro aparato respiratorio, que nos permitiesen atravesar la inmensidad, no nos servirían de nada, pues trasladándonos a Marte o a Venus con los mismos sentidos, darían a lo que podríamos ver el mismo aspecto de las cosas de la tierra. El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien; ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es” (2001: 286).

Los mil ojos por los que suspira Platón son en alguna medida posibles por obra del intercambio, que es el lugar donde acontecen las verdades del mundo, no las de la lógica o la geometría. La natural heterogeneidad de las personas y los pueblos justifica las diversas formas de comunión: el viaje, la lectura, la conversación. Prefiero perder la vista antes que el oído, declara Montaigne, porque “no hay acción más grata en la vida que conversar” (2007: 1377-1378). ¿A qué vamos cuando acudimos a una muestra fotográfica, una obra de teatro, un recital literario o una feria artesanal, sino a presenciar el curso de otros itinerarios y a recibir el obsequio de aquello que nunca podríamos experimentar?

“Si alguien me contradice –dice Montaigne– no despierta mi ira sino mi atención” (2007: 1380-1381). Es llamativo que diga “atención”, y no “respeto” o “tolerancia”, por ejemplo. En el orden de la convivencia, es evidente que la tolerancia es tan indispensable como insuficiente. Se tolera incluso lo que por dentro se repudia. En el trato cotidiano, hasta el respeto puede ser una forma de crueldad, el trazo de una distancia. Tolerar impide la hostilidad, pero no posibilita la interacción que el aprendizaje y el trabajo mancomunado requieren. Conformarse con la tolerancia alentaría el encierro de los sujetos dentro de sus fueros privados, a salvo de toda intromisión, y haría de la sociedad un espacio donde se dirimen, pero no se entrelazan las inevitables diferencias. Una sociedad perfectamente tolerante sería un imaginario conjunto de individualidades nítidamente separadas, sincronizándose como lo harían las mónadas en la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz.

Si la comunicación es el regalo de otras trayectorias, mejor que abstenerse de interferir es aproximarse y acoger, hacerle un lugar a la otredad que de alguna manera también nos manifiesta. “Soy humano y nada de lo

humano me es ajeno”, reza una famosa sentencia de Terencio (inscrita en una de las vigas del techo de la biblioteca de Montaigne, en la torre de su castillo). La contradicción puede ser aun la inminencia de una amplitud estimulante. ¿No es acaso más alentadora la ignorancia que asegura el recorrido y el descubrimiento?

En la búsqueda del saber, las formas académicas ponen un razonable énfasis en la articulación de los conceptos. Sin embargo, al levantar la cabeza reparamos en que importa que ellos concuerden con las cosas antes que entre sí. “Cuanto más riguroso y consecuente es un pensamiento –decía Elias Canetti–, más distorsionada es su visión del mundo” (2008: 153).

Amar saber comporta, primero, aceptar la propia finitud y la pluralidad de las miradas. Y, a continuación, escuchar otras posiciones, dispuestos a abandonar nuestra mente con la intención no de inmolarla sino de acrecentarla. Propiciar encuentros que necesitan de ciertas condiciones. En suma, reconciliarnos con nuestra pequeñez y abrirnos a la polifonía de los pareceres (admitir, de paso, las diferencias entre las ciencias y la filosofía), no podría sino incentivar conductas apreciables también para la ciudadanía y la sociedad como la cortesía, la hospitalidad, la cordialidad, la cooperación y el cuidado de los espacios que acogen la coincidencia y la aparición de las personas y sus testimonios. (Con ello, librar a las miradas de la dispersión de solipsismos que conviene interesadamente al consumismo.)

En el anhelo de saber, el valor de los títulos profesionales no convalida el desprecio de otras perspectivas. Mientras haya una rectitud en la voluntad y una confianza en la argumentación, a la hora de observar el mundo todo el que ocupa un lugar dentro de él tiene, por supuesto, algo que decir.

Es interesante, a propósito, lo que dice el músico norteamericano Wynton Marsalis al hablar sobre su oficio. Una banda de jazz, asegura, es una auténtica escuela de virtudes cívicas, pues en ella se trata de “hacer algo juntos y permanecer unidos”. Querer ahondar en mi estilo “me hacía ser más consciente de los demás, ya que mi libertad de expresión estaba estrechamente vinculada a la expresión de los restantes miembros de la banda. Yo tenía algo que decir, pero ellos también. «Cuanto más libres eran, más libre podía ser yo, y viceversa». Ser oído implica tener que escuchar al otro. Y hacerlo, además, atentamente. Y para que sonara bien, debíamos confiar los unos en los otros” (2012: 33-34).

Como en cualquier grupo, también el de quienes desean saber, los músicos tocan distintos instrumentos y es la diferencia de sus sonidos lo que contribuye a la ejecución gracias a la coordinación de las partes, cada una de las cuales aporta en la medida en que es fiel a sí misma sin separarse del resto. Un solo instrumental es la exhibición de un talento en un

ámbito creado por el público y el acompañamiento de los demás músicos. Cuando el solista es un compañero, es uno quien sostiene su protagonismo. La individualidad es, pues, un don de la comunidad, del mismo modo que la comunidad es una reunión de individualidades.

Como entre los músicos, conversar es saber esperar, dado que “mi palabra depende de la palabra del otro” (Bauman, 2005: 156). Por ello, el desenlace de una charla es naturalmente imprevisible –como un concierto de jazz–. De lo contrario, se trataría de la marcha rectilínea de un monólogo, o de los efectos calculados por la manipulación y la propaganda. En el curso de una conversación dos o más fisonomías se alumbran mutuamente, brindándose el mundo que cada una encierra a fin de habitar el único mundo sobre el cual se vive. Sin duda, ver juntos es siempre ver más.

Mirar y salvar el mundo

A todo esto, es justo recordar que la filosofía “no sirve para nada” y que es ello lo que precisamente le confiere su valor. Como se contaba antes, Tales de Mileto salió una tarde y, al dar unos pasos, cayó en un hoyo que no había advertido por tener la vista dirigida al cielo. Quien se mofó de Tales fue, por cierto, su esclava tracia.

La historia admite variados tipos de lectura. Uno de ellos alude a la distracción frecuente en los filósofos, así como al hecho de que no es posible aspirar a entender lo remoto sin haber intentado entender antes lo inmediato.³ Otra, no necesariamente incompatible, refiere la dificultad de la vida práctica para juzgar los intereses de la vida contemplativa.

Aristóteles decía que el saber práctico es esclavo por hallarse al servicio de otra actividad (1998: 15-16). El sentido de la ingeniería es el puente como el de la medicina la salud. Pero, ¿para qué sirve un verso de Horacio, *La Gioconda* de Da Vinci o una suite de Chopin? ¿Para divertir, adornar o relajar? Reduciríamos el arte a un globo de fiesta o un sedante de farmacia. ¿Para transformar la sociedad y cambiar el mundo? Usurparíamos, entonces, los actos que incumben a los humanos no en tanto que filósofos sino en tanto que ciudadanos.

El saber teórico, en cambio, es libre, pues su único fin es la comprensión, y no la solución de problemas o la producción de artefactos. Si viviéramos solo creando bienes para subsistir o complacernos, seríamos

3. Blumenberg añade la variante de lectura que hace Montaigne: “me parece bien lo de la muchacha milesia, que observando al filósofo Tales ocupado sin cesar en la contemplación de la bóveda celeste, con los ojos siempre dirigidos hacia arriba, le puso algo en el camino para que tropezara, con el fin de recordarle que sería tiempo de ocupar su pensamiento con objetos que están en las nubes solo cuando estuviera al tanto de los que están a sus pies. Fue un buen consejo el que le dio, el de dirigir la atención más bien a sí mismo que al cielo” (2000: 95).

apenas unos animales más hábiles que otros. El arte, el amor y la reflexión son ejemplos de que el humano estima no solo la utilidad o el beneficio. Son, asimismo, las tangentes por donde abandonamos, siquiera por instantes, el férreo círculo de los menesteres de la mortalidad. En los mismos términos, una existencia únicamente consagrada a los afanes especulativos concerniría más a una divinidad que a un ser humano.

Sin embargo, el perfil utilitarista y mercantilista de nuestro tiempo deja claro qué lado de la cuestión merece una insistencia. Al respecto, Byung-Chul Han explica que una economía de consumo “sucumbiría si de pronto la gente empezara a embellecer las cosas”, es decir a protegerlas de su compulsiva renovación (2015: 133). Martin Heidegger describía al humano como “pastor del ser”, un ser al que cuida y apacienta por medio de “la guarda de la verdad” (1970: 21).

El consumismo desalienta la relación con las cosas al fomentar la adquisición antes que la duración, y la caducidad antes que la conservación. La vertiginosa sucesión de las mercancías tras un escaparate de vidrio, que añade a la posibilidad de la transparencia la imposibilidad del contacto, multiplica la sensación frustrante y nos sume en la ansiedad de un lobo al acecho de rebaños fantasmales antes que en el sosiego del pastor que custodia sus ovejas.

El mundo tiene muchos seres, solo uno de los cuales tiene mundo. Nuestro corazón es el único lugar donde lo real, expuesto a distintas tempestades, halla al fin cobijo gracias a la palabra y la mirada. Sin nuestra voz, en cierta manera el universo callaría en todos sus estruendos.

Julio Ramón Ribeyro observa que, pasado un tiempo, el hogar donde crecimos se vende, se destruye o se abandona; pero una parte de nosotros llevará consigo “el color de sus muros y el aire de sus ventanas” (2006: 48). Al nacer, la fuerza de la luz lastima unos ojos habituados a la penumbra maternal. Al aprender a andar precisamos una pequeña porción de universo que dé forma a nuestros pasos. Llegado un tiempo, la casa se pierde, se deja o se abandona; y no queda más alternativa que ser nosotros mismos la casa. Nos volvemos la memoria de sus rincones, y el recuerdo es un fortín contra la evanescencia de las cosas. Quizá por ello el olvido es una grave negligencia, la pérdida de uno mismo.

El monje japonés Ryokan (1758-1831), que además era poeta y calígrafo, vivía austeramente en una choza. Durante su ausencia, un intruso penetró en ella buscando piezas de valor. No halló nada y al salir malhumorado vio a Ryokan que regresaba. Este, al advertir el rostro disgustado del extraño, sintió lástima y le entregó las prendas que llevaba puestas. El forastero, perplejo, huyó a prisa con su escaso botín. Por la noche, sentado

sobre el duro piso de su morada, el monje miró al cielo y escribió: “al ladrón se le olvidó la Luna en la ventana”.

Con razón decía Fernando Pessoa: “soy del tamaño de lo que veo y no de mi estatura” (2002: 48). Hay más realidad en la modesta soledad del contemplativo que en la tumultuosa riqueza de un magnate, por ejemplo el Charles Foster Kane de la película Ciudadano Kane (Orson Welles, 1941) que, hacia el final de la historia, erra a lo largo de los pasillos de su opulenta mansión, atestada de bienes apilados y sin heredero, cuidados no por el celo de parientes, sino por el trajín de domésticos y administrativos que observan, atónitos o indolentes, el andar lento, robusto y desdichado de un hombre incapaz de amar.

El pensamiento como amor y gratitud

¿Cuánto se ve al mirar las estrellas? ¿Cuánto abarcamos desde la cima de una montaña? ¿Cuánto conocimiento duerme en la reunión de todas las bibliotecas y destella en la penumbra de todos los místicos? ¿Cómo mira quien filosofa al asomarse a una ventana incluso cuando camina?

Que filosofía sea etimológicamente “amor a la sabiduría” proporciona una primera aclaración. La filosofía no es un repertorio de definiciones o un inventario de certezas. Ninguna disciplina tuvo jamás tan bello nombre, que habla no de posesión u ostentación, sino de una tendencia perpetua, un anhelo insaciable y por ello perennemente vivo. La filosofía tiene el perfil de la esperanza.

En la escena del *Génesis*, la serpiente dice a Eva: “sabe Dios que el día que comiereis de este árbol, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como dioses sabedores del bien y del mal. Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella”.

¿Qué significa comer del árbol del conocimiento? Ir directamente al fruto y ahorrarse la incertidumbre del cultivo, el tiempo de la espera. Por consiguiente, escoger un atajo revela la impaciencia de la meta y el desprecio del camino. Si la búsqueda es la consecuencia de nuestra pequeñez en el universo, el pecado original es un acto de rebeldía contra el ser criatura, la impaciencia ante el viaje que la finitud vuelve inevitable.

La cultura moderna ha exacerbado el ansia de obtener el infinito “de un solo golpe”, como dice Charles Baudelaire (2008: 149) al hablar del opio y otros fármacos a los que llama “paraísos artificiales”. Una denomi-

nación nada ajena, por cierto, al lenguaje publicitario que garantiza la felicidad absoluta y sin postergaciones gracias al pago de un producto.

Según Baudelaire, la primera víctima de las drogas es la voluntad: “un hombre que, con una cucharada de confitura, puede procurarse instantáneamente todos los bienes del cielo y de la tierra, nunca ganará ni la milésima parte de estos por el trabajo”. Es justo por ello que “le está prohibido, bajo pena de decadencia y muerte intelectual, trastocar las condiciones primordiales de su existencia, así como romper el equilibrio entre las facultades y los medios en que ellas están destinadas a moverse” Al fin y al cabo, concluye atterradoramente, “todo hombre que no acepta las condiciones de su vida, vende su alma” (2008: 186).

El amor es voluntad y la filosofía es amor por definición. Puesto que, como cuenta Platón en su alegoría de la filosofía como eros, “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es” (2000: 247), a los mortales se nos ha dado a cambio el placer de recorrer y reunir a cada paso trocitos de mundo que canjear al encontrarnos los unos con los otros. Se nos ha dado el encargo de amar en común lo existente a través de la mirada y la palabra. Los mil ojos de Platón son los “nuestros” y no los de cada cual.

Escribe Montaigne: “la persecución y la caza corren propiamente de nuestra cuenta; no tenemos excusa si la efectuamos mal y con impertinencia. Fallar en la captura es otra cosa. Porque hemos nacido para buscar la verdad; poseerla corresponde a una potencia mayor. El mundo es solo una escuela de indagación. La cuestión no es quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras” (2007: 1385).

Amar saber es amar la verdad. ¿Y qué es la verdad? La famosa pregunta de Pilatos ante Jesucristo ha merecido a lo largo de la historia las respuestas más enrevesadas. Si nos atenemos a la sencillez del sentido común, estaremos de acuerdo en que la verdad es la consonancia entre lo que se piensa y lo que es. Lo que, a su vez, supondría una sintonía entre el yo y el medio, una acentuación de nuestra presencia entre lo real. Permanecer en el engaño o la ilusión sería, por tanto, una disonancia, un vivir fuera del mundo. Amar la verdad es acercarnos al ser, cultivar la pertenencia al espacio compartido. Amar la sabiduría es celebrar la existencia entre las cosas.

En el inicio de su “Discurso con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad de Bremen”, en 1958, el poeta Paul Celan cuenta que en alemán *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) tienen una raíz léxica común (2002: 497)⁴. Otro hallazgo interesante.

Agradecer significa: primero, ser consciente de algo recibido, de algo que nos es dado con independencia de la voluntad; segundo, percibirlo

4. “Pensar (*denken*) y agradecer (*danken*) son en nuestra lengua alemana palabras de un

como un cierto bien; y tercero, integrarlo en la rutina, utilizándolo, luciéndolo o conservándolo. Podemos recibir algo y no reconocerlo como recibido, no estimarlo como bueno, o aun deshacernos de ello.

Pensar es “agradecer” considerando que: primero, el pensar se dirige al mundo que nos es dado por el hecho de existir; segundo, desea por medio de la verdad la armonía con el mundo como un bien que nos otorga realidad por medio de su realidad; y tercero, preserva lo pensado gracias a la memoria y el lenguaje, puesto que conocer es llevar lo conocido por dentro.

Es admirable que lo haya dicho Paul Celan, un poeta nacido en territorio rumano que, después de la Segunda Guerra Mundial, quedó bajo el poder soviético. Sus padres eran judíos, pero su madre leyó al pequeño Paul la literatura alemana que ella amaba. En 1942, sus padres fueron deportados a campos de exterminio nazis. Su padre murió de tifus y su madre fue asesinada con un disparo en la nuca. Paul fue recluido en un campo de trabajo, pero llegó a salvar su vida. Se estableció en Francia, dominó varios idiomas, pero como escritor eligió el alemán. Elección tormentosa: era la lengua de sus abominables verdugos, y a la vez la de los libros que lo amamantaron.

En 1970 Paul Celan se quitó la vida arrojándose al río Sena, en París.

Él, que fue lastimado por el mundo, declaró que pensarlo es decir “gracias”. ¿O acaso su muerte debe negar que la gratitud por la vida está por encima del más abominable dolor? Su corazón, roto por el conflicto entre su conciencia de sobreviviente y su conciencia de escritor; envenenado el recuerdo de la infancia donde la identidad personal busca su raíz. Qué difícil ha de ser soportar una interioridad helada e hiriente, llevar dentro la negación de uno mismo.

Sea como sea, las aguas del Sena se llevaron para siempre los pensamientos del poeta. Después de todo, el mundo está a salvo más que en la ciencia que lo disecciona o en la propiedad que lo consume, en el silencio del pensamiento, en el aire entre dos que conversan, o en el espíritu que alza el vuelo al desembocar en el océano.

mismo origen. Quien sigue su sentido entra en el campo de significación de *gedenken*, «pensar en, recordar», *eingedenk sein*, «recordar», *Andenken*, «recuerdo», *Andacht*, «meditación, recogimiento, oración». Permítanme expresarles mi agradecimiento en este sentido.”

Bibliografía

AGUSTÍN, SAN (2005) *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ARENDDT, HANNAH (2000) *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen.

ARISTÓTELES (1998) *Metafísica*, Madrid, Gredos.

BACON, FRANCIS (1984) *Novum Organum*, Madrid, Sarpe.

BAUDELAIRE, CHARLES (2008) *Pequeños poemas en prosa / Los paraísos artificiales*, Madrid, Cátedra.

BAUMAN, ZYGMUNT (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México DF, FCE.

BAUMAN, ZYGMUNT (2016) entrevista “En el mundo actual, todas las ideas de felicidad acaban en una tienda”. Recuperado de:

<http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html>

BLUMENBERG, HANS (2000) *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-Textos.

BORGES, JORGE LUIS (2002) *Ficciones en Ficciones / El libro de arena*, Lima, Peisa.

BYUNG-CHUL-HAN (2014) *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder.

BYUNG-CHUL HAN (2015) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder.

BYUNG-CHUL HAN (2015) *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder.

CANETTI, ELIAS (2008) *Apuntes II*, Barcelona, Debolsillo.

CELAN, PAUL (2002) *Obras completas*, Madrid, Trotta.

CORTÁZAR, JULIO (1999) *Historias de cronopios y de famas*, Barcelona, Edhasa.

DA VINCI, LEONARDO (2002) *Cuadernos de notas, En Cuadernos de notas. / El tratado de la pintura*, Madrid, EDIMAT Libros.

DAROCA BRUÑO, JOSÉ LUIS (2012) *Influencias mediterráneas en las cubiertas de Le Corbusier. De la Acrópolis de Atenas a la unidad de habitación de Marsella*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, España. Recuperado de:

http://fondosdigitales.us.es/media/thesis/2207/Q_Tesis_DAR-introduccion.pdf

DESCARTES, RENÉ (1999) *Discurso del método*, Madrid, Tecnos.

ELIZABETH L. EISENSTEIN (2010) *La imprenta como agente de cambio. Comunicación y transformaciones culturales en la Europa moderna temprana*, México DF, FCE.

- GALEANO, EDUARDO (2003) *El libro de los abrazos*, México DF, Siglo XXI.
- GILSON, ETIENNE (2004) *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp.
- HEIDEGGER, MARTIN (1970) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus.
- HESSE, HERMAN (2007) *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair*, Buenos Aires, Argonauta.
- MARSALIS, WYNTON y WARD, GEOFFREY C. (2012) *Jazz. Cómo la música puede cambiar tu vida*, Barcelona, Paidós.
- MELENDO, TOMÁS (2007) *Introducción a la filosofía*, Pamplona, EUNSA.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1997) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MONTAIGNE, MICHEL DE (2007) *Ensayos*, Barcelona, Acantilado.
- MUMFORD, LEWIS (2011) *El pentágono del poder. El mito de la máquina II*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2001) *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- NUBIOLA, JAIME (1999) *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Pamplona, EUNSA.
- PALLASMAA, JUHANI (2012) *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Barcelona, Gustavo Gili.
- PLATÓN (2000) *Fedro en Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- PLATÓN (2000) *Banquete en Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- PESSOA, FERNANDO (2002) *Libro del desasosiego*, Barcelona, Acantilado.
- PROUST, MARCEL (2001) *En busca del tiempo perdido. V La prisionera*, trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial.
- REALE, G. Y ANTISERI, D. (2008) *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Barcelona, Herder.
- RIBEYRO, JULIO RAMÓN (2006) *Prosas apátridas*, Lima, Seix Barral.
- RILKE, RAINER MARIA (1999) *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza Editorial.

ESFEROLOGÍA HERMENÉUTICA DEL DEPORTE. SOBRE EL IMPACTO DE LA OBRA DE PETER SLO- TERDIJK EN LA FILOSOFÍA DEL DEPORTE.

SPHEROLOGICAL SPORT HERMENEUTICS: ON THE IM-
PACT OF SLOTERDIJK'S WORK ON THE PHILOSOPHY OF
SPORT.

Francisco Javier López Frías¹.
Penn State University,
Kinesiology Department y Rock Ethics Institute.
Fjl13@psu.edu

Xavier Gimeno Monfort².
Colegio Privado Aula3.
Departamento de Filosofía.
xagimon@hotmail.com

Recibido: 21-12-2017
Aceptado: 23 Abril 2018

Resumen: En los últimos años se está produciendo un giro hacia la hermenéutica en la filosofía del deporte. En otros trabajos, hemos defendido que la hermenéutica puede usarse para superar el paradigma internalista dominante en la filosofía del deporte. Filósofos del deporte como Kenneth Aggerholm y

1. Francisco Javier Lopez Frías. Profesor Asistente, Departamento de Kinesiología, Universidad Estatal de Pensilvania. Profesor Asistente en el Departamento de Kinesiology de la Universidad Estatal de Pensilvania y miembro asociado del Rock Ethics Institute y del Grupo de Investigación en Bioética de Penn State. Licenciado en filosofía por la Universidad de Valencia. Obtuve mi doctorado en el Departamento de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia, con una tesis sobre la mejora humana y el dopaje en la filosofía del deporte actual, dirigida por el Catedrático Jesús Conill Sancho.

2. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía y de Historia de la filosofía en Colegio Aula 3. Valencia. Licenciado en Filosofía y Dr. en Filosofía por la Universidad de Valencia. Obtuve mi doctorado en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, con una tesis sobre las bases metafísicas del proyecto filosófico del filósofo español del Exilio Juan David García Bacca. Fue dirigida por el profesor asociado Juan Carlos Siurana Aparisi.

Ron Welters han propuesto que la obra del filósofo alemán Peter Sloterdijk, especialmente, de su libro *Has de cambiar tu vida*, puede usarse para explorar los límites del paradigma internalista. En este artículo, presentamos y analizamos la interpretación que Welters y Aggerholm realizan de Sloterdijk. Luego, proponemos una mejor comprensión de su propuesta con el fin de desarrollar de modo más pleno nuestra propuesta de una hermenéutica del deporte.

Palabras clave: filosofía del deporte, hermenéutica, internalismo, platonismo.

Abstract: Lately, there has been a shift toward hermeneutics in the philosophy of sport. In other places, we have argued that sport hermeneutics can help us go beyond the dominant internalist paradigm in the philosophy of sport. Sport philosophers Ron Welters and Kenneth Aggerholm have drawn on Peter Sloterdijk's work, especially on his book *You must change your life* to explore the limits of the internalist paradigm. In this paper, we present and analyze Welters' and Aggerholm's interpretation of Sloterdijk work, which we take to be too narrow. Then, we provide a broader interpretation of Sloterdijk's philosophy. In doing so, we lay the ground for the hermeneutic study of sport.

Keywords: sport philosophy, hermeneutics, internalism, Platonism.

1. La filosofía del deporte en el paradigma mutualista

La filosofía del deporte se encuentra sumida en un paradigma internalista, según el cual, la clave para proporcionar una visión correcta del deporte es encontrar aquellos elementos que resultan intrínsecos al mismo, y que lo separan de cualquier otra actividad social. Esta propuesta contrasta con las visiones externalistas del deporte, para las que la actividad deportiva debe ser concebida y modelada según intereses de carácter más serio y relevante como, por ejemplo, el funcionamiento del mercado, la defensa de una identidad nacional o política, y la educación moral en ciertos valores. Si bien dentro del paradigma internalista hay diversas propuestas respecto a qué define el deporte, la más exitosa y utilizada es la corriente mutualista, también denominada “internalismo amplio” (*broad internalism*)³, defendida por Robert L. Simon, César R. Torres, y Peter

3. Estos autores limitan el término “deporte” a las prácticas deportivas de corte competitivo, dejando fuera otro tipo de actividades físicas de tipo más lúdico, y no competitivo. De este modo, el mutualismo se centra en las prácticas deportivas de corte más serio y “sacrificadas”, lo cual, tendrá una influencia clave en el presente artículo.

F. Hager. Según éstos, el deporte ha de entenderse como una «búsqueda [(*quest*)] de la excelencia a través del desafío»⁴.

En anteriores trabajos, hemos defendido que el predominio del mutualismo en la filosofía del deporte genera un “prejuicio platónico” en la disciplina⁵. Este prejuicio opera de manera que todo análisis filosófico del deporte, desde los de corte normativo, hasta los más puramente descriptivos, tratan de acoplar la naturaleza de la práctica deportiva a aquello que está relacionado con la búsqueda de la excelencia. Esta búsqueda, y aquello que ella conlleva, por ejemplo, el desarrollo de un buen carácter moral o excelencias físicas, se convierten en la clave interpretativa principal del deporte. Esto no quiere decir que rechazamos por completo la visión mutualista. Todo lo contrario. De esta propuesta, aceptamos que el ejercicio excelente de habilidades físicas es *uno* de los posibles elementos definitorios del deporte. No obstante, defendemos que la reducción de la naturaleza del deporte a la búsqueda de excelencia produce una visión sesgada del mismo. Así pues, siguiendo a R. Scott Kretchmar⁶, proponemos una visión plural de la naturaleza del deporte, según la cual, hay lugar para *distintas visiones correctas* del deporte, así como para una multiplicidad de elementos constitutivos del mismo, que poseen igual peso ontológico que la búsqueda de la excelencia.

En el presente trabajo, pretendemos mostrar cómo la influencia del prejuicio platónico ha contribuido, por su empeño en hacer encajar los conceptos de excelencia y ascesis, a una visión parcial y reducida de la filosofía de Peter Sloterdijk. Para llevar a cabo nuestro análisis, primero, presentaremos cómo se ha realizado la recepción de la obra de Sloterdijk en la filosofía del deporte, principalmente, a través del análisis de los trabajos de Kenneth Aggerholm y Ron Welters sobre el filósofo alemán. Ambos autores se centran en el uso que Sloterdijk hace del concepto de ascesis, sobre todo, en su obra *Has de cambiar tu vida*, en la que el deporte tiene un papel destacado. Segundo, mostraremos un análisis del pensamiento de Sloterdijk que amplía la recepción llevada a cabo por Aggerholm y Welters. Con ello, expondremos cuál es la intención principal de Sloterdijk con

4. Simon, R.L., Hager P.F., y Torres R.T.: *Fair Play: The Ethics of Sport*, Boulder: Westview, 2010, p. 37.

5. López Frías F.J., y Gimeno Monfort, X.: «A Hermeneutical Analysis of the Internalist Approach in the Philosophy of Sport» en *Physical Culture and Sport. Studies and Research* 67, n.º 1, 2015, 5-12, <https://doi.org/10.1515/pcssr-2015-0018>; López Frías F.J., y Gimeno Monfort, X.: «La inversión del platonismo a la base del internalismo en filosofía del deporte. Paso previo hacia una hermenéutica del deporte» en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 71, 2017, pp. 171-86, <https://doi.org/10.6018/daimon/239311>; Chiva Bartoll O. y López Frías F.J.: «Perspectivas actuales de la filosofía y la pedagogía del deporte» en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n.º 18, 2016, pp. 7-12.

6. Kretchmar, R. S.: «Simon on Realism, Fallibilism, and the Power of Reason» en *Journal of the Philosophy of Sport* 43, n.º 1, 2016, pp. 41–49.

su llamada a la práctica del ascetismo. Para concluir, explicaremos cómo nuestro modo de comprender la filosofía de Sloterdijk genera una visión del deporte que ofrece posibilidades distintas a las del internalismo.

Dicho esto, hay que aclarar por qué el pensamiento de Sloterdijk es relevante en la filosofía del deporte. Por un lado, nuestros trabajos persiguen el desarrollo de una filosofía hermenéutica del deporte para comprender la facticidad de la práctica deportiva. El hecho innegable de que la propuesta internalista haya asumido cierta parte de la propuesta hermenéutica de Sloterdijk, nos sirve para explorar la relación entre hermenéutica e internalismo en la filosofía del deporte. Por otro lado, Sloterdijk, al igual que Jürgen Habermas ⁷ y Charles Taylor ⁸, es uno de los pocos filósofos hermenéuticos actuales que recientemente han dedicado parte de su trabajo a analizar “el deporte”, si bien a través del pensar sobre la naturaleza del “jugar” (*play*), fenómeno básico del que surge el deporte.

2. La recepción de Sloterdijk en la filosofía del deporte

Como hemos afirmado en la introducción, Kenneth Aggerholm y Ron Welters son los dos filósofos del deporte que han llevado a cabo una aplicación del pensamiento de Sloterdijk en la disciplina. En ambos casos, el prejuicio platónico juega un papel principal en cómo interpretar la obra de Sloterdijk. Antes de entrar en detalles acerca de las propuestas de Aggerholm ⁹ y Welters ¹⁰, cabe decir que su asimilación del mutualismo con el concepto de ascetismo es completamente lógica y coherente con el carácter de la propuesta mutualista de Simon, Torres y Hager. Como afirma Kretchmar, el mutualismo proporciona una visión del deporte fundada en «el modelo del trabajo, el cual está centrado en el logro, la mejora, y las virtudes que acompañan tales actividades “serias”» ¹¹. No obstante, ligar deporte, excelencia, y ascesis -en sentido sloterdijkiano-, resulta más complicado que destacar el carácter ascético de la práctica deportiva y sus participantes.

7. Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking: II*, Londres: John Wiley, 2017.

8. Taylor, Ch.: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

9. Aggerholm, K.: *Talent Development, Existential Philosophy and Sport: On Becoming an Elite Athlete*, Nueva York: Routledge, 2015.; Aggerholm, K.: «On Practising in Sport: Towards an Ascetological Understanding of Sport» en *Journal of the Philosophy of Sport* 43, n.º 3, 2016, pp. 350–364.

10. Welters, R.: «On ascetic practices and hermeneutical cycles» en *Sport, Ethics and Philosophy* 10, n.º 4, 2016, pp. 430-43, <https://doi.org/10.1080/17511321.2016.1201526>.

11. Kretchmar, R.S.: *op. cit.*, p. 46.

2.1. Aggerholm: las ascesis como vía para el desarrollo del talento deportivo

Las dos obras en que Aggerholm aplica la propuesta de Sloterdijk a la filosofía del deporte son su libro *Talent Development, Existential Philosophy and Sport: On Becoming an Elite Athlete*, y su artículo «On practising in sport: towards an ascetological understanding of sport». Como claramente muestran ambos títulos, el desarrollo del espíritu ascético de la propuesta de Sloterdijk se lleva a cabo en el contexto del desarrollo de las habilidades deportivas, y bajo el supuesto de que la meta final de dicho proceso de desarrollo de talento es el logro de la excelencia deportiva. “Quien quiere ser excelente ha de sufrir y sacrificarse”, éste es esencialmente el mensaje de Aggerholm, el cual resalta el carácter agónico y de sacrificio a la base del mutualismo. Esto, tal y como muestra Kretchmar, aleja la interpretación mutualista de Sloterdijk de propuestas que se aproximan al deporte competitivo desde un punto de vista lúdico o, empleando el término de Ortega y Gasset ¹², “jovial”.

La propuesta de Aggerholm se basa en lo que él denomina como las

tres dimensiones fundamentales de la existencia humana: excelencia (*areté*), competición (*agōn*) y práctica (*askesis*). [Entendiendo] el talento deportivo [...] como el esforzarse por alcanzar la excelencia, en el que los aspectos ascéticos y agonísticos son descritos como dos dimensiones clave de este esfuerzo por la excelencia ¹³.

La búsqueda de la excelencia característica del mutualismo consiste en un esfuerzo por desarrollar habilidades físicas tratando de superarse constantemente. Aggerholm se centra en dicho proceso de mejora y lucha a la hora de pensar el deporte. Dentro de su análisis de este proceso, Sloterdijk y su propuesta ascética son empleados para proporcionar una “ascética deportiva o atlética” ¹⁴, que proporcione una interpretación “corporal y des-espiritualizada del concepto de ascesis” ¹⁵.

La ascesis deportiva -según Aggerholm- se cimienta en la relación estrecha entre excelencia deportiva, y las prácticas ascéticas del entrenamiento, el sacrificio y la abstención respectivamente. Éstas, y no otras, son las vías para lograr la excelencia deportiva. El *areteísmo* y el ascetismo están relacionados de modo muy cercano. El asceta es aquel que siente el “carácter vertical” de la vida humana, es decir, el continuo afán de poner-

12. Ortega y Gasset, J.: «El origen deportivo del Estado» en *El Espectador* 13, 1966, pp. 60-80.

13. Aggerholm K.: «On Practising in Sport», p. 360.

14. *Ibidem*, p. 352.

15. Aggerholm K., *Talent Development, Existential Philosophy and Sport*, p. 352.

se y superar metas con el fin de alcanzar la completud o excelencia como individuo. Dicho afán de completud no puede saciarse a través de otro medio que no sea el esfuerzo. En este sentido, afirma Aggerholm, Sloterdijk presenta al atleta como ejemplo de este esforzarse, y lo equipara al griego estoico:

Muestran que el hecho de estar ya fuertemente cargados no es motivo suficiente para no esforzarse aún más [...] uno se hace hombre eligiendo el camino difícil [...] La ironía atlética desplaza los límites de la capacidad de carga hasta extremos increíbles; el *nadie-es-capaz-de-eso* ahora se convierte en *yo-soy-capaz* [...] La mejor salida del agotamiento consiste en duplicar la tarea ¹⁶.

En la cita de Sloterdijk, la búsqueda de la excelencia conduce más allá del terreno de lo deportivo. No es ésta una búsqueda que consista simplemente en dominar ciertas habilidades para lograr la excelencia en el terreno deportivo. Dicha búsqueda, posee un carácter ético-existencial que está relacionado con la sensación de realización y completud humana. De este modo, la cita de Sloterdijk casa con la visión del deporte competitivo ofrecida por Simon, Torres y Hager - “búsqueda de la excelencia física a través del desafío”. El esfuerzo otorga sentido a la vida humana, a la vez que la moldea. El (atleta) asceta es aquel que está en constante movimiento en busca de mejora, y que permanece dispuesto a enfrentarse a desafíos ¹⁷.

Para Aggerholm, el énfasis que su propuesta sloterdijkiana pone en el carácter ascético del esfuerzo individual, ofrece un contrapunto a la visión mutualista dominante en la filosofía del deporte. El mutualismo parte de una visión del deporte como actividad intrínsecamente cooperativa. El desafío clave de la actividad deportiva es planteado no por la actividad en sí misma, sino por el enfrentamiento entre aquellos que compiten en ella. Tanto es así, que, según el mutualismo, el rival u oponente ha de ser concebido no como un obstáculo a superar, sino como un *co-operador* o *facilitador* en la tarea de alcanzar la excelencia. Frente al carácter competitivo del deporte, Aggerholm enfatiza los aspectos relativos al ponerse a prueba y el entrenar. Ambos enlazan mejor con ese afán del individuo por mejorar y dar sentido a su vida, y centran el objetivo de la práctica deportiva en la formación del carácter en base al esfuerzo y el entrenamiento, en vez de hacerlo en el logro de objetivos como, por ejemplo, la victoria ¹⁸.

En este sentido, puede decirse que el proyecto de Aggerholm gira en torno a una interpretación ética del concepto de autenticidad ¹⁹. El atle-

16. Sloterdijk P.: *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*, Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 531.

17. Aggerholm, «On Practising in Sport», p. 365.

18. *Ibidem*, p. 359.

19. La autenticidad, si bien en el plano metanoético, como más adelante explicaremos, juega

ta asceta es aquel que se concentra en la formación de su carácter a través del esfuerzo, y no se deja llevar por intereses superficiales y espurios. De este modo, centrándose en el carácter laborioso y serio que el mutualismo otorga al deporte, Aggerholm sitúa el trabajo y el esfuerzo como las claves para convertirse en un buen deportista. Lo cual, supone una profundización en la defensa del paradigma mutualista dominante en la filosofía del deporte, perpetuando el prejuicio platónico a la base de la disciplina. De hecho, de un modo aún más categórico, Aggerholm apela a la siguiente cita de *Has de cambiar tu vida* para mostrar la encrucijada en que se encuentra tanto el deportista actual, como la filosofía del deporte:

En relación con esto se puede pronosticar el futuro del deporte moderno. El colectivo de deportistas se encontraría, como Heracles, en una encrucijada. O el deportista sigue cumpliendo la función de atestiguar la capacidad humana de dar aún pasos hacia delante en los límites mismos de lo imposible –con imprevisibles efectos transferenciales sobre todos los que participan del hermoso espectáculo- o bien continúa avanzando por el camino, ya esbozado ahora, de la autodestrucción, cuando débiles fans abruman con sus reconocimientos a estrellas igualmente débiles, los primeros borrachos, lo segundos dopados. Se debe recordar, en este contexto, que ya Eurípides tenía por una plaga nacional a los deportistas, decadentes e independizados de su entorno, del siglo IV a. C. “Hay, ciertamente, innumerables males en la Hélade, pero ninguno peor que la casta de los atletas”²⁰.

Para Aggerholm, el deporte actual se encuentra en la encrucijada entre ascesis e interés comercial. Ante tal situación, Aggerholm vislumbra dos posibilidades: la salvación a través de la *autenticidad* del comprometerse con el esfuerzo, es decir, la lucha por la excelencia, o la perdición en la *masa* y el dejarse llevar por los dictados de la sociedad capitalista y del consumo. Es este sentido, la ascesis es el camino a seguir, según él, para evitar la corrupción del carácter y promover la excelencia moral entre los deportistas.

2.2. Ron Welters: la inversión de Suits y su razón lúdica

En «On ascetic practices and hermeneutical cycles», Ron Welters propone una división dual de los paradigmas dominantes en la filosofía del deporte. Por un lado, Suits y sus seguidores, proporcionan una visión del deporte como una actividad intrínsecamente distinta de cualquier otra práctica social. Esta visión internalista trata de comprender el deporte a través de sus elementos lúdicos y agonísticos intrínsecos. Por otro lado, la visión externalista de la práctica deportiva concibe el deporte como medio para lograr fines o metas de carácter no deportivo, por ejemplo, el autoco-

un papel clave en el pensamiento de Sloterdijk.

20. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, pp 531-32.

Thémata. Revista de Filosofía N°58 (2018) pp.: 13-34.

nocimiento y el aprendizaje moral. Si esto es así, para el externalista, los valores del deporte poseen un carácter “heterotético”²¹ –o instrumental–. De lo que se trata, por tanto, es de dar respuesta a la pregunta: «¿Qué valores *del* deporte pueden servir como lecciones serias para la vida cotidiana?»²².

Welters emplea la filosofía de Sloterdijk para encontrar una salida al modo de pensar basado en dicotomías, es decir, para superar la disputa entre visiones autotéticas y heterotéticas del deporte. Con ello, pretende: «ofrec[er] una síntesis del deporte interpretado como un actividad auto-referencial y reducida, por un lado, y como una actividad amplia [...] por el otro lado»²³. Welters denomina a la propuesta de Sloterdijk como “ascesismo cínico”, y lo identifica con un intento de mostrar, desde un punto de vista filosófico, en qué consiste la condición humana. La propuesta de Sloterdijk, como indica Welters, se alinea con el humanismo y universalismo renacentistas, afirmando que el individuo es, inexorablemente, parte de una *humanitas*²⁴. Así pues, la filosofía de Sloterdijk no puede concebirse correctamente si no es a través de la combinación de los factores horizontales (ser-con-otros) y verticales (ser-hacia-algo) de la existencia humana. Los individuos, afirma Welters, han de cambiar su vida a través de la adopción del espíritu ascético, luchando por el logro de un «planeta de practicantes»²⁵.

Dada la combinación de lo horizontal y lo vertical, los individuos han de cambiar su vida, sí, pero no de cualquier manera. Ésta ha de guiarse en dirección a la construcción de una red universal de prácticas humanas cooperativas, a la que Sloterdijk denomina «ascetología o inmunología general»²⁶. El deporte y su carácter ascetológico pueden servir de guía en el camino a través del cual los seres humanos se unen a este proyecto universal de cooperación. Si Suits define el deporte como un «intento voluntario de superar obstáculos innecesarios»²⁷, Welters propone una visión sísifca de la vida humana y las prácticas en que participamos, concibiéndolas como: «intento[s] involuntario[s] por superar obstáculos necesarios»

21. Welters, R.: «On ascetic practices and hermeneutical cycles», p. 433.

22. *Ibidem*, p. 432.

23. *Ibidem*, p. 437.

24. A sugerencia de uno de los revisores anónimos, cabe aclarar que Sloterdijk entiende por Renacimiento no una época histórica, sino una actitud hacia la vida que mira al pasado “para dar un salto hacia el futuro”. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, p. 57.

25. Welters, R.: «On ascetic practices and hermeneutical cycles», p. 435.

26. *Ibidem*, p. 436.

27. Suits, B. H.: *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*, Boston: D.R. Godine, 1990, p. 41.

²⁸. Los desafíos del mundo moderno, afirma Welters siguiendo a Sloterdijk, imponen ciertos obstáculos que sólo podremos superar a través de nuestra unión como humanidad, así como de la creación de prácticas ascéticas, entre las que cabe el deporte, que nos predisponga a la solución de dichos problemas de un modo coral.

A nuestro parecer, la interpretación que Welters ofrece es mucho más fidedigna a la intención de Sloterdijk que la presentada por Aggerholm. La interpretación mutualista, centrada en la lógica interna del deporte, pierde de vista la pluralidad y complejidad de nuestras prácticas. Sin embargo, creemos que Welters deja su análisis sin finalizar, pues no aclara por qué sea necesario embarcarse en el proyecto de crear una inmunología general a través del esfuerzo, así como tampoco hace referencia a cuáles son las implicaciones de este proyecto tanto para nuestra visión del ser humano, como, sobre todo, del deporte. En lo que sigue, trataremos de proporcionar una visión más completa del pensamiento de Sloterdijk, exponiendo qué implicaciones tiene para el deporte y nuestra concepción del ser humano.

3. La influencia de Heidegger en el proyecto filosófico de Sloterdijk

En esta sección, damos cuenta de la fuente original de la propuesta ontológica de Sloterdijk, a saber, la filosofía propuesta por el Heidegger de *Ser y tiempo*. En lo que respecta a su relación con Heidegger, Sloterdijk piensa con Heidegger, para ir más allá de Heidegger. Según Adolfo Vásquez Rocca, “Sloterdijk piensa en la línea de Heidegger, aunque generalmente lo haga contra Heidegger”.²⁹ Su intención, por lo tanto, no se re-

28. Welters, R.: «On ascetic practices and hermeneutical cycles», p. 439.

29. Si bien Vásquez Rocca, basándose en el propio Sloterdijk (véase nota 27), afirma que éste va “contra” Heidegger, nosotros preferimos decir al respecto que va “más allá”. La razón de esta elección no es, en ningún sentido, arbitraria; si bien es un asunto que queda dispuesto para ser debatido y discutido. Las razones de nuestra interpretación de un modo muy somero son las siguientes: Creemos que es indiscutible el hecho de que Sloterdijk toma para sí las bases ontológicas de lo que comúnmente se ha interpretado como el primer Heidegger. El hecho de tomar sus bases no implica, en cualquier caso, ni oponerse diametralmente a los fundamentos ontológicos heideggerianos, ni aceptar sin restricciones dicho proyecto. Entre ambas posturas extremas, existe un término medio que se definiría como la asunción de unos principios para, a partir de ellos, trata de ir más allá explorando de modo original territorios que Heidegger no tematizó en términos históricos, hermenéutico y fácticos. En ese sentido, Sloterdijk bien podría interpretarse como un continuador crítico y original no sólo de la propuesta heideggeriana en sí, sino, también, de los “espacios” inexplorados por Heidegger. Nos referimos, especialmente, al concepto de “Mundo”. A nuestro entender, aquí es dónde radica gran parte de la originalidad, solvencia y valentía del proyecto de Sloterdijk, a saber: el hecho de explorar algo que Heidegger, a juicio de Sloterdijk, no exploró lo suficiente y, a la

duce a repetir la filosofía de Heidegger, sino en ampliar o explorar aquellos espacios o dimensiones que el propio Heidegger únicamente pudo, supo o quiso apuntar.³⁰ Para ello, Sloterdijk realiza un intento de pensar con Heidegger para ir más allá de él:

Después de Heidegger se extiende un terreno-teoría que sólo ha pisado quien – pensando con Heidegger contra Heidegger, para usar el giro, tan conocido como improductivo de un antiguo lector de Heidegger- se liberó de la hipnosis del maestro para, gracias sobre todo a sus energías, alcanzar una posición que, por todo lo que de él sabemos, le habría disgustado³¹.

Al tratar de pensar con Heidegger, pero más allá de él, la propuesta de Sloterdijk se acerca en muchos puntos a la del primero, sobre todo, en lo referido a la temporalidad como elemento constitutivo de la circunstancia ontológica del ser. Sin embargo, Sloterdijk y Heidegger difieren de modo substancial en otros puntos, especialmente, en aquellos referidos a cómo se habita el espacio constitutivo de la circunstancia ontológica. Lo cual, a la sazón, tendrá que ver con el tipo de enfoque “metanoético”³² de ambos autores, es decir, con el contenido de la autenticidad. No sólo es que Sloterdijk reflexione más a fondo sobre el espacio, sino que lo hace sobre un espacio distinto. Para Sloterdijk, Heidegger es el filósofo del espacio rural, mientras que él lo es del espacio global. En lo que sigue, especificaremos de modo más detallado qué comparten y dónde se alejan las propuestas de ambos filósofos.

sazón, quedó ahí para ser explorado y tematizado. En estos términos nos referimos al hecho de que Sloterdijk constituya “un ir más allá” de Heidegger. Vásquez Rocca, A: «Heidegger y Sloterdijk: La provocación de la técnica, el claroscuro de la verdad y la domesticación del ser (más allá de la matriz bucólica de la pastoral heideggeriana)», *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 51, n° 2, 2017, p. 8.

30. Entre los intérpretes de Sloterdijk, se afirma que éste se concibe como continuador de una propuesta genealógica crítica o alternativa de las teorías de izquierda marxistas, especialmente de la teoría crítica, a través de la recuperación de autores alemanes críticos que fueron rechazados por los pensadores marxistas por su conexión con el nazismo, a saber: Nietzsche y Heidegger. Sloterdijk denomina a estos últimos como «neoquímicos», y sitúa su pensamiento en la misma línea genealógica que ellos afirmando que se trata de «una izquierda existencial, una izquierda neoquímica [y se] arriesga a usar la expresión “heideggeriana de izquierda” [o] “nietzscheana de izquierdas»» Sloterdijk, P: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 324. Tanto es así que, por ejemplo, Sjoerd van Tuinen, denomina a Sloterdijk como un «heideggeriano de izquierdas». van Tuinen, S: «An introduction to Peter Sloterdijk’s jovial modernity», *Cultural Politics* 3, n°3, 2007, p. 285. Véase también: Elden S. y Mendieta, E.: «Being-with as Making Worlds: The ‘Second Coming’ of Peter Sloterdijk», *Environment and Planning D: Society and Space* 27, n° 1, 2009, pp. 1-11; Elden, S: *Sloterdijk Now*, Nueva York, Polity, 2012, p. 5; Couture, J.P: *Sloterdijk*, Nueva York, Polity, 2016, p. 20.

31. Sloterdijk, P.: *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 5.

32. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, p. 43. «Has de cambiar tu vida. Es el imperativo absoluto. El mandamiento metanoético por antonomasia».

3.1. Proximidad entre proyectos ontológicos. El tiempo como dimensión esencial de la precomprensión del *Dasein*

Para Heidegger, la circunstancia ontológica se basa en la exploración fenomenológica del *Dasein* –o, en términos de Sloterdijk, el “ser” o el “hombre”–. El ser humano es el único ente con prioridad óptica y ontológica, ya que es el único capaz de interrogarse sobre su ser. En ese preguntarse a sí mismo por su ser, el *Dasein* da cuenta de su tiempo como una dimensión finita.³³ Este saberse como ser finito, se hace patente a través de la experiencia angustiosa -y poco común-, de revelarse a sí mismo como un “ser-para-la-muerte”. El hecho de que el *Dasein* disponga de un tiempo limitado, le empuja a tener que responsabilizarse de su circunstancia ontológica como ser finito, dentro de la cual, se encuentra arrojado y ha de guiarse en base a la autenticidad. Además, la interpretación ontológica de que el hombre es un ser para la muerte en tanto que tiempo finito, es algo que no es exclusivo de Heidegger. Su origen puede rastrearse en los principios de la teología judía de finales del siglo XIX y, en especial a principios del siglo XX. Así, por ejemplo, Franz Rosenzweig afirma:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo [...] Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal [...] Y ésta es la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada. Pero no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuperable. Su dura llamada sigue resonando imperdurable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado³⁴.

El hecho de que el hombre tome conciencia de su muerte, o lo que es lo mismo, de su fin, en este sentido, equivale a tomar conciencia de su propia finitud. Por eso, el carácter de arrojado del *Dasein* tiene una naturaleza agónica –Aquí “agónico” no debe entenderse de un modo pesimista, sino desde la perspectiva del *agón*, del luchar para salir adelante–. El ser humano se halla en el mundo en una situación inhóspita, forzado a dar respuesta a los desafíos que este le presenta. En esta situación, como afirmamos con anterioridad, la no existencia es siempre una posibilidad. Para combatirla, al *Dasein* no le queda más que actuar, moverse y, con ello, dar respuesta a su situación de estar arrojado. En este sentido, Sloterdijk concibe a Heidegger como el filósofo del movimiento³⁵. Siguiendo a Heidegger, Sloterdijk concibe al ser humano como arrojado a una situación infernal de la que debe de salir:

Lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado olvido del Ser se manifiesta sobre todo como una actitud de pertinaz ignorancia frente al inhóspito lugar del

33. Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, cap. 2, párrafo 5 y ss.

34. Rosenzweig F. y García-Baró M.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 43-44.

35. Sloterdijk, P.: *Sin salvación*, p. 11.

existir. El plan popular de olvidarse de sí mismo y del Ser se lleva a cabo por medio de un petulante no darse cuenta de la situación ontológica³⁶

Para entender cómo propone Sloterdijk que nos traslademos de lo inhóspito del estar arrojado, a un espacio humano acogedor y habitable, hemos de entender su idea de “cómo” hemos de movernos en la circunstancia ontológica, es decir, de cómo movernos en el espacio. Tanto Heidegger como Sloterdijk señalan la necesidad de dar respuesta a nuestra situación a través del imperativo metanoético: “Has de moverte” –o “Has de actuar”–. No obstante, cada uno de ellos otorga un contenido diverso a dicho imperativo, contenido que tiene que ver con la “autenticidad”, la cual, a la sazón, conforma la mayor razón de distanciamiento entre ambos filósofos.

3.2. La expansión de los límites del proyecto heideggeriano

Sloterdijk considera que, si bien Heidegger exploró detenidamente la dimensión temporal de la situación ontológica del *Dasein*, únicamente apuntó y no desarrolló suficientemente otra dimensión que es esencial y determinante, a saber: el espacio. No obstante, es de rigor reconocer que, en lo referente al concepto de espacio, Sloterdijk se inspira en Heidegger, quien tematizó en más profundidad la cuestión del espacio en los *Seminarios de Zollikon* que Heidegger impartiera entre 1959 y 1969³⁷.

Pocos intérpretes de Heidegger parecen tener claro que bajo el sensacional título programático de “Ser y tiempo” se esconde también un tratado germinalmente revolucionario sobre ser y espacio [...] Remitiéndose al verbo alemán antiguo *innan*, “habitar”, Heidegger deja claro casi al comienzo de su investigación el interés fundamental del análisis existencial de la espacialidad [...] Dado que ser-ahí es siempre una acción cumplida de habitar, resultado de un salto-originario al habitar o vivir-en, a la existencia le pertenece esencialmente espacialidad³⁸.

Para reforzar su tesis, Sloterdijk cita el siguiente párrafo de *Ser y tiempo*: “Si en cuanto curarse del mundo viendo-en-torno puede el ser-ahí trasladar, apartar y “espaciar”, es tan sólo porque a su ser-en-el-mundo le es inherente el espaciar, entendido existencialmente [...] el “sujeto” ontológicamente bien comprendido, el ser-ahí, es espacial»³⁹. Como “filósofo del espacio”, la trilogía de Sloterdijk, *Esferas*, es un esfuerzo por explorar el concepto heideggeriano de espacio. En su obra capital, en opinión de Sloterdijk, Heidegger únicamente pudo, quiso o supo concebir el espacio

36. Sloterdijk, P.: *Esferas I. Burbujas, microsferología*, Madrid, Siruela, 2009, p. 36.

37. Heidegger, M. y Boss, M.: *Zollikon Seminars: protocols, conversations, letters*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

38. Sloterdijk, P.: *Esferas I*, pp. 305-306.

39. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1991, p. 127, cit. por Sloterdijk, *Esferas I*, p. 311.

en clave de “mundo”. El mundo en la situación ontológica se refiere a los espacios comunes en los que el ser humano desarrolla y define su propia circunstancia ontológica “con otros”. En ese ser-con-otros, resulta crucial explorar en qué espacios y cómo se despliega la temporalidad del *Dasein*. Tiempo y espacio van necesariamente unidos. Ambos conforman el entramado en el que se desarrolla la existencia del *Dasein* y, por lo tanto, para Sloterdijk, el reto supone dotar de contenido metanoético a dicha circunstancia ontológica determinada por el espacio y el tiempo.

Dado que la exploración de los espacios en los que se despliega el carácter existencial espacial del ser humano es el objetivo principal del proyecto filosófico de Sloterdijk, se puede afirmar que su intención es desarrollar un *Ser y Espacio* ⁴⁰:

¿[D]ónde estamos cuando estamos en el mundo? [...] la indagación de nuestro “dónde” [...] se dirige al lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir como quienes realmente son. Ese lugar recibe aquí el nombre de “esfera”, en recuerdo de una antigua y venerable tradición. [...] Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior ⁴¹.

En su análisis del espacio, Sloterdijk identifica tres modos de espacio distintos: burbujas, globos y espumas; siempre dependiendo del tamaño al que se refiera. Dichos espacios son desarrollados y creados por el ser humano con el propósito de conformar “sistemas inmunológicos”⁴², es decir, hábitats seguros en los que poder desarrollar la existencia. Para él, el ser humano es un «*homo immunologicus*»⁴³. La circunstancia ontológica viene determinada no sólo por la conciencia de finitud y de mundo, en el sentido Heideggeriano, sino también por el contenido del cómo habitar. El modo de habitar consiste en generar lugares confortables que nos resguardan del vacío, o espacio arrollador y caótico, en el que nos encontramos arrojados, y en el cual nos resultaría imposible existir. En

40. Martínez M.: *Sloterdijk y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010; Sloterdijk, P.: *The Aesthetic Imperative: Writings on Art*, Londres: Polity, 2017, p. 141.

41. Sloterdijk, P.: *Esferas I*, pp. 36-37.

42. Existen, según Sloterdijk, tres sistemas inmunitarios complementarios, a saber: el “biológico”, sistema de “prácticas socio-inmunitarias” y el sistema de prácticas simbólicas o “psico-inmunológicas”. En *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk se centra en el tercero de los sistemas: «como es natural, nosotros nos ocuparemos en este libro sobre todo de las manifestaciones del tercer nivel inmunitario». Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, p. 24. Véase Vázquez Rocca, A.: «Peter Sloterdijk: el animal acrobático, prácticas antropotécnicas y diseño de lo humano», *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 39, 2013.

43. *Ibidem*.

este caso, de nuevo, la conciencia del ser-para-la-muerte juega un papel clave en la creación de espacios. Al crear un sistema inmunológico, se pretende expulsar a la muerte de la morada humana:

El recuerdo de los muertos libera necesariamente procesos creadores de esferas [...] En el espacio desencantado los individuos pueden sucumbir ante los resfriados más triviales, las ofensas más cotidianas, si no consiguen cobijarse dentro de una segunda inmunidad, que habría que movilizar con potenciales propios, sin consideración del marco trascendental ⁴⁴.

Burbujas, globos y espuma, en tanto que creaciones humanas, son “espacios” que el ser humano genera, con el fin de salvaguardar su frágil existencia. Es decir, la formación de estas creaciones es cuestión de supervivencia tanto individual como grupal; la situación ontológica del ser humano requiere, e impone, la necesidad de recurrir a ellas. Este análisis de corte ontológico sirve a Sloterdijk como sustento para realizar una propuesta ético-ontológica o, en sus palabras, “metanoética”. Por eso, no parece casual que el proyecto de *Esferas*, anteceda cronológicamente a *Has de cambiar tu vida*.

Esferas explora los espacios inmunológicos como dimensión fundamental de la circunstancia ontológica, con el fin de expandir el punto de partida argumentativo iniciado en *Ser y tiempo*. En *Has de cambiar tu vida*, la intención fundamental es desarrollar una metanoética que incite al ser humano a generar espacios de orden ontológico y, al mismo tiempo, muestre el modo “auténtico” de habitarlos. De esta manera, se establece una relación entre los conceptos de autenticidad, metanoética y ascesis:

[C]ada paso ha de ser practicado diez mil veces, y, al mismo tiempo, cada paso que se dé allí se ha de dar como si fuera el primero. Quien aprenda para andar sobre el cable tendido se somete a una “paideía” que sustrae los cimientos de los hábitos del suelo. Caminar por el cable significa dejar todo lo que se ha sido en el pasado. Únicamente así podrá traducirse en una *serie diaria de ejercicios el imperativo*: ¡Has de cambiar tu vida! La existencia acrobática destrivializa la vida, poniendo la repetición al servicio de lo irrepetible. Cambia todos los pasos en primeros pasos, ya que cada uno de ellos podrá ser el último. Para ello sólo hay una acción ética: la transmigración de todas las situaciones mediante la conquista de lo improbable ⁴⁵.

El imperativo metanoético, pues, nos invita a modificar nuestra actitud despreocupada (“acrobática”) hacia la vida tan característica de la modernidad, para que generemos espacios en los que el ascetismo sea la norma que guíe nuestras acciones. Es decir, espacios en los que formemos comunidades de carácter ascético desde las que salvar las circunstancias

44. Sloterdijk, P.: *Esferas II: Globos; Macroesferología*, Madrid: Siruela, 2014, pp. 150 y 508.

45. Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, p. 268. El énfasis es nuestro.

que determinan nuestra situación ontológica; lo cual, utilizando la frase de Ortega, nos permitiría estar a “la altura de nuestro tiempo”.

4. Deporte, esferas y ascetismo

4.1. La práctica deportiva en la creación de esferas

Para concebir el deporte a través de la propuesta ontológica de Sloterdijk, cabría decir que la práctica deportiva posee el potencial de participar en el proceso de generación esferas inmunológicas. Sloterdijk define las esferas como: “mundos interiores de relación fuerte, en los que ‘viven, penden y son’ quienes están aliados mutuamente en una atmósfera autógena o en una relación vibrante que los supera”⁴⁶. O, más ampliamente como:

Esferas [...] son espacios compartidos que se despliegan por un habitar común en ellos. Son el primer producto de cooperaciones humanas; constituyen el resultado material y, sin embargo, más real de todos de un prototrabajo que sólo se lleva a cabo por medio de resonancias. No es la compartición del trabajo lo que ha estimulado el proceso de la civilización, sino la compartición de esferas; ésta es la sintonización primordial de la sociedad en sí misma sobre sí misma⁴⁷.

Como indicamos en el apartado anterior, la generación de esferas está supeditada a la circunstancia ontológica en la que el ser humano ha, primero, de sobrevivir y, segundo, desarrollar un modo de vida determinado. Recae, pues, en el hombre la responsabilidad compartida (asumida o no), de crear y escribir el propio metarrelato de su existencia que, en base a lo propuesto por Sloterdijk, únicamente es posible a través de la creación de esferas. Hemos de “escribir” nuestra propia vida⁴⁸. Así, por ejemplo, en referencia a la muerte de Jesucristo, Sloterdijk afirma:

Hay una conclusión atlética en la frase que el Redentor pronunció en la cruz: «está concluido» [...] El hombre en la cruz se asemeja al atleta que levanta sus brazos en el momento de cruzar la línea de meta [...] Es como si Jesús culminara su acto de

46. Sloterdijk, P.: *Esferas II*, pp. 129-130.

47. *Ibidem*, pp. 877-78.

48. Sloterdijk, P.: «Rules for the Human Zoo: a response to the *Letter on Humanism*», en *Environment and Planning D: Society and Space* 27, n°1, 2009, pp. 12-28. Véase también Elden S. y Mendieta, E.: «Being-with as Making Worlds».

morir en el momento en que llega a su meta ⁴⁹.

Tomando la metáfora de la vida como texto a escribir, Clifford Geertz proporciona su famoso análisis de la lucha de gallos en Bali como una “historia que los balineses se contaban a sí mismos sobre sí mismos” ⁵⁰. Esta historia o relato es un ejemplo de antropotécnica, pues posee la finalidad de forjar una identidad colectiva e individual a través de la práctica “deportiva” en la que los individuos se sientan acogidos. Si bien los balineses, según Geertz, son personas tímidas y muy comedidas, a través de su participación en la lucha de gallos se conciben como salvajes y atrevidos:

La matanza en la zona de combate para los gallos no es una descripción de cómo son las cosas literalmente entre los hombres, sino, lo que es casi peor, de cómo, desde un ángulo particular, son desde un punto de vista imaginario [...] La lucha de gallos es “real” sólo para los gallos [...] Lo que hace es lo que, para otras gentes con otros temperamentos y convicciones [es] captar esos temas—muerte, masculinidad, rabia, orgullo, pérdida, beneficencia, suerte—y, ordenándolos dentro de una estructura englobante, los presenta de una manera que libera una visión particular de su naturaleza esencial. Los pone dentro de una construcción, otorgándoles, en referencia a aquellos históricamente situados para apreciar la construcción, significado—visible, tangible, concebibles—‘real’⁵¹.

Concebido como un instrumento antropotécnico, la práctica deportiva, al menos desde un punto de vista descriptivo, no puede ser definida única y exclusivamente, tal y como propone el mutualismo, en base a la lucha por la excelencia a través del desafío. Así pues, la práctica deportiva constituye un mecanismo de supervivencia y convivencia social a través del desarrollo de sistemas inmunológicos. Así, por ejemplo, muy pocas sociedades humanas pueden entenderse sin comprender sus prácticas deportivas. Véase el caso de los mayas, de los antiguos griegos, o de la sociedad americana del siglo xx cuya identidad nacional se ha forjado a través del concebirse como miembros del “equipo americano” ⁵².

Nuestra propuesta descriptiva proporciona una visión de la práctica deportivas más amplia que la del internalismo. La práctica deportiva entendida como herramienta inmunológica, recibe su contenido en base a las necesidades del sistema inmunológico al que pertenece. De otro modo: las características y peculiaridades de cada sistema inmunológico dotan de contenido a la práctica deportiva. En base a esto, uno de los riesgos de la

49. Sloterdijk, P.: *The Aesthetic Imperative*, p. 214.

50. Geertz, C.: «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1983, pp. 443 y 446.

51. *Ibidem*.

52. Dyreson, M.: *Making the American Team: Sport, Culture, and the Olympic Experience*, Urbana: University of Illinois Press, 1998.

propuesta mutualista es que, si la práctica deportiva es interpretada esencialmente en función de la búsqueda de la excelencia, entonces no se deja la puerta abierta a la posibilidad de que algún otro sistema inmunológico conciba el deporte en claves que no tengan que ver con ella.

Una segunda limitación del mutualismo es que su concepción de la naturaleza del deporte es demasiado fija y aislada de las demandas que presenta nuestra situación ontológica. El internalismo no contempla más espacios inmunológicos, ni más prácticas deportivas, que aquellas que persigan o casen con la lucha por la excelencia. No obstante, esto no implica que seguir a Sloterdijk conduzca a una situación relativista. No cualquier configuración dada a la práctica deportiva deba ser aceptada como correcta (o auténtica), sólo porque el sistema inmunológico del que forma parte lo exija. Como sabemos, Sloterdijk agrega un componente normativo (meta-noético) a su teoría esfereológica. En lo que sigue, analizaremos cuál sería para Sloterdijk el modo de práctica deportiva más auténtica.

4.2. La práctica deportiva como ejercicio ascético

Para Sloterdijk, no solo necesitamos crear esferas, sino también que éstas sean auténticas, a saber, que estén basadas en la práctica del ascetismo.⁵³ Según él, cualquier práctica –para ser auténtica–, requiere de la ascesis, tal y como muestra en su obra *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. En ésta, se afirma:

El ejercicio es la forma más antigua y de mayores consecuencias de una praxis autorreferente: sus resultados no confluyen en objetos o circunstancias externas, como sucede al trabajar y producir, sino que configuran al ejercitante mismo y lo ponen «en forma» como sujeto capaz de hacer cosas. El resultado del ejercicio se muestra en la «condición» actual, es decir, en el estado de capacitación del ejercitante, que, según el contexto, se describe como hábito, virtud, virtuosidad, competencia, excelencia o *fitness* ⁵⁴.

Según esto, la práctica deportiva, entendida como un ejercicio ascético, nos permite forjar nuestro carácter dando lugar a un sistema inmu-

53. Sloterdijk localiza el nacimiento de las culturas ascéticas modernas en Nietzsche. Para éste, la ascesis no sólo es fundamental para la formación de las culturas y estilos del ser, sino, sobre todo, para distinguir entre dos modos de ejercitar la vida: la de los sanos y los enfermos, la de los virtuosos y no virtuosos, etc. Vásquez Rocca, «Peter Sloterdijk: El animal acrobático, prácticas antropotécnicas y diseño de lo humano»; Sloterdijk, P.: *Has de cambiar tu vida*, p. 52.

54. Sloterdijk P.: *La muerte aparente del pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid: Siruela, 2013, pp. 17-18.

nológico que nos capacite para enfrentarnos a los desafíos que presenta la sociedad moderna, la cual está caracterizada por:

El *exitus* de la esfera perfecta [...] Todo lo que es un sí mismo o sistema, precisamente por ello tiene que preocuparse de sí mismo, se trate de individuos o Estados, de familias o de empresas económicas. Todos ellos son egoístas sagrados; su ascesis significa autorreferencia [...] En tanto que pertenecientes a una especie de seres vivos dispersos [...] los seres humanos en sus clanes, etnias, barrios, clubs, y grupos de interés, están fáctica e inexorablemente desenredados de aquellos que pertenecen a otras unidades de identidad o a otros escenarios de mezcla. Entre los efectos de la globalización sobresale, sin embargo, el hecho de que ella ha elevado a nueva norma lo más improbable antropológicamente: el incesante contar con los otros lejanos, con los extraños al propio receptáculo [...] la Segunda Ecumene podrá expresar la *unidad del género humano* [...] sólo por una situación o condición común⁵⁵.

La llegada de la modernidad, según Sloterdijk, ha devenido en un mundo en que no existe un sistema inmunológico auténtico y omniabaricante que englobe a todos los individuos. Es decir, no existe un sistema inmunológico unitario, sino una pluralidad de ellos cohabitando en un mismo espacio: “cada una de la «células» constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar) autocompletante, un espacio-sentido íntimo, tensionado por resonancias diádicas o multipolares, o un «hogar», que bulle en su animación propia, sólo experimentable por él y en él mismo”⁵⁶. Sin embargo, en la pluralidad de burbujas que componen el mundo moderno, los individuos se encuentran unidos por una circunstancia ontológica común, a saber, están arrojados a un mundo global que les presenta los mismos problemas, por ejemplo, la crisis ecológica y la pobreza mundial. De este modo, se encuentran con la necesidad de desarrollar, o recuperar, un sistema inmunológico que sea capaz de reunirlos en el esfuerzo común de salvar dicha circunstancia.

Por ello, afirma Sloterdijk, necesitamos de un Segundo Momento Ecuménico en el que todos los individuos reconozcamos la necesidad de unirnos ante la situación global, la cual, en términos de Ortega, sólo “puede ser salvada” en tanto que humanidad; en tanto que seres humanos que trabajamos de un modo conjunto por solventar problemas comunes que nos ocupan a todos. En este sentido, pues, la forja de prácticas ascéticas que fomenten este carácter de pertenencia común a una situación compartida, y que nos conduzcan a trabajar por salvarla, es el objetivo de Sloterdijk.

Desde este ángulo, la práctica deportiva ha de interpretarse a raíz del carácter de supervivencia y ascético necesario para que los seres humanos, en tanto que humanidad, generen el sistema inmunológico que necesitan para sobrevivir en un mundo global. Esto puede hacerse, por supuesto,

55. Sloterdijk, P.: *Esferas II*, pp. 121-122, 852-854 y 860.

56. Sloterdijk, P.: *Esferas III: Espumas*, Madrid, Siruela, 2006, p. 47.

a través de la comprensión del deporte, sobre todo a nivel profesional (que es el que ocupa a la corriente mutualista), como una cooperación mutua por la excelencia. No obstante, otra interpretación de Sloterdijk posible es que eliminemos los deportes de competición, y generemos otros deportes o juegos que enfatizen más el carácter comunitario y ascético de nuestra existencia. A su vez, la eliminación del deporte competición, especialmente de alto rendimiento, podría tener un efecto positivo en los esfuerzos por llevar a cabo modos de vida más sostenibles desde el punto de vista ecológico. Por ejemplo, se reduciría el gasto en combustibles fósiles y electricidad ligados a la celebración de eventos deportivos, especialmente, aquellos que denominamos como “mega eventos deportivos”. Es decir, las Olimpiadas y el Mundial de Fútbol.

En este sentido, aceptamos la propuesta de Welters, que consiste en emplear la filosofía del Sloterdijk para llevar la filosofía del deporte más allá de su concepción en términos de la dualidad entre internalismo y externalismo. Complementando la propuesta de Welters, mostramos que el deporte, concebido como una práctica ascética, ha de suponer un ejercicio de resistencia ante las distintas y destructivas tensiones propias de la modernidad, con el fin de concienciar a los seres humanos de la necesidad de una respuesta conjunta y global, a los grandes problemas que nos acechan. Dicha respuesta global, según Sloterdijk, es el único modo de evitar que nuestro mundo se convierta en un infierno en el que constantemente nos encontremos al borde de la posibilidad de dejar de ser. La práctica deportiva, por lo tanto, debe ser concebida como una “lucha ascética por la creación de una esfera inmunológica global”.

5. Conclusión: El deporte como búsqueda por la creación de una esfera inmunológica global

En este artículo, hemos partido de lo que en otros trabajos hemos denominado como el “prejuicio platónico” en la filosofía del deporte. Según este, el deporte y lo relativo a él han de entenderse en relación a la búsqueda por la excelencia (Sección 1). A través del análisis de la recepción del pensamiento de Sloterdijk que Kenneth Aggerholm y Ron Welters han proporcionado en la filosofía del deporte, hemos mostrado la influencia del prejuicio platónico en la disciplina (Sección 2). Para enfrentarnos a la influencia del prejuicio, hemos proporcionado una lectura más completa de Sloterdijk (Sección 3), así como una aplicación de su pensamiento a la hora de interpretar la práctica deportiva (Sección 4). De este modo, hemos concebido el deporte como herramienta inmunológica que tiene que ver con

la “búsqueda por la creación de una esfera inmunológica global” que nos permita solventar los problemas propios del mundo moderno.

Nuestra intención en este artículo no es, principalmente por cuestiones de espacio, la de proporcionar un examen exhaustivo del pensamiento de Sloterdijk y su conexión con otros pensadores contemporáneos, en especial la interesante y abierta discusión con Heidegger. Más bien, nuestra intención ha sido la de ampliar la recepción y aplicación de dicho pensador dentro de la actual filosofía del deporte. Si bien es cierto, nosotros no nos conformábamos con una interpretación general de Sloterdijk sin más, ni en su relación profunda con el proyecto heideggeriano. El tema de la relación entre Sloterdijk y Heidegger es un asunto que, si bien es complejo, actual y absolutamente pertinente para este y otros trabajos, no puede ni ha pretendido ser el centro de nuestra reflexión. A pesar de ello, consideramos que es un asunto no menor, y que debe ser explorado y discutido. En definitiva, no sólo apuntamos a otras posibilidades teóricas que se desprenden de la obra de Sloterdijk, sino que, como hemos realizado en otros trabajos, profundizamos en el valor y necesidad de llevar a cabo un análisis hermenéutico del deporte, así como de la propia disciplina de la filosofía del deporte.

Agradecimientos

Nos gustaría agradecer a los dos revisores anónimos de la revista por sus valiosos y numerosos comentarios. También, querríamos aprovechar este agradecimiento tanto como pedir disculpas por no disponer del espacio para responder a todos sus comentarios, así como para realizar una invitación a profundizar el estudio de Sloterdijk y su impacto en la filosofía contemporánea, especialmente con la obra de Heidegger que, a la sazón, consideramos absolutamente valiosa y pertinente.

6. Bibliografía

Aggerholm, Kenneth: «On Practising in Sport: Towards an Ascetological Understanding of Sport» en *Journal of the Philosophy of Sport*, vol. 43, n.º 3, pp. 350–364, 2016.

---. *Talent Development, Existential Philosophy and Sport: On Becoming an Elite Athlete*. Routledge: Londres, 2015.

Chiva Bartoll, Óscar, y Francisco Javier López Frías: «Perspectivas actuales de la filosofía y la pedagogía del deporte» en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, vol. 18, pp. 7-12, 2016.

Couture, J.P: *Sloterdijk*, Polity: Nueva York, 2016.

Dyreson, Mark: *Making the American Team: Sport, Culture, and*

the Olympic Experience. University of Illinois Press: Urbana, 1998.

Elden, S: *Sloterdijk Now*. Polity: Nueva York, 2012.

Elden, Stuart, y Eduardo Mendieta: «Being-with as Making Worlds: The ‘Second Coming’ of Peter Sloterdijk» en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, n.º 1, febrero de 2009, pp. 1-11. *SAGE Journals*, doi:10.1068/d2701em.

López Frías, Francisco Javier, y Xavier Gimeno Monfort: «A Hermeneutical Analysis of the Internalist Approach in the Philosophy of Sport» en *Physical Culture and Sport. Studies and Research*, vol. 67, n.º 1, 2015, pp. 5-12, doi:10.1515/pcssr-2015-0018.

---. «La inversión del platonismo a la base del internalismo en filosofía del deporte. Paso previo hacia una hermenéutica del deporte» en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, vol. 0, n.º 71, 2017, pp. 171-86.

Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, 1973.

---. «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali» en *La interpretación de las culturas*, Gedisa: Barcelona, 1983.

Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical Thinking: II*. John Wiley: Londres, 2017.

Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Trotta: Madrid, 2012.

Heidegger, M. y Boss, M.: *Zollikon Seminars: protocols, conversations, letters*. Northwestern University Press: Evanston, 2001.

Kretchmar, R. Scott: «Simon on Realism, Fallibilism, and the Power of Reason» en *Journal of the Philosophy of Sport*, vol. 43, n.º 1, 2016, pp. 41–49.

Martínez, Margarita: *Sloterdijk y lo político*. Prometeo Libros: Buenos Aires, 2010.

Ortega y Gasset, J.: «El origen deportivo del Estado» en *El Espectador*, vol. 13, 1966, pp. 60-80.

Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*. Sígueme: Madrid, 2006.

Simon, Robert L.: et al. *Fair Play: The Ethics of Sport*. Westview: Boulder, 2015.

Sloterdijk, Peter: *Crítica de la razón cínica*, Siruela: Madrid, 2003.

---. *Esferas I. Burbujas*. Siruela: Madrid, 2009.

---. «Rules for the Human Zoo: a response to the *Letter on Humanism*» en *Environment and Planning D: Society and Space* 27, n.º1, 2009.

---. *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, Akal: Madrid, 2011.

---. *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*. Pre-Textos: Valencia, 2012.

---. *Muerte aparente en el pensar sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela: Madrid, 2013.

---. *Esferas II: Globos*. Siruela: Madrid, 2014.

---. *Esferas. III. Espumas*. Siruela: Madrid, 2016.

---. *Not Saved: Essays after Heidegger*, Wiley: Nueva York 2017.

---. *The Aesthetic Imperative: Writings on Art, Polity*: Nueva York, 2017.

Suits, Bernard Herbert: *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*.

D.R. Godine: Boston, 1990.

Taylor, Charles: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. The Belknap Press of Harvard University Press: Londres, 2016.

Welters, Ron: «On ascetic practices and hermeneutical cycles» en *Sport, Ethics and Philosophy*, vol. 10, n.º 4, 2016, pp. 430-43.

van Tuinen, S: «An introduction to Peter Sloterdijk's jovial modernity», *Cultural Politics* 3, nº3, 2007.

Vásquez Rocca, A: «Peter Sloterdijk: el animal acrobático, prácticas antropológicas y diseño de lo humano», *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 39, 2013.

---. «Heidegger y Sloterdijk: La provocación de la técnica, el claroscuro de la verdad y la domesticación del ser (más allá de la matriz bucólica de la pastoral heideggeriana)», *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 51, nº 2, 2017.

CIENCIA, IDEALIZACIÓN Y PREDICCIÓN. LOS TIPOS IDEALES EN MAX WEBER Y LOS CONCEPTOS IDEALES EN CIENCIAS DE LA NATURALEZA¹

SCIENCE, IDEALIZATION AND PREDICTION. MAX WEBER'S IDEAL-TYPES AND IDEAL CONCEPTS IN NATURAL SCIENCES.

Mariano Sanjuán²
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 17-02-2018

Aceptado: 29-05-2018

Resumen: El objetivo de este ensayo es exponer una comparativa acerca del carácter predictivo de los conceptos ideales en las ciencias de la naturaleza, por una parte, y su rol en los tipos-ideales weberianos, por otra. Se argumentará a favor de la capacidad predictiva de los primeros, y en contra de la de los segundos. Se presentará también un análisis conceptual del debate histórico *Erklären-Verstehen*, al que pueden retrotraerse las tensiones vistas entre ambas propuestas. Por último, se expondrá una tipología de la noción de predicción que pueda aportar luz a una redefinición de la predicción en los tipos ideales.

Palabras clave: Idealización; Predicción; Weber; Ciencia; Metodología

Abstract: In this essay, I develop a comparative analysis of the role of prediction in ideal concepts within Natural Sciences, and its function in Weber's ideal-types. I will argue for the predictive capacity of the former and against of the latter. A conceptual analysis of the historical debate *Erklären-Verstehen* will be also presented. I will defend that our issue can adequately be traced back to that discussion. Finally, a typology of the notion of prediction will be exposed to open the way towards a redefinition of the predictive capacity of ideal-types.

Key-words: Idealization; Prediction; Weber; Science; Methodology

1. Agradezco los comentarios del profesor W. J. González y de dos revisores anónimos de la revista *Thémata* a versiones previas del presente artículo.

2. Profesor Ayudante de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: marianosanjuansalinas@gmail.com

1. Caracterización teórico-metodológica del concepto de idealización

Las idealizaciones son un elemento nuclear en toda teoría científica, que no por ello está ausente de controversia. Su existencia ha recibido atención rigurosa en filosofía de la ciencia. Siguiendo a C. Liu³, la noción de idealización refiere a teorizaciones que incluyen condiciones ideales – físicamente plausibles, que no son el caso– y enunciados ideales –que son verdaderos *syss* el anterior elemento fuese el caso. Y según N. Cartwright⁴, en una idealización partimos de una realidad concreta a la que sometemos a los reajustes oportunos, de tal manera que se neutralicen las perturbaciones o inconvenientes que dificultan su conocimiento.

L. Nowak⁵, por su parte, ha distinguido cinco paradigmas distintos del concepto de idealización. Estos difieren, fundamentalmente, en el estatus de las idealizaciones, que van desde enunciados deliberadamente falsos a modelos aproximadamente fieles al mundo real. Con todo, estos enfoques mantienen un denominador común: toda conceptualización contiene cierto grado de idealización. En otras palabras: una idealización es un constituyente interno a la metodología de toda teoría científica y un recurso instrumental mediador entre la realidad de índole natural y/o social y nuestras operaciones sobre la misma.

La presencia de idealizaciones en la ciencia atiende esencialmente a dos objetivos: primero, proporcionar una explicación que integre los fenómenos estudiados en un sistema coherente y fundamentado; y segundo, abrir la puerta a juicios de carácter predictivo sobre el devenir de la parcela de la realidad considerada. Este trabajo pretende comparar dos sentidos concretos del concepto de idealización: los conceptos ideales en ciencias de la naturaleza –CI, de aquí en adelante– y los tipos-ideales en la propuesta metodológica de Max Weber –TI, de aquí en adelante⁶.

Las posiciones al respecto han argüido fundamentalmente en torno a dos cuestiones. La primera se relaciona con la capacidad de instanciación

3. Liu, C.: "Approximation, Idealization, and Laws of Nature" en *Synthese* 118, 1999, pp. 229-256.

4. Cartwright, N.: *Nature's Capacities and their Measurement*. Oxford: Oxford, 1989, especialmente pp. 183 y ss.

5. Nowak, L.: "The idealizational approach to science: a new survey" en Brezinski, J. y Nowak, L. (eds.). *Idealization III: Approximation and Truth. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi, 1992, pp. 9-63.

6. Esta relación ha sido ya objeto de diversas reflexiones. Algunas de las más relevantes han sido: Hempel, C.G.: *La explicación científica. Estudios sobre la Filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós, 1965/1978); Papineau, D.: "Ideal Types and Empirical Theories" en *The British Journal for the Philosophy of Science* 27 no. 2, 1976, pp. 137-146; Ramsey, J. L.: "Ideal Reaction Types and the Reactions of Real Alloys" en *Proceedings of the Biennial Meeting of*

de los TI, es decir, de encontrar manifestaciones reales de las entidades que recaen bajo los conceptos-límite que construyen. De ser posible, como afirman C. Hempel o Jeffrey L. Ramsey, la segunda cuestión es un corolario de la primera: se trata de la asimilabilidad de los TI a los CI. Autores como Ibarra y Mormann⁷ o G. Camardi⁸ son partidarios de esta posibilidad. Esta perspectiva, paradójicamente, se antoja contraria a las intenciones de Max Weber, defensor del dualismo metodológico. De Donato, por su parte, admite esta posición con mayor recelo, especificando dos sentidos del concepto de TI, tratando de lidiar con el problema de la contrastación empírica de los CI –la cual defiende– y asumiendo, por otra parte, que estos no son instanciables.

Esta doble concepción de los tipos ideales fue anteriormente establecida por J. W. N. Watkins, quien distingue entre los “TI holísticos” y los “TI individualísticos”. De acuerdo con esta concepción, “los tipos ideales holísticos pretendían brindar una perspectiva a vista de pájaro de los rasgos generales de una situación social completa, mientras que los tipos ideales individualísticos son contruidos inspeccionando la situación de individuales reales, y abstrayendo a partir de ellos”⁹. En mi caracterización considero que ambos sentidos no son mutuamente excluyentes y, por tanto, ignoro deliberadamente la distinción; a lo sumo, es asumible aceptar que cada uno de ellos describe ciertas propiedades de los TI sin contradecir las del opuesto.

Los objetivos de la perspectiva aquí propuesta son diferentes a los de trabajos anteriores en un doble sentido. Primero, porque considero que el debate filosófico entre los CI y los TI es un correlato de una fuente de disidencia mayor que, históricamente, se ha conocido como la problemática metodológica *Erklären-Verstehen*, entre la *explicación* que proporcionan las ciencias de la naturaleza y la *comprensión* aportada por las tradicionalmente denominadas “ciencias del espíritu”. Y segundo, porque mi foco de atención se establece sobre un asunto que considero fundamental para una intelección completa del estudio comparativo: el carácter predictivo de uno y otro tipo de idealización. Mi objetivo será indicar que una tipología

the Philosophy of Science Association 1, 1994, pp. 149-159; De Donato, X.: “El carácter de los tipos ideales weberianos y su relación con las ciencias naturales” en *Diánoia* 52 no. 59, 2007, pp. 151-177.

7. Ibarra, A. y Mormann, T.: “Datos, fenómenos y constructos teóricos: un enfoque representacional” en *Theoria* 13 no. 1, 1998, pp. 61-87.

8. Camardi, G.: “Ideal Types and Scientific Theories” en F. Coniglione et. al. (eds.). *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*. Amsterdam: Rodopi, 2004, pp. 273-285.

9. Watkins, J. W. N.: “Ideal Types and Historical Explanation” en *The British Journal for the Philosophy of Science* 3 no. 9, 1952, p. 24.

adecuada del concepto de predicción puede vincularse satisfactoriamente con la noción de TI.

2. Los conceptos ideales en ciencias de la naturaleza

Una caracterización ampliamente compartida en filosofía de la ciencia divide en tres los tipos de conceptos manejados en ciencia básica desde una perspectiva axiomática: clasificatorios, comparativos y métricos¹⁰. La idea de CI, sin embargo, no se ajusta apropiadamente a ninguno de ellos. Es preferible, a mi juicio, entender que los CI podrían constituir una cuarta categoría.

Los CI que se manejan en este ensayo son del siguiente tipo: péndulo simple, cuerpo rígido, gas ideal, vacío perfecto, etc. Todos ellos se caracterizan por mantener una serie de concesiones heurísticas por las que determinados aspectos de la parcela de la realidad que el concepto tiene por extensión permanecen estables. Por ejemplo: el concepto de “cuerpo rígido” establece que las posiciones relativas de las partículas de un sistema físico determinado no varían ante la influencia de fuerzas externas. Este enunciado describe un estado de las cosas irrealizable *per se* en el mundo natural. No es posible encontrar en la naturaleza un objeto cuyas partículas satisfagan *completamente* dicha propiedad¹¹.

El concepto simplifica las condiciones reales que sí se dan en el mundo natural, permitiendo elaborar cálculos al otorgar valores matemáticos a los elementos descritos en el CI. Ernest Nagel comparte esta intuición cuando afirma que los CI establecen “casos límite” de los términos teóricos que lo conforman¹². No encontraremos tal cosa como un cuerpo rígido natural, pero su conceptualización ayuda al desarrollo de la cinemática en mecánica clásica. Por tanto, los CI describen situaciones modélicas, en las

10. La distinción fue propuesta por Stegmüller, W.: *Teoría y experiencia*. Barcelona: Ariel, 1970/1979.

11. Desde el primer momento asumo que los CI son, en un sentido débil que será precisado, instanciables. Esta afirmación no es aporofemática, y, de hecho, en la medida en que estos conceptos deliberadamente idealizan ciertos aspectos de la realidad, algunos autores han defendido que se trata de generalizaciones no instanciables (Cfr. Papineau, D.: op. cit., pp. 137-139; De Donato: op. cit., p. 166). Por instanciación de un CI entiendo la correspondencia empírica aproximativa del concepto con los casos que tiene por extensión.

12. Cfr. Nagel, E.: “Assumptions in Economic Theory” en *The American Economic Review* 53, no. 2, 1963, pp. 214-216. Para Nagel, los términos teóricos –de los cuales están compuestos los CI– no tienen referencia observacional; son los enunciados observacionales los que, a través de las reglas de correspondencia, se encargan de dotarles de significado empírico. Aun así, Nagel reivindica la pertinencia de los CI. Su carácter idealizado –es decir, la ausencia de referencia– no condiciona su legitimidad siempre y cuando los CI vengán confirmados por los enunciados observacionales.

que se omiten ciertos determinantes considerados perturbaciones y/o se introducen condiciones –cláusulas *ceteris paribus*– con el fin de explicar y predecir el comportamiento de los fenómenos de la naturaleza.

Un concepto que ayuda a comprender el funcionamiento metodológico de los CI es la noción kuhniana de “ejemplar”¹³. Los ejemplares son problemas resueltos por una teoría que actúan como modelo del comportamiento de una determinada parcela de la realidad. Constituyen, por tanto, una explicación. Lo que me interesa, sin embargo, es cómo la asimilación de los CI condiciona la mirada del científico de manera análoga a cómo lo hacen los ejemplares. Para Kuhn, la resolución de problemas —y, por ende, la obtención de conocimiento— es un ejercicio de aprendizaje y aplicación de los ejemplares. A lo largo de su educación, los miembros de una comunidad científica adquieren la habilidad de establecer relaciones de semejanza entre uno o más ejemplares disponibles en la teoría y problemas empíricos que presenta la naturaleza. Una teoría comienza con un ejemplar y se expande a partir de él. Algo similar sucede en la aplicación de un CI. Por ejemplo, un individuo aprende durante su formación qué es un cuerpo rígido y trata de entrever en la naturaleza objetos y comportamientos similares. Esta habilidad de categorizar lo convierte en un *taxonomista*¹⁴. A partir de ahí, la complejidad es una cuestión de grado; de aplicar el ejemplar en situaciones en las que la analogía no es evidente.

Pero un CI no solo participa en las explicaciones de una teoría: uno de los rasgos esenciales de los CI es su capacidad predictiva. Los CI estipulan un modo concreto de comportamiento de ciertas entidades, de manera que, de cumplirse determinadas variables y dados unos valores matemáticos determinados, seremos capaces de predecir situaciones futuras con un buen grado de precisión. A la vista de lo expuesto, la capacidad predictiva es una condición necesaria para la viabilidad del CI, pues es precisamente lo que garantiza su conexión con los fenómenos empíricos que caen bajo su dominio. De Donato, para justificar el estatus ontológico realista de los CI, establece la noción de *aproximación*:

lo interesante de los conceptos ideales es que estamos legitimados a aplicarlos a situaciones reales que satisfagan aproximadamente las condiciones involucradas en su caracterización. [...] Si, después de muchas observaciones y experimentos, ob-

13. Para una descripción detallada del concepto de ejemplar, véase Kuhn, T. S.: “Epílogo: 1969” en *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1962/2007, pp. 301-353 y Kuhn, T. S.: *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Madrid: Tecnos, 1974/1978, especialmente pp. 16-17.

14. En rigor, es la aplicación de un léxico —y no tanto de un ejemplar— lo que convierte al científico en un taxonomista, en el sentido de aplicar las categorías no trascendentales de una estructura léxica sobre los problemas que se estipulan como relevantes —es decir, los problemas no resueltos.

tenemos como resultado que de tales generalizaciones no se puede decir que sean ni siquiera aproximadamente satisfechas, podemos rechazarlas¹⁵.

La satisfacción de los CI en ciencia básica es aproximativa y se establece a partir de cálculos predictivos. Si, por ejemplo, la consideración de cuerpos rígidos nos permite establecer cálculos predictivos sobre la aceleración de ciertos objetos en mecánica clásica, parece que estamos legitimados a afirmar que el CI “cuerpo rígido” posee instancias aproximadas; o cuando menos, que su vínculo con la experiencia está asegurado pese a su carácter ideal. Por tanto, la capacidad predictiva de un CI es el elemento clave a la hora de establecer su grado de aproximación con el mundo. Tras numerosas predicciones satisfactorias, estamos en situación de afirmar que el CI es empíricamente adecuado.

3. Los tipos ideales en la metodología de Max Weber

La noción de TI es introducida por primera vez por Max Weber en 1904. La meta de su elucidación acerca del carácter de los TI es proporcionar a la metodología de las ciencias sociales un valor específico y genuino, distintivo del resto de disciplinas, sin renunciar a la pretensión de objetividad. Para Weber, las ciencias sociales son capaces de proporcionar un tipo de conocimiento objetivo, a partir de una metodología particular restringida al estudio de los denominados fenómenos sociales de los procesos de la cultura¹⁶. El elemento central de dicha metodología no es otro que los TI. Respecto a ellos, Weber afirma lo siguiente:

Se los obtiene mediante el realce unilateral de uno o varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares [...] en un cuadro conceptual en sí unitario. Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal. [...] *El tipo ideal* tiene el significado de un concepto límite puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico¹⁷.

Ante todo, Los TI son construcciones teóricas, abstracciones conceptuales de carácter funcional, cuyo propósito es servir de *vara de medir* de la realidad. Weber utiliza el concepto de “utopía” en un sentido etimológico: los TI son u-tópicos, porque no tienen instancias en el mundo real. La identidad de los TI no viene dada por establecer concesiones en forma de

15. De Donato: op. cit., p. 168.

16. Cfr. Weber, M.: “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1904/2001, pp. 52 y ss.

17. *Ibidem*, pp. 79-82.

cláusulas *ceteris paribus*, ni de simplificar el comportamiento del mundo natural: en los TI no hay ningún elemento que se comprometa con el estado real de las entidades que describe. Son, más bien, un recurso obtenido por abstracción de procesos singulares que permite evaluar situaciones de la historia social. Constituyen, siguiendo a Watkins, una “representación *a priori* del mundo”¹⁸.

J. L. Ramsey aporta una distinción fundamental, tomada de N. Cartwright¹⁹, cuando afirma que “los tipos ideales son abstracciones más que idealizaciones”²⁰. J. Drysdale también se muestra partidario de dicha terminología²¹. Siguiendo esta conceptualización, una abstracción selecciona una serie de variables concretas y finitas de un fenómeno determinado y elabora su análisis a partir de ese conjunto restringido de propiedades, mientras que las idealizaciones no acotan un determinado número de variables, sino que las estudia todas a la vez —es decir, no son selectivas—, pero modifica el valor de una o varias de ellas. Esta idea está en sintonía con la de L. Nowak, quien señala que “*grosso modo*, una abstracción consiste en pasar de las propiedades AB a A, mientras que una idealización consiste en pasar de AB a A-B”²².

En otras palabras, una abstracción recorta las características de un sistema sin manipularlas, mientras que una idealización recoge todas las propiedades existentes deformando al menos una de ellas. Dadas estas definiciones, lo conveniente parece afirmar que los CI son idealizaciones, mientras que los TI son abstracciones²³. En este punto, estimo oportuno concretar un doble principio de no contradicción lógica, necesario para la

18. Watkins, J. W. N.: op. cit., p. 26. Watkins considera los TI entidades *a priori*, en la medida en que preceden al estudio de la realidad social, y no en función de su analiticidad. Los TI son expresiones sintéticas, a partir de las que se efectúa la investigación.

19. Cartwright, N.: op. cit., pp. 187 y ss.

20. Ramsey, J. L.: op. cit., p. 152.

21. Drysdale, J.: “How are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber’s Theory of Concept Formation” en *Sociological Theory* 14 no. 1, 1996, pp. 71-88, especialmente pp. 81-82.

22. Nowak, L.: op. cit., p. 8.

23. Del hecho de que los TI constituyen abstracciones podemos deducir que de un mismo hecho social podemos extraer varios TI. Expresado de forma alternativa: para dar cuenta de un fenómeno dado, el científico social dispone de tantos TI como mundos posibles sea capaz de construir mentalmente. Esta idea ha sido destacada en Freund, J.: *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Ediciones Península, 1966/1986, pp. 62 y ss. y más recientemente en Sánchez de Puerta, F. J.: “Los tipos ideales en la práctica: significado, construcciones, aplicaciones” en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 11, 2006, p. 18.

constitución de un concepto típico ideal por abstracción desde los fenómenos sociales e históricos particulares.

En primer lugar, el TI debe ser coherente respecto al fenómeno estudiado: el TI “socialismo”, construido expresamente para la comprensión del fenómeno “La Revolución Rusa de 1917”, no puede subsumir expresiones del estilo “La Revolución Rusa sucedió en el periodo medieval”, o “Napoleón derrocó al último zar”. Esta primera cláusula garantiza el vínculo empírico con el mundo. En segundo lugar, el TI debe ser coherente respecto al conjunto de conceptos típicos ideales que participan en la investigación: si el TI “socialismo” describe ciertas relaciones económicas, políticas y de poder desde una perspectiva determinada, el dominio de aplicación del TI “imperialismo” no puede ser coincidente. Esta doble condición es probablemente el único elemento restrictivo en la formulación de los TI.

Por lo que respecta a su funcionamiento, en cuanto constructos mentales, los TI son contrafácticos. Un TI describe un mundo posible en el que se reconstruyen los sucesos reales dadas unas causas determinadas. El estudio de caso de mayor renombre de Max Weber responde a esta descripción²⁴. Para comprender el exponencial desarrollo económico de ciertos países del norte de Europa durante los siglos XVI y XVII, Weber estipula una serie de TI como “espíritu del capitalismo” o “ascetismo calvinista”, creando un mundo posible en que la conexión causal de estos y otros TI da cuenta de dicho desarrollo.

A partir de la comparación contrafáctica de la imagen causal construida con los sucesos históricos, el científico social está en posición de comprender el fenómeno referido. Es por ello que esta metodología recibe el nombre de “sociología comprensiva”²⁵. Desde esta perspectiva, la metodología típico ideal es efectiva para comprender sucesos acaecidos en el pasado. Ahora bien: los TI no pueden emitir juicios justificados sobre los sucesos futuros. Un TI es un instrumento cuya función es comprender un fenómeno histórico, no explicar el comportamiento posible de conjuntos de fenómenos relacionados con el TI. En otras palabras: los TI, al contrario que los CI, no tienen capacidad predictiva.

Se pueden aportar al menos tres razones al respecto. La primera de ellas ha sido indicada por Papineau²⁶. Su argumentación parte de la

24. Cfr. Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1905/1969.

25. Weber, M.: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1913/2001, p. 175.

26. Papineau, D.: op. cit., pp. 137-138.

asunción de que un TI no tiene instancias²⁷ para evaluar, a continuación, dos situaciones posibles: aquella en que el TI aparece en el antecedente de una generalización, y otra en que se sitúa en el consecuente. Siguiendo los principios básicos de la lógica, cuando el TI se sitúa en el antecedente, la inferencia, sea esta una predicción, está empíricamente injustificada. No es factible derivar un estado futuro de las cosas de un constructo estrictamente mental. Por otra parte, aquellas generalizaciones que contienen un TI en su consecuente predicen situaciones futuras literalmente irrealizables.

La segunda de las razones es metodológica y tiene que ver con la clase de fenómenos que aspiran a explicar cada uno. Viene señalada por el propio Weber en el siguiente fragmento:

la significación de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales (leyes), por perfecto que fuere. [...] Lo significativo no coincide, naturalmente, en cuanto tal, con ninguna ley, y por cierto, tanto menos cuanto más general sea aquella²⁸.

Para Weber, las ciencias de la naturaleza buscan subsumir en generalizaciones legaliformes conjuntos de situaciones –eventos-tipo, según De Donato²⁹– de características similares, en la forma de una predicción. El modelo de caída de graves de Galileo, por ejemplo, establece que para todo cuerpo en caída en condiciones de perfecto vacío, independientemente de su masa, su aceleración será constante. Esta ley, que utiliza uno o varios CI, predice el comportamiento esperable de un conjunto de situaciones similares.

Por contrapartida, la metodología weberiana en ciencias sociales sigue una dirección inversa. No se buscan enunciados generales de gran amplitud, como el modelo galileano, sino que cada fenómeno particular es comprendido a partir del uso de uno o varios TI³⁰. Weber no estaba interesado en encontrar leyes explicativas del surgimiento de toda revolución, pero sí en estudiar las causas concretas de cada revolución particular. Este hecho supone un impedimento de cara a la predicción: si cada fenómeno

27. La noción que maneja Papineau es la de “*ideal type concept*”, que subsume las dos que se manejan en este artículo (CI y TI). Estoy de acuerdo en que los TI, como construcciones mentales, no tienen instancias. Su extensión es el conjunto vacío. No obstante, y como se ha mencionado en un pasaje anterior, considero que los CI sí las tienen, pues su extensión no coincide con el conjunto vacío, sino con un conjunto de sistemas y/o entidades del mundo real.

28. Weber, M.: “La objetividad” cit., pp. 65-66.

29. De Donato: op. cit., p. 155.

30. Esta contraposición ha sido también mostrada por Nowak. Cfr. Nowak, L.: *The structure of idealization. Towards a systematic interpretation of the marxian idea of science*. Dordrecht: Springer, 1980, pp. 42 y ss.

histórico se estudia en su individualidad, las causas que lo administran no pueden extrapolarse de manera justificada a casos futuros.

El tercer y último argumento está íntimamente ligado al anterior. Puede introducirse como la especificidad del objeto de estudio de las ciencias sociales o la inescrutabilidad de los fenómenos humanos³¹. Este asunto merece especial atención, y su estudio se engloba en el amplio debate *Erklären-Verstehen*.

4. Contexto histórico de la propuesta de Max Weber en el marco de la controversia *Erklären-Verstehen*

La polémica entre los CI y los TI es comprensible a la luz de la disputa metodológica, originada a mediados del XIX y desarrollada a lo largo del XX, acerca del estatus de las ciencias humanas y sociales. El asentamiento y desarrollo de disciplinas como la sociología, la economía o la historia planteaban urgentes dilemas sobre la posibilidad de obtención de conocimiento objetivo y legítimo. Se debatía si estas nuevas ciencias debían ser acogidas bajo el manto del método científico o si, en su lugar, les correspondía una caracterización metodológica específica no equiparable a aquella de las ciencias tradicionales o de la naturaleza. Los primeros han sido recogidos en el bando de *Erklären*, mientras que los últimos son localizados en el extremo *Verstehen*. La cuestión de fondo es una propuesta monista de la actividad científica frente a una dualista.

Antes de continuar, considero pertinente remarcar que *Erklären* y *Verstehen* constituyen dos perspectivas que contraponen el significado de las nociones de *explicación* y *comprensión*; es decir, distinguen entre dos actividades cognoscitivas epistémicamente diferentes. Tal distinción fue proporcionada por los defensores de *Verstehen*, que rechazaban el reduccionismo metodológico del que sí eran partidarios los defensores de *Erklären*.

Desde esta dicotomía, el método de las ciencias de la naturaleza proporciona *explicaciones* acerca de su objeto de estudio, mientras que el de las ciencias sociales proporciona un *conocimiento comprensivo*. La diferencia fundamental entre ambas concepciones estriba en que el concepto de *explicación* nos remite a una descripción cuantitativa –expresable en términos numéricos–, nomológica –subsumible a leyes naturales– y atemporal –independiente del contexto histórico– del comportamiento del fenómeno estudiado. Consecuentemente, el estatus epistémico de una *explicación* aspira a ser objetivo, reproducible y universal. En contraposición, el

31. Este asunto, y sobre todo, su importancia en la teoría de la formación de conceptos en Max Weber, es atendido con reposo en Drysdale, J.: op. cit., especialmente pp. 75-79.

concepto de *comprensión* se refiere a una descripción cualitativa, no nomológica y singular. Y, en consecuencia, el estatus epistémico de una *descripción comprensiva* es relativo, particular e históricamente determinado.

Esto perfila una primera exposición del concepto de *comprensión* como contrapartida del de *explicación*: se trata, ante todo, de un método condicionado por la alteridad absoluta del tipo de fenómeno que pretende caracterizar: los hechos sociales. El problema que concernirá a Weber será el de si, a pesar de la particularidad e individualidad de cada hecho social, es viable la construcción de una metodología comprensiva y objetiva a partes iguales. Para llegar a ello, es precisa una breve presentación del origen de la disputa *Erklären-Verstehen*.

Tres precedentes a nuestro autor son suficientes para poner al lector en situación: A. Comte, J. G. Droysen y W. Dilthey³². Comte es considerado el padre de la tradición positivista y con seguridad la figura que mejor encarna la visión monista en metodología de la ciencia. Para Comte, el *espíritu positivo*³³ consiste en encontrar los principios lógicos que rigen el ordenamiento de la realidad en conjunto. A este espíritu se subordinan todas las disciplinas: desde la matemática básica hasta la compleja física social. Según la filosofía positiva, explicar un fenómeno social es sinónimo de encontrar las leyes a las que puede reducirse. Esta máxima resume las pretensiones más radicales de *Erklären*: un método, un objetivo, un tipo de explicación³⁴. Años después, surge en Alemania un movimiento de resistencia al establecimiento del positivismo.

En 1858, con la publicación de la obra de Droysen *Grundriss der Historik* aparecen por primera vez los conceptos de explicación y comprensión como responsables del tipo de conocimiento obtenido en ciencias de la naturaleza e historia, respectivamente. Con Droysen surge el dualismo

32. Estas tres caracterizaciones bajo ningún concepto agotan el abanico que desglosan las numerosas posiciones esgrimidas históricamente. Una intelección íntegra de la cuestión debería considerar obras como *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, de A. Schütz, *Explanation and Understanding*, de G. H. von Wright, *Wahrheit und Methode*, de H. G. Gadamer, o *Theory of Communicative Action*, de J. Habermas, entre muchas otras. Hágase patente que mi objetivo se limita a presentar los polos excéntricos del marco *Erklären-Verstehen* para situar la caracterización weberiana en tal esquema.

33. La exposición del concepto de espíritu positivo se encuentra en Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar, 1844/1982, pp. 52 y ss.

34. A decir verdad, Comte nunca llegó a cuestionarse la dualidad metodológica que Dilthey si planteó. En este sentido, situar a Comte en el marco de este debate es poner a alguien que, en rigor, no formó parte. Con todo, su propuesta metodológica encaja de manera evidente con las pretensiones del polo *Erklären*, que más adelante, recogerían los positivistas del Círculo de Viena.

metodológico. En su concepción, las distintas disciplinas son asimétricas en cuanto a sus concepciones epistemológica y metodológica.

Fue Dilthey, sin embargo, quien reflejó el dualismo para confrontar el carácter comprensivo de las ciencias sociales al de corte efecto-causal de las ciencias de la naturaleza. Los principales argumentos a favor de esta distinción fueron dos. El primero tiene que ver con el control que el ser humano tiene sobre sus propias acciones³⁵, en tanto sujeto capaz de modificar a placer el curso de los acontecimientos esperables. Esto indudablemente plantea serios conflictos a la hora de establecer predicciones y/o explicaciones sobre su comportamiento. El segundo se postula a nivel epistemológico. Trata sobre la estructura del conocimiento social. A juicio de Dilthey, “las ciencias del espíritu no constituyen un todo con una estructura lógica que sería análoga a la articulación que nos ofrece el conocimiento natural; su conexión se ha desarrollado de otra manera y es menester considerar cómo ha crecido históricamente”³⁶.

El elemento histórico, sostiene Dilthey, es epistemológicamente significativo a la hora de comprender los fenómenos humanos. Ciertamente, les provee de una particularidad ausente en los objetos de estudio de las ciencias de la naturaleza. Por ello, su análisis desde una perspectiva histórica adquiere una primacía crucial, y sobretodo, diferenciada de las ciencias empíricas. Dilthey concluye que la irreconciliabilidad es de tal magnitud que las ciencias del espíritu no coinciden con los valores de verdad y objetividad de las ciencias de la naturaleza, y deben consecuentemente emprender su propio camino. Si la propuesta de Comte suponía un extremo de la dicotomía *Erklären-Verstehen* en el ala *Erklären*, la de Dilthey se sitúa en el polo simétrico del lado *Verstehen*.

Se hace patente que las divergencias metodológicas tienen su origen en el tipo de realidad estudiada. Si las ciencias de la naturaleza eran capaces de explicar el comportamiento de su objeto de estudio, era debido a que se consideraba *estable*, y consecuentemente, el conocimiento obtenido a partir de un método correcto era totalmente objetivo. Por contrapartida, las ciencias sociales no eran capaces de aclarar con la misma precisión el comportamiento de su objeto de estudio y debían contentarse con comprenderlo, porque su objeto de estudio se consideraba *mutable*, y consecuentemente, el conocimiento obtenido es, a lo sumo, parcialmente objetivo. Ante tal dilema, los positivistas –Comte, primero, y más tarde el Círculo de Viena– trataron de *objetivizar* las ciencias sociales poniéndolas bajo la ad-

35. Cfr. Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu, en las que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de cultura económica, 1883/1949, pp. 13 y ss.

36. *Ibidem*, pp. 31-32.

ministración del método de las ciencias de la naturaleza, al tiempo que los antipositivistas reivindicaron la comprensión y el conocimiento subjetivo como el camino a seguir por los científicos sociales.

La propuesta weberiana supone una reformulación genuina de los planteamientos así entendidos³⁷. Weber acepta la demarcación metodológica entre unas ciencias y otras, pero no las deficiencias de objetividad achacadas a las ciencias sociales. Es posible, a su juicio, establecer una metodología viable, cuyo elemento clave son los TI, que sea comprensiva y objetiva a partes iguales. Según nuestro autor, la objetividad de las ciencias sociales no debe entenderse bajo el marco de la neutralidad valorativa ni de la reductibilidad a leyes normativas, de la manera en que se entienden y se reducen los fenómenos empíricos³⁸.

La idea de objetividad weberiana está conectada con el hecho de que el objeto de estudio de las ciencias sociales sea susceptible de evaluación epistémica. Esto no está presente en las consideraciones más extremas de *Verstehen*. Su postura defiende la *comprensión* de los fenómenos sociales a partir de los TI, manteniendo así una distancia considerable con las perspectivas monistas. Pero a su vez, los TI constituyen explicaciones objetivas de un hecho histórico o social determinado –un enfoque que Dilthey nunca hubiese aceptado. Podemos concluir que Max Weber antepone *Verstehen* a *Erklären*, teorizando, no obstante, una propuesta atenuada del dualismo metodológico. A continuación, expongo un nuevo argumento a favor de situar a Weber en el marco de *Verstehen*, que se relaciona con la dicotomía predicción-comprensión.

5. Hacia una reconfiguración: el marco de la controversia predicción-comprensión

W. J. González ha argumentado que existe otra dualidad que acompaña a la dupla *Erklären-Verstehen*: se trata de la pareja predicción-comprensión. Según González, los defensores de *Erklären* “frecuentemente acaban otorgando un papel importante a la predicción”, mientras que “los

37. Cfr. González, W. J.: “From the Characterization of ‘European Philosophy of Science’ to the Case of the Philosophy of the Social Sciences” en *International Studies in the Philosophy of Science* 29 no. 2, 2015, p. 174.

38. Sobre estos dos aspectos véase Weber, M.: “El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas” en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1917/2001, pp. 233-235; y Weber, M.: “La objetividad” cit., pp. 69-70, respectivamente.

defensores de un *Verstehen* estricto tienden a considerar la predicción como menos relevante para la ciencia³⁹. Y continúa afirmando que

generalmente, el apoyo a *Erklären* se asocia con la compatibilidad con la predicción. De hecho, en el campo de la “explicación” la capacidad predictiva acompaña a la tarea de aportar explicaciones, pues la regularidad de los fenómenos puede darse por supuesta, lo que permite establecer predicciones sobre eventos futuros [...] No obstante, en el caso de *Verstehen*, la predicción no puede suponer el primer área de comprensión sobre los asuntos humanos y sociales⁴⁰.

González destaca la íntima conexión metodológica –no histórica– entre predicción y ciencias de la naturaleza, y comprensión y ciencias sociales. Esto es ya recogido por Comte, quien afirma que el *espíritu positivo* consiste en “ver para prever, en estudiar lo que es para deducir lo que será”⁴¹. Así, a la luz del debate *Erklären-Verstehen*, es posible entender en qué medida la apuesta weberiana por una sociología comprensiva cercana al lado *Verstehen* parece yerma predictivamente. Los TI son ante todo una herramienta metodológica cuyo objetivo es la *comprensión* de los fenómenos sociales, es decir, su análisis desde el punto de vista cualitativo y singular. En la medida en que la sociología comprensiva se relaciona con *Verstehen*, la caracterización weberiana se ajusta bien a este marco teórico.

La metodología de Max Weber parece reclamar que (a) epistemológicamente, los fenómenos sociales son de una disparidad tal que hace imposible predecir los acontecimientos venideros con la misma precisión que las ciencias de la naturaleza; y como consecuencia, que (b) metodológicamente, los pasos a seguir en el análisis de la realidad social no pueden ser los mismos que aquellos de la realidad natural. Además, la finalidad de la construcción de los TI es comprender los fenómenos pasados, no los futuros, de la forma más rigurosa disponible.

Surge así una paradoja que reclama atención. Se ha afirmado que la propuesta metodológica de Max Weber, aun siendo partidaria de *Verstehen*, supone un desplazamiento hacia el centro, cuyo fin es atenuar la conflictiva dicotomía *Erklären-Verstehen*. Respecto a la caracterización weberiana, hemos mantenido anteriormente que su capacidad predictiva es nula. Un TI es incapaz de ofrecer un enunciado predictivo. Al mismo tiem-

39. González, W. J.: “From Erklären-Verstehen to Prediction-Understanding: The Methodological Framework in Economics” en Sintonen, M., Ylikoski, P. y Miller, K. (eds.): *Realism in Action: Essays in the Philosophy of Social Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 37.

40. *Ibidem*, p. 41.

41. Comte, A.: *op. cit.*, p. 59.

po, se ha argumentado que la macro-dupla *Erklären-Verstehen* comprende una de alcance menor, que es la micro-dupla predicción-comprensión.

La incongruencia se hace evidente: ¿cómo puede Weber acercar las posiciones de *explicación* y *comprensión* sin tender puentes en el eje formado por la *predicción* y *comprensión*? Parece razonable que, si la metodología de Weber establece cierto grado de convergencia entre los polos *Erklären-Verstehen*, debería hacer lo propio con una pareja más restringida que se explica dentro de los márgenes de la primera. Tiene que encontrarse algún sentido del término de predicción compatible, en mayor o menor grado, con la metodología de carácter típico-ideal.

6. Una redefinición de la predicción de los tipos ideales

Weber no atiende de forma sistemática al carácter predictivo de los TI, pero su pesimismo acerca de la *determinación de los desarrollos sociales* es más que notable: su escrito de 1917 termina sentenciando desairado: “ello compete al futuro”⁴², en referencia a la dirección de las futuribles ideas alemanas del año venidero. A pesar de su impredecibilidad, Weber considera al conjunto de ciencias sociales como disciplinas científicas. Los TI contribuyen metodológicamente a la explicación en ciencias sociales, y este hecho, en la metodología weberiana, es suficiente para demarcar su carácter científico. Siendo precisos, tal forma de explicación constituye una retrodicción. Este tipo de explicación es temporal y diametralmente opuesta a la predicción: mientras que la inferencia realizada desde las causas a los efectos futuros es una predicción, la que va desde los efectos a las causas pasadas es una retrodicción.

¿Están pues los TI constreñidos a emitir retrodicciones? Creo aquí que precisar el concepto de predicción de forma gradual puede aportarnos un nuevo enfoque. Las nociones consideradas son las de previsión, predicción, pronóstico y planificación⁴³. Las tres primeras nociones siguen un orden decreciente en cuanto a la precisión de las predicciones, mientras que la cuarta es cognitivamente dependiente de las anteriores. A la luz de esta tipología, que desglosa la predicción como una cuestión gradual, quisiera añadir que, a mi juicio, una predicción –en el sentido genérico del término– depende funda-

42. Weber, M.: “El sentido” cit., p. 269.

43. Esta tipología aparece en diversos lugares: véase Fernández Valbuena, S.: “Predicción y economía” en González, W. J. (ed.): *Aspectos metodológicos de la investigación científica*. Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia, 1990, pp. 385-405; González, W. J.: *La predicción científica. Concepciones filosófico-metodológicas desde H. Reichenbach a N. Rescher*. Barcelona: Montesinos, 2010, pp. 261-263; la noción de previsión con el sentido que aquí se le otorga aparece en Rescher, N.: *Predicting the future*. Nueva York: State University of New York Press, 1998, pp. 128 y ss.

mentalmente de tres elementos: el conocimiento de las variables, el estatus del fenómeno analizado y el alcance temporal de la predicción.

Una previsión se establece cuando las variables en juego están bajo control en un periodo de tiempo determinado y conocido. La probabilidad de acierto en las previsiones es máxima, porque las variables se conocen, el objeto de estudio es estable y el alcance temporal no es grande. Una predicción –dentro de esta nomenclatura– se da en aquellas situaciones en que las variables que son conocidas en el presente pasan a ser desconocidas en un margen temporal establecido. Fernández Valbuena asegura que una predicción así entendida se basa en una previsión, pues partimos de un valor inicial de las variables conocido⁴⁴.

La probabilidad de acierto se reduce en estos casos, pues entran en juego variables desconocidas, sin que signifique por ello una considerable pérdida de capacidad predictiva, ya que el objeto de estudio sigue siendo relativamente estable y el margen de tiempo es conocido. El último eslabón es el pronóstico. Un pronóstico es un enunciado sobre el futuro en el que se admite determinado grado de error. Su carácter predictivo es débil dado que existen variables desconocidas, el objeto de estudio puede no ser estable, y el margen temporal puede ser elevado⁴⁵. Un planteamiento, por otra parte, es un cálculo teleológico de acción dependiente de nuestras previsiones, predicciones y/o pronósticos⁴⁶.

Los CI forman parte de las previsiones. En las situaciones en que aparecen se nos informa de forma detallada sobre las variables en juego, lo que proporciona un control absoluto sobre las situaciones futuras. Un ejemplo de previsión en este sentido es la caída de graves en el modelo galileano. Los TI, recordemos, seleccionan las características del fenómeno que considera oportuno y desestima otras. Teniendo en cuenta que, además, su objeto de estudio son fenómenos de corte histórico, en los que las variables participantes son potencialmente innumerables, es posible afirmar con rotundidad que los TI fracasan en este aspecto. En la medida en que los CI satisfacen la noción más intensa de predicción, la previsión, obviaré el resto. Mi interés es considerar si los TI son capaces de satisfacer alguna noción de predicción menos restrictiva.

Las ciencias de la naturaleza frecuentemente presentan previsiones de carácter fuerte, mientras que las ciencias sociales son más débiles

44. Cfr. Fernández Valbuena, S.: op. cit., pp. 388-389.

45. González admite que este tipo de predicción puede considerarse como cualitativa, frente a las predicciones y previsiones, que constituyen predicciones cuantitativas. Esto es importante para las ciencias sociales, donde muchas veces importa más la tendencia esperable que los detalles concretos de la tendencia. Véase González, W. J.: *La predicción científica* cit., p. 262.

46. Cfr. *Ibidem*, p. 262.

en este aspecto. El asunto central es cómo unas y otras manejan las infinitas variables que afectan a la explicación, sea esta o no predictiva. Las primeras hacen uso de los CI, modificando deliberadamente las variables oportunas de su objeto de estudio –generalmente, otorgándoles un valor igual a 0. Por contraposición, los TI recortan las variables del fenómeno analizado, abandonando muchas de ellas sin consideración. Consecuentemente, a la vista de la amalgama de variables desatendidas, predecir el estado futuro de dichos fenómenos es inviable.

Pero, al mismo tiempo, el proceso abstractivo no es aleatorio: el científico social recoge las características del objeto de estudio que considera más relevantes. ¿No debería ser esto indicativo del posible devenir del fenómeno? En rigor, un fenómeno de corte social es comprendido a partir de las relaciones que se establecen entre conjuntos de TI. Por ello, en caso de identificar sistemas de relaciones semejantes, en un tiempo presente, entre aquellos TI –o aproximados– que explicaron un fenómeno determinado en el pasado, ¿no estaríamos autorizados a *pronosticar* una futura tendencia similar? Por descontado que, sin un dominio total de las variables y propiedades de aquello estudiado, las previsiones se antojan inconcebibles. Pero si, de acuerdo con Max Weber, un TI selecciona, de todas las variables, las que objetivamente describen el fenómeno con mayor precisión, establecer pronósticos a partir de ellos puede resultar eficaz. Quizá, desde esta perspectiva, un TI pueda otorgar información justificada sobre posibles tendencias.

Volvamos a la tesis sostenida por Weber en *La ética protestante...* La ética calvinista proporcionó un sustrato óptimo a la expansión económica capitalista de un grupo de países norte-europeos. Con “ética calvinista” y “capitalismo”, en tanto TI, Weber describe una suerte de fenómenos que incluyen enunciados del tipo “deificación del trabajo y la vida laboriosa”, “acumulación de bienes y dinero” o “condena del despilfarro”. Estas actitudes son variables o propiedades de los TI, cuya conexión causal ofrece un modelo comprensivo sobre el fenómeno descrito.

Imaginemos ahora que, en un conjunto de países subdesarrollados actuales, comienzan a proliferar creencias religiosas semejantes a las calvinistas y se produce una inesperada y progresiva acumulación de capital. Afirmar que los TI weberianos nos permiten predecir el futuro de dichos países es demasiado, pues ni a) dominamos todas las variables, ni b) el fenómeno analizado es estable, ni c) el alcance temporal de la predicción es lo suficientemente corto. Aun así, mantengo que sí es legítimo formular un pronóstico tal y como ha sido definido a partir de la metodología típico-ideal. La experiencia sobre fenómenos pasados puede indicarnos las tendencias a seguir de fenómenos presentes que muestran variables parecidas a las recogidas por los TI pasados. Lo que se defiende con todo

esto es que la capacidad predictiva de los TI es, cuando menos, limitada. Ahora bien: desglosando la noción de predicción y diferenciando grados de precisión según el manejo de variables, el objeto de estudio, y el desfase temporal con que se establece la predicción, parece ciertamente apropiado hablar de la capacidad de los TI de establecer pronósticos.

Referencias

Camardi, G.: "Ideal Types and Scientific Theories" en F. Coniglione et. al. (eds.). *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*. Ámsterdam: Rodopi, 2004, pp. 273-285.

Cartwright, N.: *Nature's Capacities and their Measurement*. Oxford: Oxford, 1989.

Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar, 1844/1982.

De Donato, X.: "El carácter de los tipos ideales weberianos y su relación con las ciencias naturales" en *Diánoia* 52 no. 59, 2007, pp. 151-177.

Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu, en las que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de cultura económica, 1883/1949.

Drysdale, J.: "How are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation" en *Sociological Theory* 14 no. 1, 1996, pp. 71-88.

Fernández Valbuena, S.: "Predicción y economía" en González, W. J. (ed.): *Aspectos metodológicos de la investigación científica*. Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia, 1990, pp. 385-405.

Freund, J.: *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Ediciones Península, 1966/1986.

González, W. J.: "From Erklären-Verstehen to Prediction-Understanding: The Methodological Framework in Economics" en Sintonen, M., Ylikoski, P. y Miller, K. (eds.): *Realism in Action: Essays in the Philosophy of Social Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 2003, pp. 33-50.

González, W. J.: *La predicción científica. Concepciones filosófico-metodológicas desde H. Reichenbach a N. Rescher*. Barcelona: Montesinos, 2010.

González, W. J.: *Philosophico-Methodological Analysis of Prediction and its Role in Economics*. Dordrecht: Springer, 2015.

González, W. J.: "From the Characterization of 'European Philosophy of Science' to the Case of the Philosophy of the Social Sciences" en *International Studies in the Philosophy of Science* 29 no. 2, 2015, pp. 167-188.

Hempel, C. G. *La explicación científica. Estudios sobre la Filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós, 1965/1978.

Ibarra, A. y Mormann, T.: “Datos, fenómenos y constructos teóricos: un enfoque representacional” en *Theoria* 13 no. 1, 1998, pp. 61-87.

Nagel, E.: “Assumptions in Economic Theory” en *The American Economic Review* 53, no. 2, 1963, pp. 211-219.

Nowak, L.: *The structure of idealization. Towards a systematic interpretation of the marxian idea of science*. Dordrecht: Springer, 1980.

Nowak, L.: “The idealizational approach to science: a new survey” en Brezinski, J. y Nowak, L. (eds.). *Idealization III: Approximation and Truth. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1992, pp. 9-63.

Papineau, D.: “Ideal Types and Empirical Theories” en *The British Journal for the Philosophy of Science* 27 no. 2, 1976, pp. 137-146.

Kuhn, T. S.: “Epílogo: 1969” en *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1962/2007, pp. 301-353.

Kuhn, T. S.: *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Madrid: Tecnos, 1974/1978.

Liu, C.: “Approximation, Idealization, and Laws of Nature” en *Synthese* 118, 1999, pp. 229-256.

Ramsey, J. L.: “Ideal Reaction Types and the Reactions of Real Alloys” en *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1, 1994, pp. 149-159.

Rescher, N.: *Predicting the future*. Nueva York: State University of New York Press, 1998.

Sánchez de Puerta, F. J.: “Los tipos ideales en la práctica: significado, construcciones, aplicaciones” en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 11, 2006, pp. 11-32.

Stegmüller, W.: *Teoría y experiencia*. Barcelona: Ariel, 1970/1979.

Watkins, J. W. N.: “Ideal Types and Historical Explanation” en *The British Journal for the Philosophy of Science* 3 no. 9, 1952, pp. 22-43.

Weber, M.: “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1904/2001, pp. 39-101.

Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1905/1969.

Weber, M.: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1913/2001, pp. 175-221.

Weber, M.: “El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas” en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1917/2001, pp. 222-269.

AUSENCIA Y VEROSIMILITUD: SOBRE LA MIMESIS PLATÓNICA EN CONTEXTO HISTÓRICO

ABSENCE AND VERISIMILITUD: PLATONIC MIMESIS IN HISTORICAL CONTEXT

Guillermo Peris Bautista¹
CEU-Cardenal Herrera

Recibido: 22-03-2018

Aceptado: 7-10-2018

Resumen: En el presente trabajo se sitúa la concepción platónica de la mimesis en su contexto histórico, explicándola como producto crítico del mismo. Así, se presenta brevemente la concepción mítico-tradicional del discurso verdadero y se extiende en la concepción parmenídea del ser como influencias conocidas ante las que Platón reacciona de diversos modos para configurar una noción de mimesis como algo metafísicamente necesario, y que permea su sistema filosófico.

Palabras clave: Platón; mimesis; ser; no-ser; Parménides; mito

Abstract: The present work places Plato's notion of mimesis within historical context and explains it as a critique of this context. The different conceptions of discourses dealing with truth known to Plato are presented (the mythical and the parmenidean, which is dealt with at more length), and explained as conceptions before which Plato reacts in order to shape his own notion of mimesis as a metaphysical necessity, a notion which permeates his philosophical system.

Key words: Plato; mimesis; being; non-being; Parménides; myth

1. Introducción

En su libro *Platón: las palabras y las cosas*, Luc Brisson defiende que Platón pretendía explicar el discurso poético como un «artificio [por el que] narradores de mitos y poeta(s) procuran hacer olvidar la ausencia efectiva de ese

1. (guillermoperis@gmail.com) Profesor del Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada, entre 2005-2016. Traductor de la editorial Nuevo Inicio, Granada.

otro»², es decir, de la musa o deidad. Para este autor, dicho rasgo sería crucial en la distinción que Platón trazaría entre el discurso lógico, o filosófico, y el discurso mítico: aquél versaría sobre lo comprobable racionalmente, mientras que éste no sólo hablaría de lo que se desconoce como si fuera verdad, sino que intentaría ocultar su desconocimiento.

La explicación de Brisson se enmarcaría en la tradición que mantendría que la filosofía nace como ruptura de las explicaciones mitológicas, con la consiguiente tendencia de esta perspectiva a configurar la tarea filosófica como algo desvinculado del ámbito artístico. Así, dichos ámbitos no solo gozarían de su propia autonomía, sino que en principio no estaría claro qué podrían aportarse mutuamente. Es el caso, sin embargo, no sólo que Platón no pretendía argumentar lo que Brisson interpreta, sino que Platón aporta una comprensión mimética potencialmente capaz de restaurar la mutua relevancia del discurso artístico y el filosófico. El presente artículo se limita explicar por qué y en qué sentido es un error atribuirle a Platón dicha intención.

Brisson parece obviar que en la investigación platónica sobre los discursos verdaderos está en juego aquello que posibilita la verdad, a saber, una estructura metafísica subyacente. Al perder este contexto se deja de lado el hecho de que quizá el mayor reto que se le planteaba era de carácter metafísico y venía representado por la concepción parmenídea del ser. En este contexto más amplio el concepto de «ausencia efectiva» referidas por Brisson tiene consecuencias que la metafísica platónica rechazaría de plano.

En la medida en que el término «ausencia» sugiere que la deidad sería una especie de «no ser», esto es, algo inexistente que el discurso poético procuraría ocultar, se obvia el contexto más amplio en que se enmarca la obra platónica. El sistema platónico es, desde un punto de vista arquitectónico, mimético, en tanto relación asimétrica mediante la participación entre el ser (las Ideas) y el ente concreto como instancias ontológicamente *distintas*. Este andamiaje es fruto de una larga investigación sobre las condiciones de un tipo de relación heredada de la tradición mítica que Platón transforma profundamente y dota de supuestos metafísicos, precisamente para impedir que haya «ausencia» en su sistema, o vacío de ser. Así, para Platón, el discurso mítico no sería un discurso inverificable filosóficamente, sino un discurso *ambiguo* para las exigencias discursivas de la recién iniciada disciplina filosófica. El planteamiento platónico no sólo no descarta, sino que posibilita que esto se deba a un exceso o sobreabun-

2. Brisson, L.: *Platón, las palabras y los mitos. Cómo y por qué dio Platón nombre al mito*. Abada editores, 2006 p.33.

dancia de presencia del *eidós* en el ente. En términos históricos la alternativa de Parménides es para Platón aún más contradictoria y amenazante: concierne a la posibilidad de que se trate de “nada” o «ausencia» de ser del ente que *es*, en cuanto *es* lo semejante al ser.

2. Mimesis pre-clásica, producción y pseudés

Para hacernos cargo de la tesitura en la que se encuentra Platón es necesario recordar qué se entendía por mimesis en época arcaica. Así

La palabra *mimesis* es posthomérica: no aparece ni en Homero ni en Hesiodo. Su etimología, tal y como afirman los lingüistas, es oscura. Es muy probable que se originara con los rituales y misterios del culto dionisiaco: en su primer significado (bastante diferente al actual) la mimesis-imitación representaba los actos de culto que realizaba un sacerdote —baile, música y canto.³

Dos ejemplos frecuentemente citados al efecto confirman lo dicho en la cita. Uno de los ejemplos que se suele citar es una detallada descripción de la llegada de Dionisio a Tracia contenida en un fragmento de la tragedia perdida de Esquilo *Los Edonios*. La llegada de su estatua se produce al son de música acompañada por el sonido de instrumentos que “imitan” [*mimoi*] el bramido del toro de modo estremecedor.⁴ También se cita como ejemplo un fragmento de los «himnos homéricos a Apolo», donde se dice que un grupo de doncellas coribantes saben “representar” [*mimes-thai*] las voces de cualquier hombre, y de, literalmente, emitir el sonido de castañuelas [*krembaliastun*].⁵

Ambos ejemplos refieren la capacidad de los agentes para *emitir* o *producir* los sonidos mencionados sin mayor análisis de lo que les capacita para ello. Traducir los términos vinculados a la mimesis como «imitar» (en el primer caso), y «representar» (en el segundo) hace posible plantear cuestiones como el grado de adecuación de lo producido con el original. Sin embargo, en los ejemplos aducidos habitualmente se refieren acciones logradas cuya condición de posibilidad no es de momento problemática. Las doncellas y los instrumentos emiten las voces y los sonidos con una eficacia no cuestionada. Parece descartable cualquier conciencia de «(di)simulación» al igual que no es claro que exista conciencia de la existencia de una obra de arte separada de su producción. En este sentido, las primeras palabras con la raíz *mim-* refieren un modo logrado de producir algo. Por

3. Tatarkiewicz, W.: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Traducción de Francisco Rodríguez Martín. Tecnos, 1997 (6ª ed.), p. 301.

4. Halliwell, S.: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, 2002, p. 17.

5. *Ibidem.*, p. 18

ello es planteable pensar que los agentes de dichas acciones son tenidos por estar *presentando*, es decir, generando de algún modo.

Por su parte, Marcel Detienne señala que en tiempos pre-clásicos el lenguaje poético compartía con el mágico-religioso (o ritual) el carácter de ser un *discurso eficaz*, y apunta que uno de los términos empleados para referir esta acción era «*krainein*», cuyo significado es «crear» o «hacer ser» lo dicho.⁶ Estas observaciones confirman que se entendía que el poeta personificaba en un sentido literal, esto es, que, a través de su ejecución, se hacía literalmente presente lo aparentemente ausente. Por eso la pasividad propia de todo poeta respecto de la deidad emisora (la invocación a las musas) era un rasgo propio del discurso *verdadero*. La práctica arcaica se hacía bajo el supuesto de que la producción del discurso verdadero ocurre durante un tiempo de producción en el que no hay diferencia entre la fuente y el vehículo, el momento en que quien produce se convierte en *medium*. La inspiración poética no era una cualidad del discurso «estético» en sentido moderno, sino una cualidad «científica» del discurso (por paradójico que esto suene) porque expresa lo verdadero.

La concepción de la verdad estaba así ligada a discursos mítico-religiosos saturados de significado y por ello difíciles de interpretar. Más aún, la tradición mítica incluía a dioses engañosos, puesto que éstos, *porque* sabían la verdad, eran quienes estaban en posición de engañar, y de revestir el engaño de una veracidad aparente. La situación del ser humano ante el lenguaje mítico era por tanto interpretada también en términos de la fundamental ambigüedad de partida que formaba parte de la producción mimética en tanto discurso verdadero. Así, en la expresión «*pseudea... etumoisin homoia*» traducible por «cosas falsas que parecían verdaderas», y dicha de Ulises en la Odissea,

the ambiguity of fallacious things is clearly conveyed, for the *etuma* are of the same reality as the *alethea* and, by the same token, the *pseudea*, through resemblance, are founded in the *alethea*. However, this fundamental ambiguity, left unanalyzed in mythical thought because it consists of the same, simultaneously becomes the object of rational analysis predicated on imitation, or *mimesis*.....the antithetical powers *Aletheia* and *Lethe* are not contradictory: in mythical thought, opposites are complementary⁷

Esta manera de concebir la relación entre el ser humano y el lenguaje era la tradicional tanto para Parménides como para Platón. Como discurso que aspira a explicar la totalidad de cosas existentes (una pretensión o «rango» heredada del discurso mítico), la filosofía hará entrar en crisis los supuestos de la imitación de diversos modos. Parménides para

6. Detienne, Marcel, *Masters of Truth in Archaic Greece*. Zone books, 1996 pp. 70-75.

7. *Ibidem*, p. 86.

negar por completo su posibilidad, y Platón para restaurar un modelo imitativo profundamente transformado a la luz del hallazgo del eléata, como solución a las consecuencias contradictorias internas a éste.

3. Parménides y la apariencia (doxa)

En su poema, Parménides establece convincentemente la inexistencia total de la nada, la primacía absoluta de «ser» como único fundamento de la realidad, así como los rasgos esenciales que caracterizan a este ser. Dichos rasgos esenciales o «sémata» son explicados por Cordero como «los testimonios de carácter necesario y absoluto de la presencia significada por el «estin», y de todo cuanto supone esta presencia».⁸ Presentados y explicados entre los versos 2 y 49 del fragmento 8, estos “testimonios”-rasgos de su presencia determinan que pensamiento y formulación deban ser como el propio ser es, a saber: a) *hén* o uno (v.5); b) *agéneton éon, kai anólethron estin* («siendo inengendrado es también incorruptible»), es decir, perenne (v.6); c) *akíneton* o inmóvil (v.37); d) *homón* u homogéneo (v.47).⁹ Es decir, éstos rasgos determinan la presencia del ser en las realidades al caso, tanto en la experiencia como en el lenguaje, bajo el bien entendido supuesto de que no cabe excluir ninguno ni disminuir su sentido. Así, el ser parmenídeo no es sólo el único fundamento posible del pensamiento, sino *criterio* del pensamiento, y *criterio* del discurso que lo formula. Propiamente, sólo hay pensamientos y discursos dignos del ser cuando los informa el ser. Lo demás es opinión (doxa) y «palabras». El ejemplo que utiliza Cordero para una formulación que cumple los rasgos del ser es la fórmula química del agua, frente a una definición del agua menos precisa y, en cierto modo, engañosa como «sustancia líquida incolora e insabora». La expresión química no está sometida a las diversas apreciaciones de sujetos cambiantes, ni a las variaciones históricas del lenguaje común, ni permite modulación alguna, reflejo de que la realidad aludida, su ser, tampoco depende de variaciones históricas. Es una formulación perenne e inmóvil, y no da cabida a ambigüedades de significado, del mismo modo que el ser solo *es*.

El problema entonces es saber cuál es el estatuto ontológico de lo que no cumple los rasgos del ser-*arché*, es decir, de la *doxa* parmenídea.

8. Cordero, N. L., *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Biblos, 2005, p.193

9. En este sentido, Jean Grondin rescata una expresión de Ernst Hoffmann para resumir el resultado del poema de Parménides, en coincidencia con Cordero: «El Poema fundaría de este modo «la unidad trinitaria» entre ser, pensamiento y discurso, claramente puesta de relieve en el texto del fragmento 6, «es justo decir (*legein*) y pensar (*noein*) que el ser es (*t'eon emmenai*)», [es] por sí mismo un resumen de la tesis del Poema sobre el ser». Grondin, J.: *Introducción a la metafísica*. Herder, 2011 p. 47

Esto es problemático porque la doxa presenta un rasgo peculiar en el eléata: se *parece* al ser. Con palabras de Nestor Luis Cordero, «Para Parménides nada hay más peligroso que lo verosímil, pues se parece a lo verdadero sin serlo».¹⁰

El ser parmenídeo se caracteriza por no ser similar a cosa o concepto alguno. A lo largo del poema Parménides establece y despliega las consecuencias de que «queda entonces una sola palabra del camino: que ‘es’» (fragmento 8, v. 1), y que ésta palabra-concepto-instancia se distinga de la *doxa* en tanto ésta última es un «orden engañoso» (8, v. 52) por cuanto habla de un «orden cósmico probable» (8, v. 60), es decir, verosímil. Ser similar es una manera de ser «engañoso» puesto que *solo* es el ser. La presencia del ser no es completa en aquello que es similar a él, y por tanto aquello que se le parece (porque no cumple los *sémata* sólo atribuibles a él) tendría que *ser* no ser, siendo. Desde este punto de vista, su esfuerzo por despejar las ambigüedades imposibilita cualquier mimesis, pero a costa de incurrir en una contradicción flagrante: el parecido (atestiguado por el propio poema parmenídeo) al origen o fundamento sólo es explicable como completa ausencia de ese fundamento, esto es, equivale a ser una nada. En este sentido, el ser parmenídeo presenta un problema desde el punto de vista de la experiencia sensible, porque el problema es interno a su definición: el hecho de que el ser, por su propia esencia, no admita ambigüedad ni sentido disminuído significa que cualquier «como» que ponga en relación dos términos es un tipo de relación ajena al ser del que habla Parménides. El ser parmenídeo es lo inasequible a la alteridad y a la relación por definición.

Gorgias y su *Sobre el no ser* confirma de algún modo lo dicho hasta ahora porque deduce las consecuencias lógicas de la propuesta filosófica parmenídea. Su triple tesis sería imposible sin Parménides como antecedente, y de hecho es un negativo, casi punto por punto, de la tesis de Parménides según la «unidad trinitaria» de Hoffmann¹¹: 1) el ser no existe, 2) aunque existiera no lo conoceríamos (o no lo podríamos pensar), y 3) si existiera y lo pudiésemos pensar, no lo podríamos comunicar. Que la presencia del ser parmenídeo como realidad plena dotada de los rasgos antes mencionados es problemática en relación con buena parte de las realidades de otro orden tal y como se experimentan (por ejemplo con el pensamiento no científico u opinión, y con el lenguaje común) es algo que el propio Parménides concede en su poema. A partir de ahí Gorgias tan solo explicita el *status* que le competiría a estas realidades con mimbres parmenídeos, a saber, no ser o no existir, sin admitir ambigüedades ni sentido

10. Cordero, N. L.: op.cit., p. 183.

11. Ver nota 9

disminuído. En consecuencia la negación del ser se vuelve una existencia positiva, en la medida en que *existe* un parecido o similitud pero que sólo es interpretable en este momento histórico como pura ausencia de ser. Desde el momento en que se constata la existencia de realidades que no cumplen los rasgos «*necesarios y absolutos* que atestiguan la presencia del ser», no queda otra alternativa en este momento de la historia que estipular la *completa ausencia* de ser, existiendo.¹²

4. Platón: la mimesis necesaria

Un vistazo a los títulos de los diálogos platónicos nos cerciora de que éste no dejó de preguntarse por las condiciones de la producción entre el ámbito de la *arché* u origen y lo originado por éste, hasta el punto de que casi enmarca su *corpus*. Podría observarse que no deja de ser significativo que la investigación platónica comienza con el *Ion* y la inspiración poética (problema del emisor-vehículo según la imitación tradicional), pasa por la relación entre lenguaje y referente en el *Crátilo* (primera mención de una mimesis como solución a esta relación concreta), la relación entre lo uno y lo múltiple mediante participación (un modo de presencia del ser) en el *Parménides*, y la difícil dilucidación del no-ser (junto con la cuestión de los grandes géneros del ser) en el diálogo que lleva el título del imitador por excelencia, el *Sofista*. El trayecto, que va desde las obras tenidas por tempranas a las más tardías, presenta determinados rivales, y una problemática: la tradición poética por un lado y el par eléata-sofista en cuanto coinciden en que impiden, para Platón, una correcta comprensión de la producción o mimesis.

Desde la perspectiva platónica, todo «saber hacer» productivo, ya sea teórico o práctico, es una actividad mimética, pero entendiendo el rasgo imitativo con un sentido distinto al tradicional. El siguiente pasaje aclara cómo, según él, la rectitud de una actividad depende la contemplación e imitación de las Formas presentadas como las verdaderas realidades.

Sócrates: ¿Y qué? Si se le rompiera la lanzadera al mismo que la hace, ¿hará otra de nuevo mirando a la lanzadera rota o hacia aquella forma a la que miraba mientras hacia la lanzadera que ha roto?

Hermógenes: Hacia aquella forma, me parece a mí.

Sócrates: ¿Con toda razón diremos, pues, que esta forma es el mismo ser de la lanzadera?

12. Para una interpretación que, en base a F. M. Cornford (*Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989) defiende que Platón falsea la verdadera tesis de Parménides al reducirla a una comprensión monista del ser, véase Teresa Oñate y Zubia, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Dykinson, Madrid, 2004.

Hermógenes: Así me parece.¹³

Formulado en estos términos, el problema para Platón es que a la poesía no le corresponde ser incorporada a la estructura del saber porque no contempla lo que está más allá de los sentidos, y por ello, no puede imitar en sentido propio, sino sólo producir “a ciegas”, por así decir. La poesía copia superficies o apariencias de otras instancias sensibles, pero no imita en sentido estricto porque el proceso de producción mítica no pasa por una subordinación directa a una forma identificable que garantice la *orthesis* o rectitud imitativa. Por ello le compete el sentido menos digno de una actividad que, a fin de cuentas, es de naturaleza imitativa. Platón describe la actividad del poeta como el que lleva a cabo copias de copias, entre otras cosas, porque es una actividad llevada a cabo sin reminiscencia, esto es, un modo de recordar lo ya contemplado.

Una cuestión relevante del texto citado es que Platón no pone el énfasis de la mimesis en la perfección del objeto acabado, sino en el proceso llevado a cabo por la contemplación de lo verdadero y en las dos instancias entre las cuales media la mayor diferencia ontológica: el objeto sensible y la forma de ese objeto. Platón jamás duda de la capacidad técnica de los pintores. A lo largo de su obra da por supuesto que son capaces de reproducir con gran destreza colores y siluetas sensibles, pero no por ello les otorga mayor valor, sino menos. Poetas o pintores pueden imitar mejor en este sentido técnico, pero su imitación carece de valor porque carece de la rectitud obtenida mediante una actitud contemplativa. Una lanzadera rota elaborada mediante contemplación de la «Forma lanzadera» es, en principio, un producto imitativo más digno de tal acción que el más logrado de los retratos obtenidos por la mera observación de lo sensible.

Esto es importante porque el concepto de imagen de Platón lleva incorporado una suerte de «pobreza ontológica» que no desdice de la imagen como ente. Más bien al contrario:

Soc.: Crátilo y la imagen de Crátilo serían realmente dos, si alguno de los dioses no reprodujera tu color y tu figura, como los pintores, sino que hiciera todas las cosas del interior tal como son las tuyas, y les diera el mismo grado de blandura y de temperatura, y les imprimiera el movimiento, el alma y la reflexión, exactamente igual a como en ti existen. (...)

Crat.: Me parece que serían dos Cratilos

Soc.: ¿Ves pues, amigo, que hay que buscar una *rectitud distinta de la imagen* y de las cosas que ahora mencionábamos, y que no es necesario, aun cuando le falte o se le añada algo, que deje de ser imagen? ¿O no percibes que las imágenes están muy lejos de tener los mismos caracteres que las cosas de las que son imágenes?

13. Platón, *Crátilo*, 389b

Crat.: Sí, lo percibo.¹⁴

A las imágenes les compete su propia rectitud constitutiva. Las imágenes son «rectas» (es decir, están bien hechas) precisamente en cuanto «están muy lejos de tener los mismos caracteres que las cosas», esto es, precisamente en cuanto que les falta o sobran rasgos del referente (sea éste una Idea o un objeto sensible). Éste es el único modo de garantizar que una palabra, una imagen pictórica, o una lanzadera no entren en una especie de competición ontológica con el original o referente. Imitar es producir un tipo de objeto que «*muestra* las esencias» precisamente porque posee un modo de existencia que difiere de las Formas verdaderamente existentes: *no es* lo que la Forma *es*. Su estatus de no-ser la Forma, sino un ente distinto y ontológicamente menos perfecto es un hecho al cual acompaña una virtud decisiva: la capacidad de mostrar, esto es, de ser un signo que posibilita la existencia de una relación, en principio, atestiguable. La «pobreza ontológica» de la imagen posibilita el saber y la técnica en términos de imitación. La noción de imagen, copia o signo es la auténtica novedad histórica, un concepto previamente imposibilitado tanto por el tipo de producción poética tradicional, como por el planteamiento parmenídeo.

Dicho de otro modo, lo verdaderamente crucial es que el concepto de imagen, o simil está destinada en Platón a solucionar el problema del ser-*arché* parmenídeo, problema muy bien explicitado por Gorgias en su triple tesis, que en términos de mimesis o producción de presencia cabría formular así: 1) la naturaleza misma del ser no prevee tendencia alguna a manifestarse en otro; 2) si lo hiciese, sólo podría manifestarse como es, con toda la plenitud de su ser, impidiendo su conocimiento científico-racional: es decir, si existiese, su modo mismo de existencia impediría conocerlo; 3) si existiese y lo supiéramos, nada de lo móvil podría comunicar su naturaleza inmóvil. En Platón, la defensa de la filosofía como ciencia racional pivotea sobre un solo problema: justificar el estado del simil como una cierta presencia del ser.

Al examinar la lógica que subyace a las teorías de la verdad más representativas del momento, Platón encuentra que algunas de ellas comparten el hecho de constituir lo que podríamos llamar «metafísicas de la identidad excluyente», esto es, discursos que entienden la *arché* como algo que exige la identidad perfecta consigo misma constitutiva del ser propio que la *arché* es, y por ello, su presencia participada en lo distinto de ella misma resulta excluyente para que pueda ser admitida como un tipo alternativo de realidad dotado de características diversas. Si, finalmente,

14. *Ibidem*, 432 b-d. Cursiva añadida.

el ser parmenídeo es criterio de cuanto es (y ésta es precisamente la situación histórica, puesto que es el primero en hablar del ser), nos enfrentamos con un fundamento de la realidad lógicamente capaz sólo de originar la nada. Si la continuidad entre Parménides y Gorgias es cierta, Platón contemplaba ante sí un fundamento de la realidad, o *arché*, que fracasa como *origen* de lo distinto de sí.

Éste es el contexto histórico más amplio que permite entender la famosa afirmación del extranjero eléata en el *Sofista*: «para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea».¹⁵ Recordemos que en el contexto del *Sofista* la afirmación está destinada a dilucidar qué es una imagen, su estatuto ontológico. La expresión crucial es “en cierto modo”, algo que el ser parmenídeo, como se ha visto, no tolera. Ese “cierto modo” expresa una diferencia, no una negación del ser. La imagen *es* aquello que, sin cumplir los criterios específicos que hacen que el ser sea lo que es por el hecho de ser lo que él mismo es, sin embargo, también la imagen *es* pero de una manera diversa. Con otras palabras, la imagen sería lo parecido o similar al ser, en la medida en que éste está “en cierto modo” *presente* (no ausente, como Brisson pretende hacer decir a Platón) aún en lo que se le asemeja sin ser, por ello, en sentido pleno. El no-ser en sentido absoluto es descartado por Platón, coincidiendo en esto con el eléata. “No ser” sólo remite ahora a la existencia de una diferencia ontológica inconmensurable entre el origen (ser-arché) y su copia, de modo tal que la imagen sólo existe en tanto imagen *del* ser, y la existencia de la imagen se convierte así no en lo que impugna la existencia del ser (como, según Platón, pretendían los sofistas), sino muy al contrario en la verificación del ser como *arché* u origen de lo distinto de sí que amenazaba, en Parménides, con fracasar por ser internamente contradictoria.¹⁶

Interesa subrayar que dicho gesto reintroduce a sabiendas la *ambigüedad* perdida con Parménides en lo que respecta al factor constitutivo del ente como exigencia metafísica, esto es, para no incurrir en una definición *contradictoria* del ser-arché. Ambigüedad no es contradicción para Platón, sino que es propio del ente y del lenguaje mostrarse ambigüo en tanto alberga rasgos opuestos, rasgos que no obstante, y en la medida en

15. Platón *Sofista*, 241d

16. Obsérvese que en el lenguaje la expresión “no ser” no tiene otro sentido que la diferencia: “esto *no es* aquello” solo remite a *diferentes* formas *de ser*. “No ser” no tiene un referente propio, un *algo* no siendo.

que el ente es imagen, reflejo o simil *del ser*, no pueden ser *contradictorios* entre sí.¹⁷

Así, en el ámbito del discurso, la tarea de la filosofía se limita a impugnar la falsedad de un dios injusto, por contradictoria respecto del ser de los dioses, pero no a denunciar todo mito como falso porque contenga ambigüedades respecto de la naturaleza de las cosas. A lo sumo, esto último le advierte de que el mito no es territorio filosófico *como producción* discursiva. Pero la filosofía también se asigna a sí misma la tarea de ser guardián de todo «discurso probable»¹⁸ o mito que ella no puede producir e indaga en él, presuponiendo que dicho discurso puede contener una verdad que, dado el caso, sería tan ciertamente atribuible al ser como cierta es la ambigüedad del estado de esa verdad en la imagen, lo cual exige una dilucidación desde el ser, exactamente igual que en el caso del resto de los entes existentes. La atención a la imagen del ser-arché, como existencia diferente de éste y remisible a él por presencia del arché, se vuelve crucial en Platón como única confirmación posible del ser-arché.

Platón *crea* el ámbito de lo otro, de lo distinto de sí como entidad real y analizable mediante el ser de lo sígnico/semiótico permitiendo que el ser de la imagen tenga una función propedéutica de lo que supone ser esencialmente, en virtud de su *parecido* ontológico, es decir, en virtud de una cierta *rectitud* constitutiva propia de su hechura, analizable e interpretable en su ambigüedad fundamental (pues no otro es el estado del ser por participación) como signo de la hechura de la Idea original, por presencia de ésta. De hecho, abre la puerta a que la imagen sea un algo en el que habita una presencia, por definición, sobreabundante, de manera que cada una de las imágenes es objeto de una potencialidad de ser (la del *eidos*) que puede exigir numerosos y distintos recursos lingüísticos y discursivos para dar cuenta de ella.

En definitiva, porque la nada no existe, como Parménides estableció correctamente, aunque éste no supiera cómo articular que, por necesidad metafísica, ese mismo ser-arché, si es el único principio de lo real, necesariamente debe manifestarse en todo lo que es distinto de sí, o fracasar como *arché*.

17. Cuando Sócrates dice en la cita anterior que “no es necesario, aun cuando le falte o se le añada algo, que deje de ser imagen”, está refiriéndose a una ambigüedad constitutiva imposible en el ámbito de la Ideas, y que es propia de lo contingente, precisamente en cuanto lo sujeto a cambio. Se trata de un modo de existencia de lo contingente que es sin embargo *necesaria* para afianzar la existencia de la arché como origen de lo *diverso* a sí misma.

18. Platón *Timeo*, 29d

BIBLIOGRAFÍA

Brisson, Luc.: *Platón, las palabras y los mitos. Cómo y por qué dio Platón nombre al mito*. Buenos Aires: Abada editores, 2006

Cordero, Nestor Luis.: *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005 (con texto original y traducción del autor)

Tatarkiewicz, Wladyslaw.: *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Traducción de Francisco Rodríguez Martín. Madrid, Tecnos, 1997 (6ª ed.)

Halliwell, Stephen.: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, Princeton University Press, 2002

Detienne, Marcel.: *Masters of Truth in Archaic Greece*, NY: Zone Books, 1996

Grondin, Jean.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Herder, 2011.

Havelock, Eric A.: *Prefacio a Platón*. Barcelona: Visor, 2005.

Platón:

-*Crátilo*. Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica, Diálogos, Vol.2) 2004

-*Ion*. Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica, Diálogos, Vol. 1) 2006

-*Sofista*. Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica, Diálogos, Vol.5) 2006

-*Timeo*. Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica, Diálogos, Vol.6) 2002.

REFLEXIONES EN TORNO A LA IDEA DEL HOMBRE COMO SER CARENCIAL: ORTEGA, GEHLEN Y SLOTERDIJK

REFLECTIONS AROUND THE IDEA OF MAN AS A DEFICIENT BEING: ORTEGA, GEHLEN AND SLOTERDIJK

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ¹

Universidad de Investigación de Tecnología Experimental
Yachay

Recibido: 31-03-2018

Aceptado: 19-09-2018

Resumen: En este artículo se realiza un recorrido a la concepción del hombre como ser carencial, una idea presente en la tradición filosófica desde Platón pero que tuvo un importante repunte entre los siglos XIX y XX en el contexto del surgimiento en Alemania de la antropología filosófica. En primer lugar, expondremos la apropiación de esta concepción del ser humano como ser deficiente en Ortega y Gehlen, para pasar, en segundo lugar, a su crítica por parte de Sloterdijk. Acabaremos con una propuesta en la que se armonizan estas reflexiones con los últimos datos aportados por la ciencia paleoantropológica.

Palabras-clave: Antropología, ser carencial, Ortega, Gehlen, Sloterdijk.

Abstract: In this paper we carry out a review to the notion of man as a deficient being, an idea that can be located back in Plato, but one that had an important upsurge in the 19th and 20th centuries in the context of the emergency in Germany of the Philosophical Anthropology. In the first place, we will expose the interpretation of this notion by Ortega and Gehlen, to then turn, in the second place, to Sloterdijk's critique of this idea. We will finish with a proposal that harmonizes this reflections with the last data provided by paleoanthropology.

Keywords: Anthropology, deficient being, Ortega, Gehlen, Sloterdijk.

1. Marcos Alonso Fernández (marcs.alonso@gmail.com) es Doctor Europeo en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha disfrutado de una beca pre-doctoral y post-doctoral de la Fundación Oriol-Urquijo. Ha realizado estancias en la Università degli Studi di Torino y en la University of Oxford (en el Uehiro Centre for Practical Ethics). Actualmente es profesor de Ética y Responsabilidad Social en la Universidad Yachay Tech de Ecuador.

1. Introducción

En este artículo trataremos de hacer un recorrido crítico a la problemática concepción del hombre como ser de carencias. A través de la exposición de esta idea en Ortega y Gehlen, así como de su crítica más reciente por parte de Sloterdijk, intentaremos cribar lo que a día de hoy podemos salvar de esta sugerente teoría y lo que debemos desechar como resultado de ciertos excesos hermenéuticos. Como habremos de ver, la importancia de esta cuestión para la antropología filosófica no podría ser mayor, por lo que estimamos su dilucidación de gran interés.

Si bien es a raíz del proyecto de antropología filosófica surgido en Alemania a principios del siglo XX cuando esta idea del hombre como ser carencial cobra nuevas fuerzas y empieza a ser adoptada por numerosos científicos y filósofos, no deja de ser cierto que esta comprensión del ser humano es muy anterior. Autores del XVIII como Rousseau, Lessing o Herder defendieron posturas muy cercanas, y en el siglo XIX filósofos como Schopenhauer o Nietzsche recuperaron a su manera esta idea. Pero incluso podríamos remontarnos a Platón y ver cómo en el *Protágoras* el mito de Prometeo y Epimeteo ya apunta claramente a esta idea del hombre como un ser carente respecto del resto de animales.

No obstante, como decíamos, es entre finales del siglo XIX y principios del XX cuando esta teoría del hombre como animal deficitario resurge con nuevas fuerzas. La razón para ello está claramente en la irrupción del darwinismo en las ciencias biológicas, un terremoto que acabó llegando al ámbito de lo humano, cuestionando muchas de las concepciones antropológicas más asentadas. Sin embargo, mientras que la teoría de la evolución y su adaptacionismo pareció aplicarse fácilmente al resto de seres vivos, con el hombre encontró desde el principio un escollo difícil de superar. El ser humano no parecía plegarse a la teoría de la evolución por selección natural, al menos a sus formas más simplistas. Frente al resto de animales, el hombre parecía un ser pobremente preparado para la supervivencia; y si efectivamente sobrevivía esto se debía no tanto a su capacidad para adaptarse al entorno, como a su capacidad para adaptar y transformar su entorno. En este contexto, las teorías sobre la constitución carencial del hombre y su correlato de la cultura como prótesis u ortopedia encontraron un caldo de cultivo inmejorable.

2. Ortega y el hombre como ser carencial

Si estudiamos el pensamiento orteguiano comprensivamente, es claro que esta teoría, que Ortega con toda seguridad recibió del ambiente cultural alemán, cuajó en su propuesta filosófica con relativa facilidad.

Varios intérpretes han señalado la presencia de este tema del hombre como ser carencial en el filósofo madrileño, como Benavides (1988), Bueno (2001), o Diéguez (2014). Este último comentará, en la misma línea que apuntábamos antes, que “La idea del hombre como animal enfermo contaba para entonces con una larga tradición (Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Lessing, Unamuno)”². Benavides convendrá en la influencia de Lessing, así como la de Schopenhauer y Nietzsche, a la que añade la de Bergson³. Sin embargo, este intérprete entenderá que los autores que más influyen a Ortega en esta idea del origen teratológico del hombre son los neoevolucionistas Dacqué, Westenhöffer y Klaatsch⁴, quienes habían aceptado “la teoría de la evolución, atacando, sin embargo, a partir de ella, la doctrina darwinista del origen del hombre. O, más bien, han encontrado una vía de pensamiento para aceptarla y, al mismo tiempo, cambiarla en su contraria”⁵; una posibilidad que debió de resultar enormemente atractiva para Ortega.

Una última fuente sobre esta problemática es Goldschmidt, el autor al que Ortega se refiere explícitamente: “Ortega a quien cita al respecto es al biólogo Richard Goldschmidt, el promotor de la figura conceptual de los “monstruos prometedores”, o monstruos propicios (*hopeful monsters*)”⁶. La influencia de este biólogo es especialmente significativa, pues como explica Benavides “La teoría de Goldschmidt venía, pues, a reforzar su frenético intento de ‘positivar’ el hecho biológico de la inadaptación y las carencias en el hombre”⁷. Según la teoría biológica de Goldschmidt, el desarrollo ocurre “porque determinados individuos de una especie tenían faltas o carencias, no se adaptaban al ambiente de su momento, pero cierto día, al transformarse este ambiente -y por ello precisamente- esos individuos con fallos se adaptaban de inmediato al nuevo ambiente” (Ortega, VI 816-817)⁸. Estos seres, entre los que podemos adivinar que Ortega cuenta al hombre, eran “monstruos promisoros” (VI 817).

En cualquier caso, basta con realizar un breve recorrido por la obra de Ortega para ver algunas de las formas que toma esta idea de la cons-

2. DIÉGUEZ LUCENA, A. “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) n° 29, 2014, p. 136.

3. BENAVIDES LUCAS, M. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988, p. 352.

4. BENAVIDES LUCAS, M. *De la ameba al monstruo propicio*, op. cit., pp. 344-345.

5. BENAVIDES LUCAS, M. *De la ameba al monstruo propicio*, op. cit., p. 346.

6. DIÉGUEZ LUCENA, A. “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) n° 29, 2014, p. 136.

7. BENAVIDES LUCAS, M. *De la ameba al monstruo propicio*. op. cit., p. 353.

8. Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las *Obras completas*

titución carencial del ser humano. Una de las principales vías en las que aparece esta idea es a través de la crítica al darwinismo y particularmente a propósito de su crítica al adaptacionismo. Es innecesario referir los innumerables lugares de la obra orteguiana en los que aparece este leitmotiv de cuño también nietzscheano, pero es significativo que en uno de los primeros escritos de Ortega, el artículo *Las fuentes de Nuremberg*, podamos ya leer la siguiente referencia a la teoría biológica de M. Quinton:

Un naturalista francés, cuyo nombre no recuerdo, ha iniciado una teoría nueva para explicar el triunfo de unos seres sobre otros y de unas cosas sobre otras. Según él, no alcanza la victoria en la lucha por la existencia el tipo mejor adaptado al medio, sino, por el contrario, el que posee energía suficiente para perdurar tal y como es a través de medios que se modifican. De esta suerte, el retablo maravilloso de la lucha por la existencia vendría a transformarse en el retablo maravilloso de la lucha por la consistencia (II 14).

Las críticas al adaptacionismo se repetirán una y otra vez en las obras de Ortega, unas críticas en las que podemos notar con fuerza la influencia del biólogo J. von Uexküll y de la corriente neovitalista en general. Pero para encontrar un desarrollo específico tenemos que avanzar a 1925, donde encontramos un breve texto titulado *La querrela entre el hombre y el mono*, donde Ortega propone una arriesgada, aunque interesante, hipótesis sobre la inadaptación y arcaísmo humanos. En este texto Ortega refiere la teoría de Westenhofer, quien defiende que el mono desciende del hombre (IV 151), y que aquél es, por tanto, el animal biológicamente más evolucionado: “el mono es un animal que somáticamente ha progresado más que el hombre” (IV 155); como puede verse por ejemplo respecto de la dentadura (Cf. VI 316), que en el hombre demuestra “una extrema inadaptación en función tan decisiva como la alimenticia” (IV 154). Ésta y otras inadaptaciones, dirá Ortega, fue lo que llevó al hombre a ser expulsado de la selva y los árboles por los simios más evolucionados (IV 156). Por este motivo Ortega llega a la conclusión de que la especie humana es “una casta que ha sobrevivido a su inadaptación y a su retraso biológico; una raza arcaica, tenaz y somáticamente conservadora” (IV 155), y según esta teoría “Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fijada: en cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica” (IV 152). La referencia principal en este caso es el antropólogo Klaatsch, de quien refiere la siguiente idea:

... lo sorprendente del hombre no es su progresiva adaptación, sino al revés, su conservatismo, la tenacidad con que ha retenido y salvado elementos sumamente an-

(Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Tomos I-X. Madrid: Taurus, 2004-2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

Thémata. Revista de Filosofía N°58 (2018) pp.: 35-48.

tiguos que las demás especies han perdido. La mano es uno de los grandes atributos del hombre. En combinación con el cerebro, ha hecho de él la bestia industriosa que fabrica instrumentos, el *homo faber*, o, como Franklin solía llamarle, *animal instrumentificum*. Según esto, lo maravilloso no sería tanto la existencia de la mano, sino la conservación de semejante antigualla zoológica. (IV 154)

Ortega ya en su época tenía muchas dudas sobre estas teorías, y como se explica al final de *La querrela entre el hombre y el mono*, el filósofo español no cree que esta teoría de la inadaptación sea claramente superior a la más asentada que entiende que tanto el hombre como el mono descienden de otra especie (la teoría de Haeckel, a quien también menciona Ortega (IV 152)); pero cree que es bueno plantear teorías alternativas que pongan en cuestión las establecidas: “Conviene, conviene la herejía -como en la Iglesia- en la ciencia” (IV 156). Más allá del acierto de estas teorías, lo relevante es comprender la importancia que estas cuestiones habían llegado a tener para el pensador español y su filosofía. Entender cómo había surgido ese paradójico ser vivo que es el hombre se convirtió para Ortega en “uno de los temas más apasionantes que existen” (IX 1352). Sin embargo, esta misma formulación del problema ya suponía enmarcarse inevitablemente en un paradigma evolucionista, algo que el joven Ortega nunca habría podido aceptar; y que sólo aceptó cuando el propio darwinismo y la teoría evolucionista abandonó ciertas posturas simplistas y fue haciéndose cargo y superando algunas de las críticas que se le lanzaron.

En todo caso, la solución por la que optó Ortega nunca fue la de un evolucionismo tajante y simplista, sino la de un evolucionismo complejo y ambiguo. Y lo que le permitió conjugar cierto evolucionismo con su crítica al adaptacionismo, defendiendo a su vez la posición peculiar y única del hombre, fue precisamente su apropiación de la teoría del hombre como ser deficitario o carencial. Uno de los textos más representativos de esta problemática es el titulado como *El mito del hombre allende la técnica*. El propio título ya nos sugiere que cualquier intento de comprender al hombre sin la técnica es puro mito, ya que el hombre es técnico de manera esencial y su origen no mítico reside precisamente en la técnica, algo que Ortega volverá a repetir al principio del texto (Cf. VI 812). Esta condición mítica, probablemente obedezca, como ha explicado Lasaga⁹, a la imposibilidad que Ortega veía en la ciencia para aprehender este origen, imposibilidad que, sin embargo, hoy en día ya no es tal.

El mito del hombre allende la técnica pone en relación la particular animalidad del hombre con su condición eminentemente técnica. El hombre es técnico precisamente porque no pertenece completa y perfecta-

9. LASAGA MEDINA, J. “Animal humano: el paso de la técnica”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, n° 1, 2013, p. 65.

mente a este mundo, lo cual Ortega explicará por lo que él denomina un extrañamiento: “Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento*” (VI 813). Este extrañamiento no es otra cosa que una “anomalía negativa, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser” (VI 813-814). Los seres enfermos e inadaptados suelen morir y desaparecer, pero he aquí que tenemos “un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al menos por un tiempo” (VI 814). El hombre pudo contraer una enfermedad que no llegó a matarle pero que dejó como secuela una hipertrofia de los órganos cerebrales. El hombre, dirá Ortega, es un ser imposible, pero real.

La famosa y repetida frase de *Historia como sistema*, según la cual “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (VI 73) también encaja dentro de esta discusión, y apunta al mismo problema que venimos comentando. No obstante, como estamos viendo, esta idea no constituye una rareza del pensamiento de Ortega, sino que el filósofo español está siempre pensando en torno a estos problemas, y las distintas fórmulas que utiliza apuntan siempre a lo mismo: desde la menesterosidad de la vida humana, la cual para Ortega es “por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida” (IV 588), a la afirmación de que “Ontológicamente, el hombre es un muñón” (IX 539), una idea que Ortega veía ya en Platón (Cf. IV 340), a quien radicaliza hasta el punto de afirmar que “el hombre es la insuficiencia viviente” (IV 341). Es cierto que el filósofo español tiene también formulaciones mucho más moderadas y menos provocativas de su tesis, como la siguiente cuando comenta que “la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero también en tener faltas” (IV 340). Pero en todo caso, es claro que en la propuesta orteguiana existe una clara referencia implícita y muchas veces explícita a la concepción del hombre como ser carencial, una concepción que además jugaba un papel fundamental dentro de su metafísica de la vida humana.

3. Gehlen y la radicalización del hombre como ser carencial

Más allá de la forma concreta en que haya que entender su apropiación por parte de Ortega, es claro que el supuesto antropológico del hombre como ser de carencias estuvo operando a lo largo de toda su obra, y especialmente en su madurez. No obstante, si hay un autor del siglo XX que constituye el mejor y más claro representante de esta postura, ese es sin duda A. Gehlen

En su decisiva obra *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Gehlen dice explícitamente que “el hombre es el animal todavía no

acabado”¹⁰, una idea que repetirá en diferentes formulaciones respecto del hombre, al que entenderá como ser carencial¹¹, ser no-especializado¹² o ser inadaptado¹³. Incluso en un determinado momento Gehlen se pregunta “¿cómo puede mantenerse en la vida un ser tan desvalido, necesitado y expuesto?”¹⁴, llegando a afirmar que la clave respecto del hombre está en explicar “cómo puede vivir un ser monstruoso”¹⁵. El pensador alemán advertirá que esta definición del hombre como “ser de carencias” es una definición comparativa frente al animal, no una definición esencial del hombre¹⁶. Sin embargo, la reiteración de esta fórmula en la explicación gehleniana, así como la importancia que tiene en su planteamiento, nos obliga a entenderla como la idea central de Gehlen sobre el ser humano.

Las fuentes de este autor se encuentran en los entonces incipientes trabajos de L. Bolk y su teoría de la neotenia, y en los de O. H. Schindewolf y su teoría de la proterogénesis; si bien su verdadero precursor, como el mismo Gehlen reconoce, es Herder. En cualquier caso, como ya vimos respecto de Ortega, la influencia del darwinismo en las aproximaciones científicas al hombre había creado las condiciones muy favorables a este tipo de teorías. Gehlen, de manera más abierta y menos ambigua que Ortega, adopta sin reservas la teoría del hombre como ser de carencias, llegando a situarla como eje de su planteamiento filosófico. En todo caso, y a pesar de la crítica que ahora haremos, hay que valorar la productividad antropológica y filosófica de este planteamiento. Como explica Blumenberg, “Hablar del ser humano como un ser con carencias sustituyó a la concepción de que lo especial del ser humano está en sus dotaciones adicionales, en sus rasgos y capacidades incluso excedentes”¹⁷, y de este modo la pregunta ¿qué es el ser humano? Se transformó en ¿cómo es posible el ser humano?: “lo único que se puede y hay que preguntar todavía es cómo es capaz de existir el ser humano. La productividad de este planteo se basa en haber descubierto que en ninguna otra especie de sistemas orgánicos la supervivencia

10. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 18.

11. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., pp. 35-36.

12. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 37.

13. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 39.

14. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 20.

15. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 40.

16. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 22.

17. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011, p. 391.

es tan poco obvia como en éste”¹⁸. Una idea que el propio Blumenberg remarca en el siguiente texto:

Ahora bien, lo que tenemos aquí, en la transferencia de la teoría evolutiva darwinista en el sentido más lato al ser humano, es un fallido de primer nivel. Y es un fallido inevitable, porque tal transferencia pasa por alto que la posibilidad de existencia del ser humano está definida en lo biológico precisamente por el hecho de que el ser humano fue capaz de desactivar los factores de su propia evolución. Lo logró compensando una situación inicial que probablemente no tenía salida con la creación de una zona cultural alrededor del cuerpo propio desnudo. Esta zona cultural, repleta de herramientas y de todo tipo de seguros de vida de índole institucional y material, es la que contrarresta el ataque de los mecanismos selectivos al sistema orgánico mismo. El ser humano está domesticado *indirectamente*: creó primero la casa cuyo animal doméstico pudo ser a continuación¹⁹

Blumenberg conviene en este punto básico con Ortega, Gehlen y toda la tradición defensora de la condición carencial, deficitaria e inadaptable del ser humano, afirmando que “La domesticación del ser humano es entonces la desactivación y suspensión del proceso biológico por el que surgió”²⁰. Sin embargo, Blumenberg criticará el hecho de que este tipo de teorías “pretenden hacer que el ser humano empiece completamente de cero”²¹. Frente a esta inadaptación y carencia total, Blumenberg entiende que la teoría de P. Alsberg sobre el hombre como animal fugitivo es más plausible. Blumenberg dirá que “La diferencia decisiva es si tal regresión puede producirse aun por la desaparición paulatina de especificaciones obsoletas, como lo supone Alsberg para el animal fugitivo, o si más bien se la puede explicar por el haberse detenido en una etapa primitiva de ontogénesis como pretende Bolk”²². La teoría de Alsberg adoptada por Blumenberg entiende que fue el cambio de biotopo, de la selva a la sabana, el desencadenó los cambios que dieron lugar al hombre, no una inmadurez constitutiva propia del desarrollo humano.

La crítica de Blumenberg, como habremos de ver, acierta al negar la posibilidad de que el punto de partida pueda ser algo así como una enfermedad o inadaptación radical. Sin embargo, su propuesta positiva, en la que se intenta anteponer la cuestión del bipedismo a la retardación en el desarrollo, es también insuficiente y no consigue articularse en una pers-

18. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, op. cit. p. 162.

19. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, op. cit. Pp. 402-403.

20. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, op. cit. p. 403.

21. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, op. cit. p. 417.

22. BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, op. cit. p. 427.

pectiva más amplia que permita entender conjuntamente estos factores, como intentaremos esbozar en los siguientes párrafos.

4. La crítica de Sloterdijk a la idea del hombre como ser carencial

Otro filósofo alemán más reciente ha criticado de manera más radical esta concepción del hombre como ser carencial. En un capítulo de *Esferas III* titulado apropiadamente “La ficción del ser-de-carencias”, P. Sloterdijk ha tratado de desmontar esta teoría desde sus mismas raíces históricas. Para Sloterdijk, la vuelta de la concepción del hombre como animal deficitario no es más que “la operación fundamental del conservadurismo rearmado con métodos gehlenianos: la determinación del *homo pauper* mediante una antropología profundizada de la carencia”²³. La tesis de Sloterdijk sería que, ante la bonanza económica generalizada y el aumento exponencial de bienestar entre los siglos XIX y XX, “la interpretación del mundo a la luz del prejuicio de la carencia se situó en una posición poco plausible”²⁴. Algo en lo que este autor insistirá un poco después al decir que:

El esfuerzo más ambicioso del conservadurismo indigente frente al giro a una civilización del bienestar consistió, sin embargo, en colocar más en lo profundo los fundamentos conceptuales de la ontología de la carencia. Esto sólo pudo suceder haciendo de la carencia una especie de esencia negativa²⁵

Para Sloterdijk, Gehlen se habría convertido en el vocero de una burguesía conservadora cuya ideología se había tornado problemática: “Su idea común [la de Gehlen y Herder] del ser humano como ser de carencias satisface la nueva necesidad del pesimismo burgués de reemplazar el dogma -devenido invendible entre los cultos- del pecado original por la tesis, mucho más atractiva, de la carencia original”²⁶. Esta tesis, reveladora de la fuerte impronta nietzscheana de Sloterdijk, no parece suficiente como explicación, y desde luego es difícil aceptar que pueda esgrimirse como la causa principal para que autores como Gehlen, o antes Ortega, recuperaran esta idea del hombre como ser carencial. A nuestro juicio, la causa principal está en ciertos descubrimientos científicos respecto de la condición humana, que venían a incidir de manera más precisa y concreta en algunas intuiciones antropológicas que, como ya apuntamos, sobrevolaban el panorama filosófico desde

23. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*. Traducción Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2014, p. 531.

24. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 529.

25. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 530.

26. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 535.

Platón. Por eso, el que Sloterdijk aluda a las investigaciones sobre la neotenia como meras “intelecciones biológicas de incitante novedad”²⁷ supone un error por la aparente poca importancia que se le otorga a las mismas en la génesis de las tesis gehlenianas y orteguianas.

Es cierto, no obstante, que la apropiación que Gehlen hace de estos datos biológicos es problemática. Sloterdijk defiende que en Gehlen subyace un “resto idealista” que “se muestra en un antibiologismo escrupulosamente cultivado, que llega hasta la negación de dotaciones instintivas efectivas en el *homo sapiens*”²⁸. Si bien Sloterdijk acierta en criticar las exageraciones de Gehlen, no deja de ser también exagerado calificar al antropólogo alemán de antibiologicista, cuando precisamente todos sus desarrollos se asentaban en estos datos biológicos respecto del ser humano que la nueva biología estaba aportando por aquella época. La clave está en que la biología humana no deja de ser una biología muy peculiar, hasta el punto de poder calificarla de paradójica, como veremos.

En cualquier caso, es claro que esta concepción del hombre como ser carencial o deficitario incurre en un grave error de perspectiva. Pues de igual modo que tendemos a estudiar a los demás seres vivos desde nuestras categorías humanas (como denunciaba von Uexküll), no es menos cierto que en ocasiones también estudiamos nuestra propia biología humana desde las categorías específicas del resto de animales. Que el hombre no tenga grandes garras o un frondoso pelaje, no quiere decir que sea un animal carente. Esta carencia sólo puede observarse imponiendo las categorías particulares de otro animal al hombre. Pues el ser humano *sí tiene* muchas características, *no es carencial* en un sentido absoluto. Del mismo modo que se dice que el hombre es carencial respecto del tigre porque este posee garras y el hombre no, podríamos decir que el tigre es carencial respecto del hombre porque el hombre posee manos y dedos, y el tigre no. Cada uno tiene la morfología y estructura corporal que necesita para su vida, y decir que uno u otro es carencial en un sentido absoluto carece en último término de sentido. Además, como varios autores han puesto de manifiesto, el hombre no está tan poco especializado como parece, pues como explica Campillo “El aumento del volumen del cerebro es una especialización como la de cualquier otro órgano”²⁹. El hombre, por tanto, debe considerarse un éxito vital, no un ser enfermo o deficitario. Exitoso en sentido diferente al del resto de animales, exitoso, incluso, en un sentido que podríamos considerar paradójico, pero exitoso, al fin y al cabo.

Por eso hay que criticar duramente las ideas de Gehlen a este respecto. No es verdad que el hombre tenga “una *physis*, que contradice todo

27. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 532.

28. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 532.

29. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Editorial Crítica, 2007, p. 143.

tipo de ley orgánica bien acreditada entre los animales”³⁰. Esta idea, que apunta a la peculiar y hasta paradójica forma de vivir humana, es totalmente exagerada en los términos en que Gehlen la presenta. Este autor, pese a ser un gran conocedor y reivindicador de los datos científicos que sobre el hombre se tenían en su época, no fue capaz de captar la sutileza de la morfología y forma de vida humana, que es todo menos carente. Gehlen afirma en *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* que, “visto morfológicamente, el hombre no tiene prácticamente ninguna especialización”³¹, e incluso concretando esta tesis afirma que:

... morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la carencia que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir: no-evolucionado; de otra manera: esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida³²

Esta descripción, sin ser completamente falsa, es incompleta y parcial, dejando fuera la clave positiva del ser humano. La falta de pelo a la que alude Gehlen no es una simple carencia, una pura negatividad, sino que también es algo en un sentido positivo: es la piel, el lugar del tacto preciso, de la caricia y la sensualidad, así como un medio señalizador y expresivo importantísimo para el ser humano. La carencia de garras o dientes afilados tampoco es una pura negatividad, una mera carencia: la mano y el tracto vocal humano tienen funciones específicas, especializadas y concretísimas que no es necesario desarrollar aquí. Desde esta perspectiva, la presunta condición carencial del ser humano se revela como su contrario: una superabundancia de especializaciones, un exceso, si cabe hablar en este sentido, de funciones, las cuales se dan de modo increíblemente complejo y conjugado. El ser humano es un ser vivo único y peculiar, pero no por su negatividad, o al menos no exclusiva ni principalmente por su negatividad, sino de igual o más importante modo por su positividad.

Como explica J. B. Fuentes esta particular forma de ser animal que tiene el ser humano se manifiesta precisamente en la forma que tiene de relacionarse con su entorno, en su modo único de abrirse a la realidad, una apertura al mundo, en la que se hace “visible’ la *radical novedad y singularidad ontológica* de la morfología operatoria y sensorial viviente capaz de poner en marcha y sostener dicha forma de apertura, una morfología ésta que resulta ya ciertamente *inconfundible*, esto es, *inconmensurable*, con la de cualquier

30. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 18.

31. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 37.

32. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 37.

otro organismo”³³. Esta forma de apertura se apoya en esa concreta “morfolo- gía operatoria y sensorial viviente” exclusiva del ser humano a la que se refiere Fuentes, y que este autor describe en los siguientes términos:

... su morfología operatoria *manual*, capaz de fabricar ese mundo habitable de objetos que sostiene, a modo de endoesqueleto suyo, la vida social triposicional de la que hemos hablado; de su morfología operatoria no ya meramente “*bípeda*”, sino bípe- da en cuanto que sostén de su condición “*erguida*”, esa condición que permite dirigir la sensibilidad perceptiva, y muy en especial la visual, y por tanto ya la imaginación, precisamente más allá de todo horizonte geográfico posible -en la dirección de la “ter- cera posición”-; la morfología operatoria *bucal y supralaríngea*, que permite proferir ese tipo de sonidos cuya articulación sintáctica reproduce y así representa y por ello sostiene la estructura asimismo sintáctica de la vida social triposicional, y, por fin, esa morfología operatoria en la que asimismo consiste el *rostro humano*, completa- mente inconfundible con el bulto facial de otros animales, un rostro que precisamente permite la personación corpórea responsable de unos ante otros³⁴

Volviendo a Sloterdijk, este autor acierta, por tanto, cuando afirma tajantemente que “Es absurdo describir la escena primordial de la forma- ción del hombre como aparición de una criatura incapaz para la vida”³⁵. Defender esta postura, al menos en estos términos, sería imposible por cuanto un ser incapaz para la vida simplemente se extinguiría, como ha ocurrido innumerables veces con tantas y tantas especies. Por ello, la úni- ca conclusión posible respecto del hombre es que “sus propiedades evoluti- vamente favorecidas no pueden interpretarse como expolios; al contrario, tendrían que poseer virtudes preponderantemente cualificadoras o, por hablar con Darwin, *fitness*-acrecentadoras”³⁶. El filósofo alemán lo descri- be inmejorablemente cuando afirma que:

El refinamiento de la imagen somática que ofrece el homo sapiens hay que pen- sarlo, en realidad, como dependiente de una tendencia estable a largo plazo, que sólo pudo tener éxito sobre la base de un ensamblaje de factores biológicos y culturales. Este tirón de desarrollo sólo puede entenderse como un efecto de incubadora autofor- talecedor, que convierte tanto a los jóvenes como a los individuos adultos de la especie en beneficiarios de una tendencia confortante, cerebralizante e infantilizadora. Ésta se impone sin que por ello fueran menoscabadas a largo plazo y arriesgado neoténica- mente. La historia de éxitos de la *symbolic species* no podría haber resultado tal como se presenta desde la restrospectiva hoy posible, si, de acuerdo con su rasgo fundamen- tal, no hubiera conducido a un ensamblaje productivo de refinamientos somáticos y

33. FUENTES ORTEGA, J. B. “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”. *Psicología Latina*, vol. 1, 2010, p. 67.

34. FUENTES ORTEGA, J. B. “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró...”, op. cit., pp. 67-68.

35. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 533.

36. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 533.

fortalecimientos psiconeuro-inmunológicos y técnicos³⁷

De este modo, como bien explica Sloterdijk, más bien deberíamos reconocer “el acierto evolutivo de las morfologías humanas”³⁸, entendiendo que:

El ser humano no acude a la cultura y a sus instituciones para transformarse de un ser biológicamente imposible en una criatura de algún modo apta aún para la vida; más bien procede de las circunstancias de su generación y educación de tal modo que se aprovecha de su privilegio singular de incubadora hasta en sus más íntimas dotes somáticas, en su capacidad cerebral, su sexualidad, sus estructuras inmunes, su desnudez. Su fortaleza se expresa en el privilegio de su elevada fragilidad. En otras palabras, el *homo sapiens* no es un ser de carencias que compensa su pobreza con cultura, sino un ser de lujo³⁹

La introducción del lujo como factor decisivo de lo humano recuerda poderosamente a Ortega y su defensa de la condición suntuaria de la vida humana, así como su comprensión de las necesidades humanas como necesidades superfluas. De ahí que este problema en Ortega sea más ambivalente y menos claro que en Gehlen, ya que para el pensador alemán la condición carencial del ser humano no es, como era en Ortega, una hipótesis explicativa ni se encuentra contrapesada por otros factores, sino que es la condición que define de manera decisiva al ser humano. Este extremismo es lo que lleva a Sloterdijk a criticar a Gehlen el que, dentro del relato del origen del hombre como ser debilitado “queda completamente oscuro, sin embargo, cómo un ser vivo puede haber llegado por evolución natural a sus carencias iniciales”⁴⁰

Sin embargo, aquí es donde Sloterdijk lleva su crítica demasiado lejos y es incapaz de reconocer el acierto parcial de las teorías sobre el ser humano como animal carencial. Pues lo cierto es que, a diferencia de Gehlen y su época, hoy sí tenemos hipótesis científicas plausibles sobre cómo pudo llegar el hombre a ser, al menos en un sentido parcial, un ser deficitario. La clave está en las inmaduras crías humanas, de las que sí puede afirmarse sin ambages que constituyen una anomalía por su menesterosidad e invalidez. Si bien el ser humano no puede entenderse con propiedad como un ser carencial -con más justicia habría que llamarlo un ser superabundante-, en lo tocante a las crías humanas esta descripción sí tiene cierta justificación. Sería imposible abordar este problema suficientemente en el espacio de unas pocas

37. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 534.

38. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 534.

39. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 534.

40. SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas*, op. cit. p. 533.

líneas, pero seguramente sí sea útil aportar al menos algunas ideas clave que puedan aclarar el problema que venimos discutiendo.

5. Algunos datos paleoantropológicos sobre la neotenia y la prematuridad humana

El factor decisivo para entender esta inmadurez de las crías humanas y su carácter deficitario y carencial es el parto prematuro al que se vio obligado a recurrir el *homo sapiens* para sobrevivir. Sólo gracias a esta explicación se puede conjugar la importancia que Blumenberg reclamaba para la bipedestación con el papel decisivo que los paleoantropólogos reclaman en las últimas décadas para la reproducción humana, verdadero punto diferencial entre el ser humano y el resto de animales. Desde hace años las investigaciones paleoantropológicas han ido paulatinamente reconociendo la importancia decisiva de la peculiar reproducción humana, produciéndose, como explica J. San Martín, “el gran cambio en la actualidad, el cambio de paradigma de la dieta (la boca) a la reproducción”⁴¹. Ya Gehlen, basándose en las investigaciones de Bolk, había apuntado al punto clave al afirmar que “el recién nacido es una especie de parto prematuro «fisiológico»”⁴². Este autor explicará que:

Frente a este estado de cosas, la ontogénesis humana tiene una ubicación absolutamente especial dentro de los vertebrados. En el momento de su nacimiento, el hombre tiene un peso cerebral que es aproximadamente tres veces mayor que el de los antropoides recién nacidos y un peso corporal proporcionalmente superior (unos 3.200 gramos, frente a los 1.500 del orangután)⁴³

Años después muchas otras investigaciones han reforzado esta idea. Campillo por ejemplo explica que “el parto normal de una mujer es un parto prematuro a escala zoológica⁴⁴, y que la clave está en que “las crías de homínidos (como nuestros hijos hoy) nacían con un elevado grado de inmadurez, casi un año antes de lo que les correspondía”⁴⁵. Un año de retardo que Ghelen acertadamente señala como crucial: “Este «año prematuro extrauterino» tiene una importancia fundamental”⁴⁶. Desde esta perspectiva, el nacimiento

41. SAN MARTÍN SALA, J. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013, p. 313.

42. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 51.

43. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 50.

44. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, op. cit, p. 147.

45. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, op. cit, p. 147.

46. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 51.

del ser humano no debe reducirse a la salida del útero materno, y ni siquiera a “los cuidados de la madre, sino también el contacto comunicativo con otros seres humanos, incluso la influencia estimulante indeterminada del entorno se transforman en «funciones parciales obligatorias de toda la ontogénesis»⁴⁷.

Esta prematuridad se explica por las dificultades en el parto provocada por dos factores distintos pero relacionados. Por un lado, por el cambio que la postura erguida supuso para la pelvis femenina, que estrechó considerablemente el canal del parto⁴⁸. Así como para la mayoría de mamíferos el parto es un proceso relativamente poco traumático, que se puede llevar a cabo en soledad sin problema, para la hembra humana el parto es un acontecimiento extremadamente peligroso. Esta complicación derivada de la modificación de la pelvis producida por el bipedismo y la postura erguida se ve reforzada por el inusual tamaño del cráneo humano, una cabeza que en los recién nacidos “es más de dos veces mayor que la cabeza de las crías de los primates más próximos”⁴⁹. Así pues, frente a estas dificultades, “La solución que encontró la evolución fue la de lanzar al mundo una criatura prematura, un ser a medio hacer, con un cerebro que es apenas el veintiocho por 100 de su tamaño adulto”⁵⁰, o como explica también San Martín, “La única solución evolutiva a este problema es adelantar el parto antes de que el cerebro haya crecido demasiado o se hayan consolidado las estructuras, es decir, dar a la luz una cría en estado semifetal”⁵¹.

Aquí vemos aparecer una paradoja, un círculo vicioso o virtuoso según como se mire, entre el aumento de la capacidad craneal y la dificultad del parto. Pues si el cerebro humano crece desmesuradamente para hacer frente a la situación de inmadurez de las crías humanas, dicho aumento supone, a la vez, una dificultad cada vez mayor en el parto y una inmadurez cada vez también mayor en la cría. La hembra humana, por su peculiar morfología, se ve obligada a dar a luz prematuramente, lo que a su vez conlleva que la cría humana nazca en un grado de inmadurez considerable, lo cual también “implicaba que todo el desarrollo antes y después del nacimiento era más lento en los homínidos que en el resto de los primates”⁵².

Esta constitutiva inmadurez biológica del ser humano y la conservación en su vida adulta de numerosos rasgos juveniles es lo que se conoce

47. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 52.

48. ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de hoy, 1998, p. 189.

49. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, op. cit, p. 145.

50. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, op. cit, p. 146 nota.

51. SAN MARTÍN SALA, J. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, op. cit. p. 299.

52. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la*

como neotenia. Este concepto de neotenia, como explica Gehlen apoyándose en las investigaciones del anatomista Bolk, consiste en que gran parte de las especificidades humanas son “estados o circunstancias fetales que se han hecho permanentes”⁵³. El carácter neoténico del ser humano no sólo puede comprobarse en algunos rasgos morfológicos, como la configuración de la cara humana⁵⁴, sino en su comportamiento, como es la persistencia del juego y la curiosidad en la vida adulta⁵⁵. Numerosos investigadores han destacado la importancia de este factor en el ser humano. F. de Waal por ejemplo afirma que “nuestro éxito como especie está ligado al hecho de haber ampliado la curiosidad y la inventiva de los mamíferos infantiles a la edad adulta”⁵⁶. En la misma línea se pronuncia E. Morin, para quien “la juvenalización también trae consigo la persistencia de una afectividad infantil, (...) desarrollando entre los individuos una emotividad y una sensibilidad cada vez más grandes”⁵⁷. Desde la biología S. J. Gould ha sido uno de los grandes defensores de la condición neoténica del ser humano en comparación con sus parientes cercanos como el chimpancé. Esta circunstancia nos permite seguir aprendiendo y adquiriendo nuevos hábitos durante toda o casi toda nuestra vida. Un punto en el que Campillo también conviene, destacando que “La larga niñez favorece la acomodación del organismo a un amplio rango de ambientes distintos, de circunstancias diversas”⁵⁸.

No obstante, lo verdaderamente interesante y decisivo es entender cómo el ser humano adulto tuvo que hacer frente y afrontó esta situación, cómo logró compensar la prolongada y extremadamente inválida infancia de sus crías; cómo tuvo que convertirse en un ser superabundante para compensar el ser carencial que tenía como descendiente. Desde esta perspectiva, la cultura que en el siglo XIX y XX siempre era invocada como la ortopedia que corregía al enfermo ser humano, pasaría a ser un producto muy tardío respecto de potenciadores originarios como el lenguaje humano o la organización familiar humana. En este sentido, la perentoria necesidad que el *homo sapiens* tuvo de convertirse en un superlativo y esmerado cui-

especie humana, op. cit, p. 147.

53. GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., p. 117.

54. Cf. ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Op. Cit. p. 238.

55. Mumford por ejemplo habla de otro punto probablemente relacionado con la inmadurez del ser humano y su cuerpo: la importancia de la “disposición a saltarse las restricciones impuestas por los órganos especializados y válidos para un solo fin”, dando el ejemplo de los órganos vocales, que originalmente tenían otra función. MUMFORD, L. *El mito de la máquina*. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2013, p. 65.

56. DE WAAL, F. *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2010, pp. 241-242.

57. MORIN, E. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairos, 1983, pp. 100-101.

58. CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, op. cit, p. 195.

dador y criador de su prole nos revelaría muchos secretos sobre la condición humana.

6. Conclusiones

No podemos avanzar más por este sugerente camino, que ha sido desarrollado en otro trabajo más extenso⁵⁹. Lo que sí podemos concluir tras esta discusión y la exposición de los datos paleoantropológicos más recientes es que la comprensión del ser humano como ser carencial admite más matices de lo que pudiera parecer a primera vista. En un sentido radical y extremo, como el que Gehlen defendió (especialmente en sus primeras obras), es una concepción indefendible y biológicamente imposible. Pero en un sentido parcial, restringiendo esta condición deficitaria a las crías humanas, la tesis no sólo es defendible sino que está siendo corroborada cada vez con más fuerza por los datos científicos. Una tesis, la del hombre como ser carencial que, como decimos, debe ser necesariamente conjugada con la comprensión del hombre como ser superabundante. Pero una superabundancia que no debe entenderse como un momento posterior en el que una prótesis cultural viene a salvar a un ser previamente desvalido. No; lo que hay que entender es cómo el ser humano es carencial y superabundante a la vez. Claro que el mismo individuo no es deficitario y superabundante al mismo tiempo; pero el *homo sapiens* como especie -que inevitablemente siempre vive articulado intergeneracionalmente con sus padres e hijos, con sus antecesores y sucesores- sí es carencial (bebés y niños) y superabundante (adultos) al mismo tiempo. Creo que esta postura compleja, que intenta recoger lo mejor de las aportaciones de algunos de los filósofos más importantes del último siglo, así como hacerse cargo y aprovechar los últimos avances científicos, puede ayudarnos a entender mejor ese peculiar y fascinante ser vivo que es el ser humano.

Bibliografía

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos. *El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica*. Tesis Universidad Complutense de Madrid, 2017, Eprint Ucm.

ARSUAGA, Juan Luis y MARTÍNEZ, Ignacio. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de hoy, 1998.

BENAVIDES LUCAS, Manuel. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Uni-

59. Este trabajo más amplio es la tesis doctoral de M. Alonso Fernández *El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica*. Tesis Universidad Complutense de Madrid, 2017, Eprint Ucm.

versidad Autónoma de Madrid, 1988.

BLUMENBERG, Hans. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011.

BUENO MARTÍNEZ, Gustavo. “La idea de ciencia en Ortega y Gasset”. *Basilisco* 2ª época, nº 31 (2001): 15-30.

CAMPILLO ÁLVAREZ, José Enrique. *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.

DIAMOND, Jared. ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana. Trad. Victoria Laporta. Barcelona: Penguin Debolsillo, 2007.

— *El tercer chimpancé*. Trad. María Corniero. Barcelona: Penguin Random House, 2016.

DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) nº 29 (2014): 131-153.

FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo) aristotélica de la vida”. *Psycología Latina*, vol. 1 (2010): 27-69.

GEHLEN, Arnold. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.

LASAGA MEDINA, José. “Animal humano: el paso de la técnica”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, nº 1 (2013): 59-72.

MORIN, Edgar. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairos, 1983.

MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina*. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2013.

ORTEGA Y GASSET, José *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus, 2004-2010.

PINKER, Steven. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Trad. Roc Filella Escolá. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.

SAN MARTÍN SALA, Javier. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*. Traducción Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2014.

VON UEXKÜLL, Jakob. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.

DE WAAL, Frans. *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2010.

EDMUND HUSSERL: LOS OBJETOS COMO UNIDADES DE SENTIDO

EDMUND HUSSERL: THE OBJECTS AS UNITS OF SENSE

Franco César Puricelli¹

Universidad Nacional de Córdoba – CONICET (Argentina)

Recibido: 24-05-2018

Aceptado 30-08-2018

Resumen: El presente trabajo se propone elucidar distintas aristas y consecuencias de la noción de objeto en la fenomenología de Husserl, tomando como referencia principal las lecciones de 1907, publicadas con el título: *Ding und Raum* (Cosa y Espacio). El trabajo busca dar cuenta del reconocimiento de la dimensión de sentido que dicha noción involucra, y de como la misma pretende distanciarse de las visiones clásicas, tanto realistas como idealistas. Para ello, se analizan las siguientes cuestiones: 1) el modo de darse (*Gegebenheitsweise*) del objeto a la percepción y el conocimiento, 2) la manera de entender los conceptos de identidad y trascendencia, 3) la manera de entender el vínculo objeto-propiedad.

Palabras-clave: Husserl, fenomenología, percepción, objeto, sentido.

Abstract: The aim of this work is to elucidate the different angles and consequences of the notion of object in Husserl's phenomenology (considering the 1907 lectures *Ding und Raum*). This work tries to account for the recognition of the dimension of sense that is involved in that notion, and how it seeks to distance itself from such classic visions as realism and idealism. To accomplish this aim, the following matters are analyzed: 1) the mode of givenness (*Gegebenheitsweise*) of the object to perception and knowledge, 2) the way in which the concepts of identity and transcendence are understood, 3) the way in which the relationship between object and property is understood.

Keywords: Husserl, phenomenology, perception, object, sense.

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctorando en Filosofía por la misma universidad, con beca de CONICET, bajo la dirección de Alejandro G. Vigo y Ariela Battán Horenstein. (francopuricelli89@gmail.com)

1. Introducción

Uno de los desarrollos más importantes de la filosofía de Edmund Husserl, a nuestro entender, es la consideración del objeto como unidad de sentido (*Einheit des Sinnes*). Este reconocimiento de la dimensión de sentido tiene una importante cantidad de aristas y consecuencias que trataremos de elucidar en el presente trabajo.

En un conocido y muy citado parágrafo de *Ideas I*, Husserl afirma: «En cierta forma y con alguna cautela puede decirse también: “todas las unidades reales en sentido estricto son *unidades de sentido*”.»² Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? ¿Quiere decir acaso que hay cierto elemento de subjetividad o de arbitrariedad en la determinación de las unidades objetivas? ¿Quiere decir que el mundo es una especie de construcción de la conciencia? Es importante detenerse a analizar este planteo con detalle, ya que con él Husserl pretende distanciarse tanto del realismo de sentido común, que no problematiza la dimensión interpretativa de la experiencia, como del idealismo radical, que reduce el mundo a sensaciones e ideas.

La consideración del objeto como unidad de sentido tiene varios elementos e implica distintos niveles de estudio. El objetivo de este trabajo es recorrer dichos elementos y niveles, con el propósito de entender mejor su significado concreto e intereses generales. Consideramos que es necesario analizar las nociones que aquí presentamos en sus distintas aristas y relaciones mutuas, evitando confusiones o malentendidos, ya que no se trata de una tesis aislada, sino de un conjunto de abordajes que involucran el análisis de la percepción, del conocimiento y hasta del lenguaje. La noción de objeto nos servirá tanto de punto de partida como de centro organizador de varios abordajes husserlianos que, a nuestro entender, son de profunda relevancia filosófica.

Tomaremos como referencia, fundamentalmente, las lecciones de 1907, publicadas bajo el título *Ding und Raum* (Cosa y Espacio). La elección del texto obedece a varias razones: 1) las lecciones están dedicadas en buena parte al estudio de la noción de objeto; 2) existen pocos comentarios y análisis sobre las mismas³; 3) se encuentran situadas históricamente entre la publicación de dos obras clásicas de Husserl: *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) e *Ideas I* (1913).

En *Ding und Raum*, Husserl no plantea todavía muchas de las tesis fundamentales que luego serán desarrolladas en *Ideas I*. Principalmente, no nos encontramos aún con la distinción entre *noesis* y *noema*, así

2. Edmund Husserl, *Ideas*, FCE, México DF, 1962, Libro Primero, §55.

3. Dentro de la bibliografía citada en este trabajo, los textos de Walter Hopp y Kevin Mulligan hacen referencia explícita a *Ding und Raum*.

como con el consiguiente análisis pormenorizado de las estructuras noético-noemáticas.⁴ Sin embargo, en lo que respecta al reconocimiento de la dimensión de sentido en el objeto, el autor ya ha dado -en las lecciones de 1907 como también en las *Investigaciones Lógicas*- pasos verdaderamente significativos. Por eso, creemos que hay buenos motivos, tanto históricos como filosóficos, para servirnos del mencionado texto en el análisis de una serie de tópicos centrales en la obra de Husserl.

La consideración del objeto remite, en primer lugar, al modo de darse (*Gegebenheitsweise*) del mismo a la conciencia, y con esto, a la manera en que este darse implica siempre un acto de aprehensión interpretativa (*Auffassung*)⁵ de contenidos de sensación. En segundo lugar, nos obliga a ampliar la mirada más allá del simple objeto como individuo o sustancia, y considerar elementos tales como el horizonte en que se presenta y la dirección de interés que guía el acto intencional que lo aprehende. En tercer lugar, exige una reformulación de la manera en que es concebida tanto la identidad del objeto como su trascendencia. Por último, implica un ambicioso intento de reinterpretar el vínculo entre el objeto y sus propiedades y relaciones.

2. La aprehensión

La dimensión de sentido en el objeto es reconocida por Husserl, en primer término, cuando afirma que el mismo no se da a la conciencia a partir de una mera acumulación de sensaciones, sino que exige además un acto de aprehensión interpretativa (*Auffassung*). El objeto así constituido es precisamente una unidad de sentido que se mantiene en el cambio de las sensaciones. Lo que percibimos -por ejemplo, un árbol- se encuentra alternativamente más cerca o más lejos, se modifican las condiciones de luz que nos permiten verlo, se modifica también el punto de vista desde el cual lo miramos. Todo esto implica un cambio en las sensaciones que nos presentan ese objeto, pero eso no impide que nuestra conciencia lo aprehenda como “el mismo árbol” que es. La dinámica de la aprehensión objetiva no se ve obstaculizada por el cambio de las sensaciones, más bien lo contrario, lo exige. Esto es así porque el objeto no se conoce a partir de

4. Cf. *Ibíd.*, Sección Tercera.

5. Traducimos *Auffassung* como aprehensión interpretativa (a veces simplemente aprehensión o aprehensión objetiva). Para Husserl, la *Auffassung* implica, por así decir, tanto captación como interpretación.

una imagen rígida del mismo, sino a partir del desenvolvimiento dinámico de nuestro trato con él.

Pertenece a la esencia del ser-cosa en general el ser una unidad intencional idéntica, que se “constituye” en una determinada colección de apariencias -efectivas o posibles- y que se identifica, tanto en su ser como en su correspondiente ser-así, en un entramado de apariencias ordenadas y en cada caso motivadas. Pero este entramado es un entramado de apariencias armónicas, que se completan mutuamente y que son asumidas por una conciencia de creencia continua, o mejor dicho, por una conciencia positiva de ser [*Setzungs- Seinsbewußtsein*].⁶

Esta definición expresa varios elementos centrales de la manera husserliana de concebir el objeto. En primer lugar, la definición del objeto remite al modo de darse (*Gegebenheitsweise*) del mismo en un acto de conciencia. El objeto es una unidad intencional que se presenta en un entramado de sensaciones, pero que no se reduce a él, desde el momento en que mantiene su identidad, aunque las sensaciones se modifiquen. Más aún, los aspectos del objeto no dados ahora efectivamente –aprehendidos en forma impropia, sin las sensaciones correspondientes- forman parte también de su unidad.

No se trata de que el objeto sea construido o elaborado por el sujeto. La afirmación de que la conciencia pone orden y estructura en el caos de las apariencias puede generar confusiones y malentendidos. La conciencia, más bien, constituye un sentido allí donde en principio sólo hay sensaciones. Por eso mismo, además de los contenidos de sensación, la percepción exige un *plus* que Husserl denomina aprehensión.

Los contenidos de sensación no contienen por sí mismos todavía el carácter de la percepción, no contienen nada de la dirección a un objeto percibido; no son todavía aquello que hace que algo objetivo esté ahí en carne propia. Llamamos a este plus el carácter de aprehensión y decimos que los contenidos de sensación experimentan aprehensión. Estos contenidos -que por sí mismos serían materia muerta- obtienen, mediante la aprehensión, una significación viva, en el sentido de que con ellos viene a presentarse un objeto.⁷

Cuando hablamos de sensación nos referimos a los *contenidos* que son vividos por la conciencia como inmanentes. En cambio, los objetos y sus *cualidades* objetivas pertenecen al entramado del mundo, al ámbito de lo que trasciende la conciencia. Las sensaciones, para Husserl, *presentan* las cualidades del objeto, pero no se identifican con ellas. No tiene sentido, por ejemplo, decir que el verde del árbol es una sensación de verde o que la sensación de verde pueda ocupar un lugar en el espacio. Un objeto no

6. Edmund Husserl, *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, M. Nijhoff, La Haya, 1973, §84, primer párrafo. (La traducción es nuestra)

7. *Ibidem*, §15, primer párrafo. (La traducción es nuestra)

puede en ningún caso estar dentro de la conciencia como un contenido de la misma, del mismo modo que un amontonamiento de sensaciones jamás puede constituir por sí mismo un objeto del mundo.⁸

Es importante mencionar que la consideración del modo de darse nos muestra que, en la percepción, el objeto se da siempre “por un lado”, esto es, de manera incompleta y a partir de ciertas determinaciones. No es posible tener a la vista, por ejemplo, todos los lados de un objeto al mismo tiempo. Husserl da cuenta de esto diciendo que forma parte de la naturaleza del objeto el no poder ser percibido sino a través de escorzos (*Abschattungen*). Lo que llamamos percepción de cosas en general consta por tanto de aprehensiones propias e impropias, de lados o momentos que son presentados por contenidos de sensación y otros que son co-aprehendidos como aquello que también está ahí, aunque no propiamente presente.

Lo percibido propiamente, en base a contenidos de sensación presentes, demanda el complemento de las aprehensiones impropias. Si no existiera este entrelazamiento de aprehensiones propias e impropias, jamás podríamos tener frente a nosotros un objeto, ni siquiera un lado del mismo, puesto que los lados no son algo autónomo ni separable. Sin el objeto, el lado no es tal. Las sensaciones, en cambio, no responden a esta estructura de presentaciones “por un lado”. La sensación se da siempre como lo que es en forma completa, sin lados ni perspectivas posibles. La sensación no tiene un reverso.⁹

Un mismo objeto es percibido en base a contenidos de sensación cambiantes, desde diferentes puntos de vista, en condiciones de visibilidad que varían también. Existe, no obstante, una *conciencia de identidad* que dispone estos contenidos diversos en la unidad de un mismo objeto.¹⁰ Este importante hallazgo husserliano señala la necesidad de estudiar los actos de la conciencia a la hora de dar cuenta del fenómeno mismo de la objetividad. El estudio de los objetos en general remite desde un principio al estudio de la unidad de los actos constituyentes de la conciencia, los actos de identificación y distinción. En palabras del propio Husserl, «la cosa se

8. Como es sabido, Husserl plantea esta distinción ya en las *Investigaciones Lógicas*, fundamentalmente en la Investigación Quinta, en la cual el análisis de las vivencias perceptivas tiene un rol esencial. En *Ding und Raum*, el análisis se realiza en forma más pormenorizada y ejemplificada, pero no hay, en lo que respecta a esta distinción, un cambio de postura por parte del autor. (Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2006, Tomo II, Inv. V, §14.)

9. Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, Nijhoff, La Haya, 1973, §14-18.

10. Cf. *Ibidem*, §10.

constituye en la conciencia, es una intencionalidad (...) lo que le da sentido a ésta y a su ser-verdad.»¹¹

Este reconocimiento de la dimensión de sentido en el objeto no debe interpretarse como implicando algún tipo de arbitrariedad en la aprehensión. Aquí no quiere decirse que el objeto sea el resultado de una pura elaboración subjetiva, por el contrario, la aprehensión se da siempre siguiendo reglas determinadas en función de los complejos de sensaciones que son considerados en cada caso.¹² La actividad de la conciencia no crea el mundo de la nada, sino que brinda el elemento de sentido a una experiencia que de lo contrario sería incapaz de establecer continuidades objetivas en el flujo de sensaciones. Es necesario, por tanto, un idealismo que establezca el rol de la conciencia en la constitución de las objetividades sin reducirlas a sensaciones o ideas, y un realismo que establezca la trascendencia de las cosas sin desconocer el rol de la aprehensión interpretativa. Esto es lo que se propone la noción husserliana de objeto, y su valor se encuentra en haberlo intentado de una manera al mismo tiempo profunda y pormenorizada.

3. Los contenidos de sensación

Es necesario profundizar ahora en algunos elementos planteados en el apartado anterior, relativos a la diferencia entre los contenidos de sensación y los objetos del mundo. La distinción se desarrolla a partir del análisis del modo de darse (*Gegebenheitsweise*) de ambos: es una distinción entre lo que la conciencia vive íntimamente en forma completa y lo que se le presenta en tal o cual sentido, siempre en escorzos, siempre dejando lugar a una indagación ulterior. La teoría husserliana de la percepción conserva esta doble dirección en todo momento: por un lado, hacia los contenidos de sensación, y por otro, hacia los objetos del mundo. La percepción, al mismo tiempo que presenta los objetos del mundo, interpreta las sensaciones.

Esto ha generado confusiones y críticas en distintos lectores e intérpretes de Husserl.¹³ ¿Cómo se explica la dirección al objeto del acto perceptivo, si por otro lado parece posible dar cuenta de la percepción atendiendo únicamente al plano de la conciencia, a los contenidos de sensación y la aprehensión interpretativa de los mismos? ¿Cuál es la función de las

11. *Ibidem*, §13, párrafo seis. (La traducción es nuestra)

12. Cf. *Ibidem*, §84.

13. Para una reconstrucción de la teoría de la percepción de Husserl, así como de algunas de las críticas que se le han hecho: cf. Walter Hopp, "Husserl on Sensation, Perception and Interpretation" en *Canadian Journal of Philosophy*, 2008, Vol. 8, Nro. 2.

sensaciones si en sí mismas no tienen contenido representativo alguno? El propio Husserl ha insistido en el rechazo a la idea de que las sensaciones pudieran ser una especie de imagen interna que representa un objeto exterior. Él afirma que la percepción capta los objetos del mundo y no alguna representación de ellos. ¿En qué radica entonces la importancia de los contenidos de sensación?

Recordaremos cuatro rasgos fundamentales de la sensación: 1) En primer lugar, como dijimos, las sensaciones no son objetos de percepción, son vividas por la conciencia, pero no percibidas por ella originariamente. 2) A diferencia del objeto del acto perceptivo, las sensaciones son componentes reales de la conciencia. 3) A pesar de que las sensaciones no son representaciones o imágenes internas de los objetos, existe no obstante algún tipo de semejanza entre las propiedades objetivas y las sensaciones que las presentan. De hecho, una sensación auditiva no puede presentar jamás una propiedad visual. 4) Los contenidos de sensación no son en sí mismos intencionales. Adquieren esta función únicamente cuando son aprehendidos por la conciencia.¹⁴

Si bien Husserl pretendía que la incorporación de los contenidos de sensación facilitaría el acercamiento entre la conciencia y el mundo, para los críticos de dicho enfoque en realidad no ha hecho más que interponer una suerte de híbrido que, en sentido estricto, no puede ser parte del mundo ni de la conciencia.¹⁵ Además, la manera en que se supone que la sensación cumple un rol en la presentación del objeto a la conciencia no deja de tener ciertas oscuridades. La idea de una semejanza entre la sensación y la propiedad objetiva no hace más que complicar la situación, ya que parece implicar algún resabio de la idea de que percibimos imágenes o representaciones de las cosas, y esto es precisamente lo que Husserl más ha intentado poner en discusión.

Ahora bien, ¿es posible dejar de lado los contenidos de sensación sin ninguna pérdida en la descripción fenomenológica de la relación entre la conciencia y el mundo? Esto no parece sencillo de aceptar, puesto que los mismos cumplen al menos dos funciones esenciales que Husserl menciona en reiteradas oportunidades. En primer lugar, dan cuenta del hecho de que no siempre un cambio en las sensaciones implica un cambio en la aprehensión objetiva. Si eliminamos los contenidos de sensación, parece que estamos obligados a decir que todas las percepciones de un mismo objeto son idénticas desde todo punto de vista. En segundo lugar, los contenidos marcan la diferencia entre la aprehensión propia y la impropia. Esta diferencia es fundamental a la hora de concebir el proceso de conocimiento y

14. Cf. Walter Hopp, obra citada, págs. 229 y 230.

15. Cf. *Ibidem*, págs. 230 y 231.

la posibilidad de sumar nuevas determinaciones a medida que cambiamos de enfoque o de perspectiva. ¿Cómo diferenciamos si no la aprehensión que tenemos de la cara “presente” de un objeto de la aprehensión que tenemos de las demás?

Si bien no pretendemos dar por cerrado el debate sobre los contenidos de sensación en este apartado, haremos no obstante una breve reflexión final. Las objeciones a la postulación de dichos contenidos parecen estar dando por hecho un esquema de interioridades y exterioridades que podríamos interpretar que el propio Husserl no asume en ningún momento. De hecho, si suponemos que los contenidos de sensación están en la interioridad de la conciencia y que además la aprehensión interpretativa de los mismos también es un hecho interno, entonces jamás podremos dar el salto a la exterioridad del objeto. Esto también nos llevaría a pensar en los contenidos como imágenes internas de las cosas externas. Pero si tratamos de seguir lo que de hecho afirma Husserl y concedemos que verdaderamente pretende alejarse de las mencionadas maneras tradicionales de abordar el tema -a pesar de que ciertas expresiones puedan favorecer la confusión-, tal vez podamos analizar su teoría bajo una luz nueva. Si conceptos tales como sensación, aprehensión, sentido, conciencia y objeto no pretenden trazar una línea divisoria entre ámbitos interiores y exteriores, sino más bien determinar elementos que componen la complejidad de un único ámbito de la experiencia, resulta probable que las objeciones adjudiquen a la teoría de Husserl un problema que en verdad no tiene sentido dentro de la visión general que la misma propone.

4. Movimiento y horizonte

En este apartado analizaremos otros aspectos esenciales del modo de darse de los objetos. En primer lugar, es importante señalar que la cosa percibida nunca se encuentra aislada ni se da a nuestra consideración como un puro individuo, desconectado de cualquier tipo de relación. La cosa percibida, sin dejar de ser una unidad diferenciada, aparece siempre en medio de un entorno de cosas (*Dingumgebung*). Este entorno, si bien no atendido específicamente, es también percibido. No es posible, sin mediar algún tipo de abstracción, separar la percepción de entes individuales de esta mirada amplia y compleja de un escenario de objetos dispuestos de tal o cual manera.¹⁶

Este entorno de cosas co-percibidas incluye también al Yo-cuerpo (*Ichleib*), el cual se encuentra allí como cuerpo objetivo y además ocupando un lugar preeminente como referencia, en la medida en que aporta un de-

16. Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, M. Nijhoff, La Haya, 1973, §24.

terminado punto de vista (*Standpunkt*), un “desde dónde” de la percepción y de los comportamientos en general. Ahora bien, ni la cosa percibida ni el Yo-cuerpo son elementos estáticos, sino que el movimiento es uno de sus rasgos esenciales. El punto de vista va cambiando, el objeto se mueve, el entorno mismo se modifica. Percibir objetos es ser consciente de las identidades que se mantienen a lo largo de los cambios, tanto en el plano de la sensibilidad como en el plano de la disposición objetiva de las cosas.

Cuando se asume esta perspectiva dinámica del fenómeno de la percepción, el cambio en los contenidos de sensación vividos no resulta un impedimento para dar cuenta de la identidad del objeto, sino que se vuelve una necesidad. A medida que nos acercamos a un objeto inmóvil, por ejemplo, es esperable que las sensaciones que presentan dicho objeto se vayan modificando. Además, todo objeto se conforma esencialmente de múltiples lados, pero se presenta solamente por uno de ellos, de manera tal que siempre hay una disposición de lados visibles y no visibles que se va modificando. Todo escenario de percepciones actuales implica otros escenarios de percepciones posibles que se suceden en forma coherente y en consonancia con el movimiento y el cambio.

Es justamente en la aprehensión donde se constituyen las relaciones entre los diversos continuos de sensaciones, así como entre lo dado propiamente a partir de sensaciones y lo co-dado impropriamente.¹⁷ Sin esta conexión entre sensaciones de distinto tipo (visuales, táctiles, etc.) y sin la conexión entre los lados visibles y los no visibles, sería imposible tener noción de objeto alguno. El estar-ahí del objeto se constituye a partir de este múltiple darse a la percepción en escorzos que, como tales, son siempre escorzos de algo, momentos de una unidad que los contiene. El objeto, entonces, es lo que es sólo en tanto polo que unifica y sistematiza tales escorzos y posibilidades de escorzos.¹⁸

Para dar cuenta del sentido concreto de un objeto, es necesario siempre ir más allá del mismo entendido como algo aislado. Todo objeto singular percibido lleva consigo su horizonte de otras percepciones posibles. Dicho horizonte se extiende tanto espacial como temporalmente, de modo tal que cada objeto remite a un mundo que lo circunda, así como también a un pasado y un futuro. Nuestro trato con las cosas, por tanto, se desenvuelve siempre en tales horizontes, y referirnos a un objeto individual implica en cada caso poner en juego ese conjunto de relaciones. Esto no quiere decir que la experiencia se desarrolle siempre en armonía, sino

17. Cf. *Ibidem*, §22.

18. Cf. *Ibidem*, §29-30.

más bien que las tensiones propias de la misma presuponen una base no conflictiva.¹⁹

5. Dirección de interés

Las nociones que venimos presentando suscitan, por distintas razones, especulaciones sobre la naturaleza del conocimiento. A propósito de este tema, encontramos en el texto de *Ding und Raum* (Cosa y Espacio) algunas reflexiones que nos parecen de gran interés.

Como consecuencia de lo dicho hasta aquí, Husserl sostiene que un objeto no puede darse nunca por completo a la percepción, que en nuestro conocimiento perceptivo resta esencialmente un fondo de inadecuación. Todo proceso de percepción implica un enriquecimiento y determinación más precisa de la manera en que se dan ciertas cosas y momentos de cosas, y simultáneamente un empobrecimiento de la manera en que se dan otras cosas y momentos de cosas. Es imposible aprehender propiamente todos los lados y momentos de un objeto a la vez: aquí reside la inadecuación esencial de toda percepción de cosas del mundo. Esto quiere decir que un objeto nunca puede darse en forma absoluta a nuestra consideración, siempre hay elementos faltantes, siempre hay áreas de indeterminación e impropiedad.²⁰

Ahora bien, ¿qué podemos conocer entonces? ¿Es posible que nuestras pretensiones de conocimiento -al menos en relación con un caso concreto- puedan darse por satisfechas alguna vez? En la medida en que conocer no es simplemente tener una imagen de la cosa, sino también tener conciencia de ella como formando parte de un entorno en el cual adopta ciertas disposiciones y desenvolvimientos, no es posible conocer a través de un contacto inmediato y privilegiado. El conocimiento exige una sucesión de experiencias, un proceso de determinación y redeterminación que Husserl considera infinito, ya que no es concebible un caso en que hayamos dado cuenta de todos los momentos y determinaciones de algo en forma definitiva. Husserl llega a afirmar que «no estamos en condiciones de señalar como una meta razonable el determinar una cosa cualquiera en forma absoluta.»²¹ Tal es así que, si pretendemos dar cuenta del conocimiento como una tarea que se encamina por medios razonables hacia objetivos razonables, es necesario que modifiquemos en aspectos esenciales nuestra visión general respecto del mismo. La pregunta por la determinación absoluta de

19. Cf. Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pág. 67.

20. Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, M. Nijhoff, La Haya, 1973, §33.

21. *Ibidem*, §38, segundo párrafo. (La traducción es nuestra)

la cosa en sí, tan cara al pensamiento metafísico, debe ser dejada a un lado para dar lugar a nuevas perspectivas de estudio.

Es esto lo que pretende hacer Husserl en el párrafo 36 de *Cosa y Espacio* cuando sostiene que toda aprehensión de un objeto –ya sea propia o impropia- está guiada por una “dirección de interés”. ¿Qué quiere decir esto? Fundamentalmente, que nunca tomamos en consideración un objeto en sí mismo sino mediante algún tipo de pregunta o interés previos. «La perspectiva óptima o normal de una cosa varía con los intereses del sujeto.»²² El ejemplo mencionado por Husserl y citado en varios estudios es el que dice que el interés espontáneo de quien observa una flor no es el mismo que el interés del botánico. La dirección de interés determina nada menos que las cualidades a tener en cuenta en cada caso, determina qué cambios en los contenidos de sensación o en las cualidades objetivas son relevantes y cuáles no. Si el interés cambia, una variación que antes resultaba insignificante puede tomar ahora el centro de la escena.

Cada percepción de cosas tiene su mención, la cual determina como qué vale [*gelten*], por así decir, el objeto aprehendido, qué se pretende, por así decir, con la percepción, y así también el sentido de su posible cumplimiento [*Erfüllung*].²³

No podemos tener un conocimiento absoluto y definitivo de un objeto, sino que siempre tenemos noticia de él a través de algunas de sus determinaciones y momentos. Ahora bien, el conocimiento de dichas determinaciones y momentos –por muy acabado que sea- se encuentra en la situación paradójica de que tales elementos no resultan separables del objeto al que pertenecen y que por lo tanto no son nada en sí mismos. La respuesta de Husserl a esta problemática es que, si bien el conocimiento de las determinaciones y momentos no vale como conocimiento de algo en sí ni tampoco como conocimiento acabado del objeto, vale en cambio como respuesta satisfactoria a una determinada dirección de interés en relación con el objeto. Es por eso que los criterios que definen cuándo se ha dado algo en forma satisfactoria y cuándo se ha enriquecido o empobrecido el grado de determinación de lo aprehendido, no dependen solamente del ob-

22. Kevin Mulligan, “Perception” en *Cambridge Companion to Husserl*, 1995, pág. 204. (La traducción es nuestra)

23. Edmund Husserl, *Ding und Raum (Husserliana XVI)*, M. Nijhoff, La Haya, 1973, §37, segundo párrafo. (La traducción es nuestra)

jeto aprehendido y de las sensaciones que lo presentan, sino de la dirección de interés que define la orientación y criterio del acto perceptivo.

6. Identidad y trascendencia

La consideración del objeto como unidad de sentido conlleva una reformulación de la manera en que se concibe el continuo “ser lo que es” de cada cosa (identidad), así como su ser distinto de la conciencia que lo toma en consideración (trascendencia). Como veremos, lo que se intenta es dejar a un lado la manera metafísica de definir tales nociones -la cual se basa fundamentalmente en la idea de que identidad y trascendencia son conceptos absolutos-, para pasar a una visión que los define a partir de un conjunto de relaciones y de tensiones entre elementos distinguibles.

En efecto, hemos visto que son varios los elementos que determinan la *identidad* del objeto. En primer lugar, hay un acto de aprehensión a partir del cual se da una unidad de sentido que permanece en el cambio de sensaciones. En segundo lugar, hay un entorno de cosas co-aprehendidas que también forma parte del sentido concreto de cada cosa que se da a nuestra consideración. Estos dos elementos mencionados dan al objeto y a la percepción un carácter dinámico. En tercer lugar, hay una dirección de interés que acaba brindando el marco para definir el darse adecuado o inadecuado de una cosa.

Lo que se quiere decir, con todo esto, es que para poder dar algún tipo de definición de la identidad de un objeto, es necesario estar en condiciones de establecer un esquema de propiedades esenciales y accidentales, de propiedades que comprometen íntimamente dicha identidad y propiedades que no lo hacen. Esto no puede hacerse a partir de la mera consideración material del objeto, por mucho que esto parezca viable al sentido común. El punto de vista material desvirtúa cualquier concepto de identidad, ya que materialmente los cambios no están dimensionados ni jerarquizados –una partícula más en una bola de nieve altera la identidad de ésta-. Tampoco vale el procedimiento metafísico, el cual determina *a priori* y de manera universal las sustancias y sus propiedades esenciales. Este procedimiento establece las identidades “por definición” y es por tanto en buena medida tautológico, unilateral y desentendido de todo contexto empírico.²⁴ De más está decir, por último, que la identidad no puede determinarse en el nivel de las sensaciones. Como vimos, las propiedades objetivas no se constituyen a partir de la simple sucesión de sensaciones, sino

24. El ejemplo por excelencia del procedimiento metafísico es la definición cartesiana de la sustancia pensante y la sustancia extensa.

más bien a partir de la aprehensión interpretativa. Por eso los cúmulos de sensaciones no conforman de por sí objetos.

El objeto, entonces, alberga en sí mismo necesariamente momentos de tensión y de contradicción, está siempre abierto a correcciones y redeterminaciones. Nunca se da en forma completa, y no por razones circunstanciales, sino porque su propia naturaleza implica ese modo de darse. Cada objeto es una *profundidad* inagotable, y es en el transitar esas profundidades donde se definen los rasgos de nuestra realidad, del mundo en que vivimos. No hay caracteres inmediatos que distingan la vigilia del sueño, la percepción de la ilusión, la sabiduría de la superstición. Solamente es posible definir estos fenómenos en el trato con las cosas, en el movimiento, en la consideración continua de anversos y reversos.

Esto nos conduce a la cuestión de la *trascendencia* del objeto, de su ser distinto de la conciencia. Aquí Husserl parte del rechazo de la distinción entre las cosas “en sí” y las cosas “para nosotros”, la cual había sido defendida, entre otros, por su maestro Franz Brentano.²⁵ Según dicha distinción, la conciencia nunca se dirige al objeto sino a nuestras representaciones sobre el objeto, nuestra conciencia no tiene contacto con la realidad, está encerrada en sus propias imágenes y pensamientos. De este modo, hay siempre un abismo entre el ser de las cosas y el conocimiento de las mismas.

Husserl, en cambio, define el ser del objeto según su modo de darse (*Gegebenheitsweise*) y no deja lugar, por tanto, a distinciones entre la cosa “en sí” y la cosa “para nosotros”. Que el objeto sea trascendente a la conciencia, que no sea un elemento de la corriente de las vivencias, se determina por el hecho de que nunca se da a la conciencia en forma completa. Siempre hay aspectos desconocidos y vaguedades. La conciencia no tiene, por tanto, jamás una imagen completa del objeto. En lugar de inferir una realidad “en sí” a partir de una realidad “para nosotros”, la fenomenología estudia el modo en que se legitiman, en el mismo plano de la experiencia, nuestras afirmaciones de efectividad. Las diferencias entre la afirmación cierta y la falsa, entre la percepción correcta y la incorrecta no se establecen apelando a otro nivel más allá de la experiencia.

Según Roman Ingarden, la concepción husserliana del objeto está errada en su orientación inicial, en su pretensión de caracterizar el objeto a partir de su modo de darse. En efecto, sostiene que un objeto puede darse inadecuadamente, nuestro saber sobre él puede contener indeterminaciones y vaguedades, pero no puede ser en sí mismo indeterminado. Lo que

25. Para la reconstrucción de las diferencias entre los enfoques de Brentano, Husserl e Ingarden, nos servimos del texto de Roberto Walton: “Fenomenología y Realidad” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1985, Nro. 15-16.

él denomina el “objeto autónomo” está en todo caso unívoca y plenamente determinado. Lo contrario, según Ingarden, sería afirmar que el mundo es siempre idéntico a nuestro conocimiento. La indeterminación del objeto aprehendido se funda, de hecho, en la determinación del objeto en sí y sólo es posible por ella. Si la unidad de sentido aprehendida agotara el ser del objeto, no podría concebirse ningún tipo de inadecuación. El objeto como correlato de la vivencia es una presentación inadecuada de algo más, no puede ser en sí mismo una presentación inadecuada.

La teoría de Husserl no permitiría entonces diferenciar entre las alteraciones de sentido y las alteraciones reales. Cuando decimos que algo cambió de color, no decimos que cambió nuestra aprehensión del objeto, sino el objeto en sí. En cambio, muchas veces cambia nuestra aprehensión sin que se modifique en nada el objeto, como cuando decimos que un objeto parecía de lejos una cosa y terminó siendo otra distinta. La caracterización husserliana del objeto no daría cuenta de estos puntos fundamentales. Ingarden se pregunta, pues, si tiene sentido definir distintos modos de ser a partir de distintos modos de darse.²⁶

Ahora bien, si la manera correcta de definir modos de ser no es la consideración de los modos de darse, ¿qué otro método puede utilizarse para esta tarea sin resignar solidez y rigor analítico? Siempre se puede asumir la existencia de un objeto “en sí” más allá de las unidades de sentido indeterminadas, pero ¿cómo puede fundamentarse una aseveración de este tipo, más aún cuando ya se ha dado por hecho que sólo conocemos directamente los objetos tal como se dan y no tal como son? La postulación de un objeto “en sí” siempre acaba en el mismo problema: si se encuentra más allá de la experiencia, ¿qué podemos decir sobre él? La distinción metafísica entre la cosa “en sí” y la cosa “para nosotros” no puede concluir más que la imposibilidad del conocimiento, ya que nos fuerza a concebirnos como encerrados en representaciones que pueden o no corresponderse con la realidad “exterior”.

La teoría husserliana, en cambio, no se ocupa de un supuesto fundamento de la experiencia, ubicado en algún lugar más allá de la misma, inaccesible a la consideración directa. Su labor se centra en el estudio de las vivencias intencionales y sus correlatos, así como de las leyes y caracteres esenciales que rigen su ser y su desenvolvimiento. Por otra parte, podemos decir que las críticas de Ingarden no tienen debidamente en cuenta los análisis y aclaraciones del propio Husserl. Cuando analizábamos la importancia del movimiento en la descripción de las vivencias perceptivas, dijimos ya que la consideración del propio movimiento era fundamental para diferenciar cambios en el objeto de simples cambios de

26. Cf. Roberto Walton, obra citada, págs. 211 a 214.

enfoque. Las nuevas aprehensiones nos acercan aspectos que no conocíamos o corrigen aprehensiones anteriores, pero no modifican el objeto. Ingarden asume que caracterizar el objeto como unidad de sentido es lo mismo que afirmar que cada cosa es idéntica a la representación actual que se tiene de ella. Esto supondría un sujeto de lo más ingenuo, incapaz de ir siquiera un poco más allá de sí. Semejante manera de ver las cosas no se parece en nada a la que hemos estado describiendo y analizando hasta recién como propia de la fenomenología husserliana. La diferencia más importante es que, para Husserl, la inadecuación del darse no se funda en la existencia de un objeto en sí inaprehensible en forma directa, sino en la propia estructura de la experiencia, la cual se basa en la constante corrección y profundización. Si la experiencia nos acerca unidades de sentido indeterminadas y conflictivas, ¿por qué suponer cosas en sí unívocas y plenamente determinadas? El pensamiento nunca agota del todo el ser de la cosa, pero no porque exista algo más allá, sino porque la cosa misma se presenta como algo abierto e incompleto.

7. El vínculo objeto-propiedades²⁷

El último aspecto de la consideración del objeto como unidad de sentido que elucidaremos aquí es la manera de concebir el vínculo entre los objetos y sus propiedades. Esta problemática nos conducirá también al análisis del juicio predicativo (S es P), en el cual se expresa dicho vínculo.

Husserl no habla por lo general de “propiedades” ni de “atributos” de un objeto, sino más bien de “determinaciones” (*Bestimmungen*). Esta decisión terminológica da cuenta de un intento de alejarse de la visión que establece aquí distintos tipos de realidad, esto es, la realidad independiente de la sustancia y la realidad dependiente del atributo. Tampoco se habla de las propiedades como si fueran existencias de una índole particular, las cuales se vinculan esencialmente a ciertos objetos, de manera tal que se pueda decir que pertenecen a los mismos. Tales interpretaciones metafísicas acaban haciendo de estos vínculos un absoluto misterio.

Son conocidas las críticas que David Hume dirigió al enfoque sustancialista. En efecto, si nunca tenemos noticia de una sustancia desprovista de atributos, sino que siempre son éstos los que nos abren la consideración de aquélla, ¿cómo podemos estar seguros de que las sustancias existen como algo independiente? Podríamos decir incluso que no existen más que los atributos, pero esto también resulta problemático, ya que nos resulta imposible pensar el

27. Husserl se ha ocupado del vínculo entre el objeto y sus propiedades, así como de la manera en que dicho vínculo se expresa en enunciados de distinto tipo (S es P, A > B), en numerosas oportunidades: en los capítulos 6 y 7 de la Sexta Investigación Lógica, en los capítulos 5 y 6 de *Ding und Raum* y, con mayor grado de profundidad y detalle, en *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y Juicio).

atributo sin referirlo a una sustancia. El abordaje sustancialista, por lo tanto, termina conduciéndonos a todo tipo de enredos y confusiones.²⁸

Husserl no habla de propiedades ni de atributos, sino de determinaciones. Con esto, sitúa la discusión no en el plano de la distinción metafísica entre tipos de realidad, sino en el plano de la indagación sucesiva de algo dado a la experiencia. La distinción entre el objeto y la propiedad no involucra realidades ni tipos de realidad dependientes o independientes, sino que es una distinción categorial que surge como resultado de un proceso de determinación. El vínculo entre ambos elementos, por otra parte, también se explica por la propia lógica de la indagación empírica. Esto tiene importantes repercusiones en la concepción general del objeto, así como en las reflexiones sobre la naturaleza de las propiedades primarias y secundarias, sensibles y morales, esenciales y accidentales.

El objeto despojado de las determinaciones no es entonces una sustancia, sino más bien una X vacía que sirve como centro o soporte del sentido objetivo que guía la orientación de la conciencia al objeto. «Un objeto intencional idéntico puede darse de diversas maneras según diferentes determinaciones, y la totalidad de las determinaciones es un polo ideal que rige un proceso de infinito enriquecimiento.»²⁹

Hay, por tanto, una X indeterminada que sirve de centro unificador de las determinaciones que conforman el sentido objetivo, del mismo modo en que el sujeto de una proposición sirve de centro unificador de todos los predicados que le corresponden. La manera en que se nos dan estos fenómenos en la experiencia y en el conocimiento nos muestra que no es posible disociar realmente al objeto de sus determinaciones o al sujeto de sus predicados. Ambas categorías se disocian y se vuelven a unir constantemente, como resultado de los procesos de indagación.

El objeto en sí mismo, sin determinaciones, es inconcebible. La consideración del objeto se nos abre siempre a partir de tal o cual determinación. De modo análogo, cualquier sujeto gramatical –incluyendo los nombres propios– cumple su función en la medida en que involucra –de modo más o menos explícito– un criterio de identidad en base a ciertos predicados. Por otro lado, tanto las determinaciones de las cosas como los predicados de los sujetos resultan impensables como realidades aisladas, se dan siempre en relación con una referencia unificadora.

Ahora bien, todo darse un objeto comprende siempre la co-evocación de su horizonte interno y de su horizonte externo. Con esto, lo que tenemos es que cada objeto implica dos direcciones de explicitación: la de sus propiedades (ej: S es P) y la de sus relaciones (ej: A > B). La realidad del objeto es inconcebible

28. Cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Dover, New York, 2003, Book I, Part I, Section VI.

29. Roberto Walton, *Introducción al pensar fenomenológico*, Biblos, Buenos Aires, 2013, pág. 86.

sin la evocación de dichos horizontes de explicitación, del mismo modo que los horizontes son impensables sin un centro que los estructure y brinde el *tema* de la explicitación. Propiedades y relaciones son entonces categorías que surgen como resultado de los procesos de explicitación de los horizontes interno y externo. Lo mismo puede decirse de la categoría misma de objeto.

«El “lugar de origen” de la distinción categorial básica entre el objeto que oficia de sustrato y sus determinaciones se encuentra en el proceso de la consideración explicitante o simplemente explicitación.»³⁰

La indagación del objeto es entonces un proceso que va de la consideración del mismo como un todo a una serie de consideraciones parciales, las cuales refieren nuevamente a la unidad del objeto. La indagación exige y presupone que lo indagado se mantiene uno e idéntico en la multiplicidad de aprehensiones parciales. Si no pudiéramos referir las determinaciones a un sustrato, no podríamos seguir el hilo de la explicitación, no podríamos saber si avanzamos en un mismo sentido ni tampoco si avanzamos en forma coherente. En este proceso el *tema* se constituye como “sustrato” y las parcialidades reveladas como “determinaciones” de dicho sustrato. Este movimiento que va del sustrato a la determinación y viceversa conduce a un sucesivo enriquecimiento del “sentido objetivo” de aquello que se indaga, al mismo tiempo que sirve de base a la síntesis predicativa.

La transición del objeto *S* al momento *p* en la síntesis explicitante tenía como resultado, junto a la constitución de *S* como sustrato y de *p* como determinación, el enriquecimiento del sentido objetivo del “objeto-sustrato” *S*, conservado, como tal, en su vigencia, en una modalidad peculiar del “mantener todavía asido”. Sobre esta base, la síntesis predicativa toma ahora, en un primer paso, la forma de un “retroceso” hacia el objeto, en el cual se identifica al objeto nuevamente tan sólo como *S*, es decir, como nuevamente despojado o separado del momento *p*, unido sintéticamente a él, a través de la síntesis explicitante.³¹

El juicio predicativo no es una simple repetición de aquello dado en la aprehensión, sino que implica una síntesis activa que identifica parcialmente el momento *p* con el sustrato *S*. En la síntesis predicativa el “determinarse como *p*” de *S* es temáticamente aprehendido y se vuelve explícito bajo la forma “*S* es *p*”. Esto implica una suerte de reiteración de la indagación inicial, pero ahora de carácter activo. La cópula “es” expresa la forma categorial propia de esta síntesis entre el objeto y la determinación, que no es por eso una simple repetición de la aprehensión, sino que implica una nueva categorización y la

30. Alejandro Vigo, *Juicio, experiencia, verdad*, EUNSA, Navarra, 2013, capítulo IV.

31. *Ibíd.*, capítulo IV.

consiguiente constitución de los “estados de cosas” como correlatos objetivos de los juicios predicativos.

8. Conclusiones

Quisiéramos destacar dos puntos de gran relevancia, en los cuales la visión husserliana, tal y como ha sido expuesta en este trabajo, se diferencia de los abordajes clásicos heredados de la modernidad: 1) En primer lugar, la consideración del darse de los objetos (en la percepción, en el conocimiento) como fenómeno dinámico y de carácter no atomista. 2) En segundo lugar, la consideración del objeto desde una perspectiva no sustancialista y no metafísica. Nuestro objetivo ha sido mostrar los vínculos entre estos dos puntos y la manera en que ambos se manifiestan en distintos aspectos del pensamiento de Husserl.

El primer punto ha sido trabajado más expresamente en los primeros apartados, relativos a la aprehensión (*Auffassung*) y los contenidos de sensación, así como también en los subsiguientes, que tratan sobre el rol esencial del movimiento y del entorno en la percepción de objetos, y sobre la dirección de interés como determinante del conocimiento. El segundo punto corresponde más a los apartados finales del trabajo, relativos a la manera de concebir, por un lado, la identidad y trascendencia del objeto, y por otro lado, el vínculo objeto-propiedad. La relación entre un punto y el otro -que resulta de gran importancia para entender por qué hemos tenido que incluir en este trabajo el análisis del primero de ellos- viene de la mano del hecho de que Husserl se sirve del modo de darse (*Gegebenheitsweise*) como punto de partida para sus estudios sobre el objeto.

Los abordajes aquí reconstruidos han servido de fundamento para la crítica de ciertas concepciones heredadas de la modernidad. De hecho, la manera husserliana de entender el objeto permite una comprensión de la distinción entre propiedades esenciales y accidentales que difiere significativamente de las visiones metafísico-sustancialistas. También permite discutir la idea de que ciertas propiedades se encuentran verdaderamente en el objeto, mientras que otras son puestas en él por el sujeto. Mucho menos podemos decir que para todo X haya un conjunto de propiedades esenciales que definen su identidad de modo absoluto. Todas estas categorías se definen en un proceso de indagación.

Para Husserl, el conocimiento no implica la determinación absoluta de una realidad “en sí”, sino que más bien se compone de un conjunto de respuestas válidas a preguntas surgidas en la experiencia y dirigidas a la experiencia. La indagación no crea objetos y propiedades arbitrariamente: delimita lo esencial y lo inessential, al mismo tiempo que establece un *tema* alrededor del cual se organizan las consideraciones. Cada aspecto develado no es una “propiedad” cuya pertenencia al objeto o a la mente deba ser establecida a partir de un es-

quema metafísico previo, sino que es una “determinación”, una ampliación del sentido objetivo del objeto ganada en un proceso de indagación. Entendiendo las cosas de esta manera, hemos de decir que no hay determinaciones en la mente, todas son concebidas como determinando al objeto, como definiendo aquello que el objeto es.³²

Para terminar, diremos que el equilibrio buscado por Husserl es, como se habrá advertido, delicado y complejo. En líneas generales, podríamos decir que intenta alejarse de la visión realista –que desconoce la importancia de los procesos de aprehensión- sin caer en una destrucción idealista de cualquier noción de objetividad. Esta dirección es probablemente la más difícil de transitar para cualquier filosofía, pero nos parece también la más acertada. Lo contrario sería simplemente pensar que el conocimiento se da en una especie de contacto inmediato con el objeto y que consiste en la obtención de una imagen rígida del mismo, o bien establecer las identidades en cada caso por definición, a la manera metafísica. Semejantes procedimientos se encuentran más cerca del pensamiento mágico que del razonamiento crítico. Por el contrario, Husserl sostiene que dirigirse a un objeto es en cada caso estar frente a un horizonte de indagación, lo que significa que no pueden sacarse conclusiones absolutas a partir de un elemento aislado.

32. Es claro que la ampliación de la noción de objeto más allá de ciertas determinaciones privilegiadas (primarias, visuales) llevada a cabo por Heidegger y por la hermenéutica se fundamenta en estas consideraciones husserlianas y es impensable sin ellas.

DIAGRAMAS: HACIA UNA REPRESENTACIÓN CONCEPTUAL, PLÁSTICA Y VIRTUAL

DIAGRAMS: TOWARDS A CONCEPTUAL, PLASTIC AND VIRTUAL REPRESENTATION.

Guillermo Aguirre Martínez¹

Recibido: 16-06-2018

Aceptado: 4-10-2018

Resumen: En este texto recogemos tres modelos o herramientas hermenéuticas. El primero de ellos, el diagrama conceptual, presenta por lo común una naturaleza bidimensional y requiere de una aprehensión ante todo racional. El segundo de ellos, el mandala, remite a la estructura interior de la realidad. El tercero de ellos, el holograma, carente de interioridad, nos desplaza al orden de los espectros, a un ámbito virtual, desde el que reconocemos nuestra existencia presente.

Palabras-clave: diagrama; dendrograma; mandala; holograma

Abstract: This paper presents three models of diagrams. Each of one shows a different way to represent a view of the world. First of them, the conceptual diagram, owns a bidimensional nature and requires our logical participation in order to perceive it. The second one, the mandala, presents the inner structure of an aspect of the reality. The third model, the hologram, does not possess inner world. This last model keeps relation with a spectral world, with a virtual world: by means of its incorporeal essence, we recognize our contemporary world, our contemporary existence.

Keywords: Diagram; Dendrogram; Mandala; Hologram

1. (guillermo-aguirre@hotmail.com) Doctor en Estudios Interculturales y Literarios. Ejerce actualmente como investigador en la Universidad de Deusto con un contrato Juan de la Cierva (2017-2019). Con anterioridad ha trabajado en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster así como en la Ruhr-Universität Bochum. De entre su producción científica destaca el ensayo *Forma y voluntad* (Verbum, 2015), cuya temática gira en torno a cuestiones de estética.

1. Valor del diagrama como conceptualización aglutinante de formas culturales

La necesidad de comprender una realidad desde su fisionomía desnuda se muestra como una opción válida con vistas a iluminar tanto su epicentro como sus ramificaciones o intenciones, más allá de lo reduccionista que nos pueda parecer el presente esquema. Desde esta necesidad, a la hora de adquirir un mejor conocimiento de una realidad determinada -y en ello incluimos toda realización estética- resulta posible apoyarse en las concepciones o abstracciones realizables a partir de dicha entidad en tanto que constituyen un modelo paralelo a cuanto advertimos por medio de su manifestación primera. De acercarnos, por tanto, al objeto de modo esquemático en función de categorías comprendidas como nucleares en nuestra aproximación hermenéutica, podremos no sólo observar una forma fija, estática, sino a su vez representarnos su línea de nacimiento, crecimiento y muerte. De este modo será posible advertir un aspecto de la realidad, un fenómeno cultural asimismo, en movimiento.

La fragmentación que caracteriza a nuestra sociedad y que tan desasegadamente nos lleva a buscar lazos de integración por una y por todas partes, alcanza un punto en el que parece imposible conciliar realidades aun dentro de un mismo esquema cultural, resultando en consecuencia necesario acudir a modelos útiles mediante los que cohesionar las diferentes caras y estratos de dicha realidad. Es por ello que comprendemos el diagrama en sus muchas variantes -aquí recogemos tres- como herramienta válida a la hora de mostrar mediante un solo golpe de vista aquello proyectado sobre el sinfín de formaciones que constituye cada entidad cultural. Las posibilidades del diagrama, su irse formando y deformando a nuestro libre arbitrio -tomemos esto con pinzas-, si por una parte -en su estado de mayor plasticidad- restan credibilidad a los contenidos que representa, esto es, los torna menos sólidos de lo que demandan nuestras necesidades conceptuales, por la otra permiten armonizar las constantes y en ocasiones conflictivas -opuestas- tendencias que encontramos en una misma realidad. Aun conociendo lo forzado de dichas construcciones, podemos ampararnos a la hora de hacer uso de ellas en que a menudo debemos recurrir a lo paradójico con vistas a expresar una realidad abundante y compleja, recurrir a una explicación que nos permita movernos entre contrarios, entre entidades en principio irreducibles a un esquema sencillo, si bien interactuantes. Desde este punto de partida, y con el fin de adecuar la cultura viviente a nuestros esquemas interpretativos, hemos de buscar

un alto grado de sincretismo orientado a dotar a estas entidades de sentido lógico, estético y, a fin de cuentas, simbólico.

Partiendo de la existencia de una estructura sustentante, entendemos por tanto que el diagrama, lejos de deformarse hasta la pérdida de sentido y de valor, se adapta a la mirada de nuestra cambiante sociedad. Esto es, no es en su rigidez donde encontramos una significación sino, precisamente, en su naturaleza maleable, metamórfica incluso. Y es que, si bien entre sus potencialidades está el desviarse de la forma primera, también lo está el articularse sin romperse, dicho de otro modo, el poder modelar plásticamente realidades y conceptos con el fin de engarzar un cúmulo de poliédricas manifestaciones en un primer momento deslavazadas a nuestros ojos. Tomando este requisito como fundamento, comprendemos que cuanto aquí resulta primordial consiste en presentar cohesionado a nuestra percepción un aspecto particular de la realidad -estático y dinámico a un tiempo-, tarea que nos permitirá derivar de la forma base tantos esquemas estructurales como deseemos. El diagrama denota así una fuerza que, siendo capaz de deformarse en un grado pertinente en su movimiento de diástole, tiende pausada, no agresivamente, a regresar y a depositar cada una de sus alteridades sobre la forma elemental, sobre la estructura base.

En todo ello, por otro lado, puede advertirse un fenómeno de adecuación entre las necesidades internas del objeto y las del propio sujeto. Un ejercicio de adaptabilidad permanente, una tendencia a armonizar las distintas perspectivas desde las que advertimos el objeto, denota así una coherencia mayor -no sólo del objeto en sí sino del todo que conformamos con dicho objeto- a la observable de tomarse cada parte por aislado. Con el modelo hermenéutico que constituye el diagrama, en fin, se toma cuanto armoniza -aun desde una oposición de partida: esto es, se toma cuanto dota de unidad-, y se desecha aquello que, aun con visos de veracidad, no construye una entidad simple sino que distorsiona el aludido sentido del todo.

Con lo recién expuesto, resumimos, el diagrama, como una plástica y a un tiempo arquetípica célula, se expone como idónea herramienta hermenéutica poseedora de una estructura de base, así como singularmente maleable en lo que respecta a sus ramificaciones y contornos.² Las nece-

2. Remitimos al lector que desee indagar en torno a las posibilidades de esta herramienta a los trabajos de Montaner Martorell. Aun cuando se ciñe primeramente a su proyección arquitectónica, sus indagaciones resultan aplicables a todo fenómeno cultural. Rescatamos de su título *Del diagrama a las experiencias* la siguiente consideración relativa a la validez del diagrama como herramienta de trabajo: "La premisa inicial [...] es que en la actualidad la abstracción se expresa en los sistemas diagramáticos que, a pesar de sus ambigüedades y limitaciones, constituyen un instrumento inicial adecuado para el conocimiento de la realidad

sidades elementales del objeto, concentradas sobre su estructura nuclear, determinarán la naturaleza de las venideras formas así como su orientación. Estas últimas, por tanto, habrán de adaptarse al menos en cierto grado a las exigencias de dicha forma elemental en la medida en que conforman una unidad, en la medida en que, en lo que a nosotros nos ocupa, conforman un mismo sistema de cultura -aun desde la lucha sin tregua que en ocasiones se advierte en el desmedido afán de cada una de las partes por imponerse a la totalidad, al sistema cultural, con el que conforman un tejido y desde el que se proyectan-.³ Siendo más precisos, cabría señalar que la estructura dominante no impone en verdad sus demandas sino que, más bien, participa de las posibilidades de sus brotes, de las potencialidades de todo un ordenamiento simbólico, advirtiéndose oscilantes y cambiantes tan sólo sus reflejos, tan sólo la vestimenta con que a nuestros ojos se presenta una misma necesidad. Cuanto determina las relaciones del todo es aquella dominante con la que podemos infructuosamente luchar o a cuyas demandas consentimos en plegarnos.

Comprendemos, en cualquier caso y en lo que respecta a nuestra herramienta de estudio, que la figuración de una forma o estructura prototípica aglutina una realidad plural y esquiva a verse concretada sobre una forma definida, aun cuando a nuestros ojos esta última posee la capacidad de completar el sentido de dicha pluralidad, de vincularnos, asimismo, con un orden más amplio de existencia. Por otra parte, este modelo aglutinante se revela en cierto modo arbitrario dado que tiende a descartar aquellas individualidades que no encajan en su forma estructural, y en esto reconocemos que la realidad -y por consiguiente la historia cultural- se desarro-

y para la creación en un contexto en el que el saber de la arquitectura corre el peligro de quedarse encerrado en la nostalgia de sí mismo, lejos de la complejidad de la sociedad, incapaz de pasar a ser un saber en evolución. [...] Existen interpretaciones muy diferentes del concepto y de la herramienta de los diagramas que, a lo largo del texto, se irán desarrollando con el objetivo de plantear una nueva propuesta y definición de diagrama. De hecho, en el propio concepto de diagrama se encuentra su apertura, el hecho esencial de que sus significados no están fijados, sino en continua transformación. [...] El pensamiento contemporáneo, especialmente el postestructuralismo, ha recuperado y utilizado el diagrama de manera intensiva y entrecruzada en los textos de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari". Montaner, J. M.: *Del diagrama a las experiencias. Hacia una arquitectura de la acción*. Barcelona: Gustavo Gili, 2014, pp. 8-9.

3. En este mismo ámbito de los esquemas culturales el aludido fenómeno vendría a implicar que los elementos llamados a eclipsar una concreta estructura germinan potencialmente en el seno de la misma. Hablando con rigor, no obstante, habremos de comprender que cuanto acaba por paralizar y disolver una entidad cultural encuentra su lugar tanto en el interior como en el exterior de la misma.

lla, o al menos se nos presenta, conforme a modelos rígidamente definidos -patrones-⁴ llamados a rechazar cuanto no encaja en su esquema.

2. Diagrama gráfico-conceptual

Recogiendo las ideas aglutinantes expuestas en el punto anterior, si bien es cierto que una realidad viviente no puede reducirse a una simple imagen por muy clarificadora que nos parezca, esta última sí puede, en cambio, constituir una herramienta adecuada sobre la que asentar nuestras concepciones para luego, a poco que dotemos de maleabilidad su fisio-nomía, despegarnos de ellas. Así, por ejemplo, y tomando como modelo la estructura habitual de las construcciones científico-culturales de la segunda mitad del diecinueve, el evolucionismo tiende a apoyarse sobre formas diagramáticas en forma de árbol emparentadas con cuanto observamos -reduciendo la totalidad a sus líneas elementales y por tomar ejemplos de todos conocidos- en la obra de Balzac o de Zola, partícipes ambos de un mismo, o al menos muy próximo, paradigma cultural.

Sin embargo, claro está, ello no impide que en su mismo marco de cultura podamos hallar otros modelos no coincidentes con el imperante en la época -que podríamos acotarla en lo que Hobsbawm denominó el largo siglo XIX (1789-1914)-.⁵ Estos modelos podemos advertirlos agotados al poco de formularse de no cohesionar con las estructuras dominantes, o comprenderlos en su caso como precursores de un paradigma presto a eclosionar masivamente sólo algún tiempo después. Esto último, sin ir más lejos, es cuanto observamos con la obra de Nietzsche en tanto que partícipe de una visión circular, mitológica, no racional, de la naturaleza, anticipadora de los diagramas culturales dominantes a lo largo del XX. De acuerdo con esto último, fuera del modelo dominante resulta posible hallar otros testimonios entendidos como culturalmente desplazados dentro de una misma época o sistema, y sin embargo aptos para ofrecernos, pasado un tiempo, un nuevo brote, un nuevo tronco del árbol de las representa-

4. La idea nos remite a Fritjof Capra, quien comprende el patrón desde la idea de una organización 'desde dentro', desde la idea de autopoiesis, por tanto. El patrón, señala: "determina las características esenciales de un sistema. En particular, determina si el sistema es vivo o no vivo. La autopoiesis -el patrón de organización de los sistemas vivos- es pues la característica definitoria de la vida en la nueva teoría. Para determinar si un sistema -un cristal, un virus, una célula o el planeta Tierra- está o no vivo, todo lo que debemos averiguar es si su patrón de organización corresponde al de una red autopoiesis. Si es así, estaremos tratando con un sistema vivo; en caso contrario, se tratará de un sistema no vivo". Capra, F.: *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 2002 p. 174.

5. La idea la expone Hobsbawm a lo largo de los tres trabajos en los que estudia el periodo en cuestión. Remitimos al lector a: Hobsbawm, E.J.: *Trilogía eras*. Barcelona: Crítica, 2014.

ciones. En ello apreciamos, en suma, la convivencia de distintos esquemas de pensamiento en cualquier entidad cultural, si bien uno se revela como dominante en función de factores sobre los que podemos especular pero no afirmar nada. En lo que a nosotros nos interesa, dos o más esquemas se superponen: uno, al menos, conformado desde la racionalidad, y otro proyectado a partir de una comprensión mítica de la historia, una comprensión orgánica, ceñida a los fundamentos de lo que viene a denominarse filosofía perenne.⁶ Lejos de seguir un único curso, reparamos en que si uno es el cauce dominante al menos desde una concreta perspectiva, muchos otros acompañan a ese cauce mayor ya sobre la superficie, ya bajo tierra. Todo ello nos presenta un mapa en el que diferentes estructuras, diferentes cosmovisiones, cohabitan más o menos entrelazadas formando una unidad ahí donde desde una mirada reducida, acaso demasiado próxima al objeto de estudio, sólo se advierten elementos no integrados. Lejos asimismo de apreciar una única estructura aglutinante, encontraremos en esta sinergia de corrientes, en esta mixtura de paradigmas, el cuadro que compone y dota de fertilidad a un determinado marco cultural.

Según lo expuesto, por sintetizar lo hasta ahora señalado, a un modelo dominante cabría oponerle o, por ser más acordes con nuestra visión, complementarle, uno segundo relativo a otra distinta causalidad, a un paradigma en verdad no causal. Por consiguiente, junto al modelo tomado como axial a lo largo de la segunda mitad del XIX en Occidente, en el que encontramos a los citados Zola y Balzac, así como a Darwin o a Lamarck -todos ellos con sus distinciones o variaciones-, hallamos otros muchos paradigmas más o menos soterrados entre los que sobresale, por su posterior influencia en ese mismo eje cultural, el expuesto desde el organicismo inmanente promulgado por Nietzsche. Esta misma estructura presentada por el filósofo la encontramos expuesta en la obra de sensibilidades afines asentadas en ese mismo periodo -Schopenhauer o Wagner-, así como, según se ha indicado, en cualquier otro momento de la historia -tomemos a Heráclito como filósofo prototípico de esta misma cosmovisión-. Desde ellos advertimos cómo a mayor empatía con el todo nuestra mirada participa de una especial organicidad común a toda coordenada existencial, mientras que una condensación de nuestra visión sobre realidades reducidamente humanas, una mirada ceñida a una mayor subjetividad, racionaliza y ajusta nuestras aprehensiones a los valores aceptados por una concreta entidad de cultura. Sólo el estrato más superficial parece en verdad variar conforme se desplaza el curso de la historia: estático en niveles profundos, metamórfico en su superficie. Habiéndose, por tanto, prestado atención a la distinción entre una perspectiva dialéctica y una organicista, entende-

6. Existente, por tanto, bajo el manto, el orden, de la representación.

mos que cuanto rige en la primera de ellas concierne a una participación conflictiva en relación con la historia, mientras que la segunda responde a un orden de existencia no dado a las distinciones y sí, en cambio, a las identidades, aun con el temor que esto comúnmente supone para el individuo dado su hipertrofiado apego hacia el yo -dada, por tanto, su búsqueda del ser en lo existencialmente distintivo-. Cada una de estas participaciones vitales expone, en cualquier caso, su particular verdad, un distinto estar en el mundo en función de la permanencia del sujeto en un estrato u otro de ser.

Ahora bien, de querer agrupar uno y otro esquema sobre un modelo común habremos de presentar ambas estructuras a partir de sus formaciones o unidades convergentes, de modo tal que una sola imagen, aun en su representación bidimensional, nos permita visualizar diferentes estratos de pensamiento, mostrando con especial claridad las derivas y cruces de una misma unidad cultural o, en general, de una misma realidad. Llegado el momento, aun a costa de que el diagrama en cuestión pierda algo de nitidez, podremos advertir la sinergia, los puntos en común de los diferentes espectros que conforman dicha unidad. En este sentido, por remitirnos a los ejemplos mencionados, encontraríamos que un modelo evolucionista y otro organicista se distinguen enteramente en su superficie si bien resulta posible hallar leitmotivos o regularidades sobre los que se apuntalan ambos. Con ello nos situamos próximos a una percepción de la realidad no tanto desde la forma sino desde el sentido que la determina. Una cuestión, con todo, resulta clave en este punto, y es que fuera de esta síntesis entre lo arquetípico y la realidad el paisaje se destrenza, carece de fundamento, pues la realidad no se compone de un conjunto de mónadas aisladas sino que, justamente, conforma toda ella un engarzado tejido. Estas coordenadas comunes las podemos hallar incluso en un modelo tan definido y asentado sobre el evolucionismo como el *Rougon-Macquart* de Zola, en tanto que junto a la estructura dominante, a poco que ahondamos en sus entrañas, observamos la presencia de aquella circularidad que -en lo que respecta al cuadro familiar retratado en el ciclo- invita a pensar no ya en una exclusiva inclinación a la decadencia sino más bien en una perfecto y simétrico sistema de relaciones participante, como todo sistema cultural, de un dinamismo cíclico, orgánico. En consecuencia, si optásemos por estudiar el ciclo de Zola desde patrones menos evidentes, advertiríamos que a la aludida decadencia de una rama familiar devenida de un determinado motivo como, por ejemplo, el alcoholismo o la demencia de alguno de los personajes, le correspondería una pujanza simétrica advertible en uno de los vástagos de dicho personaje en función de alguna otra capacidad otorgada por la segunda rama familiar. Si esto último nos parece más o menos obvio y hasta explícito en la obra, en cualquier caso, podemos ahondar en

motivos en mayor medida encubiertos y así advertir cómo ese mismo individuo participa a un mismo tiempo de fortalezas y debilidades remitentes a un exclusiva deriva de su particular naturaleza: por ejemplo, a mayor presión emocional mayor abundancia de alguna otra cualidad comprendida como compensatoria de la primera. Para advertir estas potencialidades sólo hemos de seguir la evolución del conjunto tomando como base perspectivas paralelas a las iluminadas con mayor énfasis. Libertad y necesidad, variabilidad y determinación, conforman un paisaje vasto y abundante aun cuando la trama presentada por el escritor nos lleva a poner nuestro enfoque sobre un concreto patrón. Una segunda mirada, lanzada sobre aspectos soterrados o al menos trazados con más tenues colores, nos sitúa desde luego ante un distinto modelo diagramático. Cada realidad, en fin, revela otras muchas formaciones tan pujantes como la que concentra nuestro interés, objetos latentes si bien dotados de igual o mayor viveza. Un cruce entre uno y otro modo de mirar nos revelará un concreto aspecto de la realidad desde una complejidad mayor, desde una inusual abundancia.

Alejándonos ahora de este último ejemplo, regresando a las posibilidades de nuestra herramienta de trabajo, la representación de diferentes imaginarios por medio de un mismo diagrama elaborado con base a una mayor complejidad -lo que remite a modelos presentados mediante un mayor número de trazos, líneas, curvaturas-, expone nuevos niveles de realidad ahí donde una exposición simple -más clara y falseada a un tiempo- sólo nos presenta un objeto segmentado. Cerramos este epígrafe mencionando que este modelo de diagrama se comprende oportuno para abarcar una realidad concreta desde un plano conceptual, si bien no muestra la capacidad de facilitar nuestro ahondamiento en sus estructuras interiores que sí posee el siguiente modelo expuesto, el mandala.

3. Diagramas plásticos: mandalas

Nos centraremos ahora en un modelo representativo más adecuado con vistas a la expresión de un orden de realidad profundo,⁷ esto es, en un modelo óptimo no sólo para representar cauces o líneas de pensamiento en mayor o menor medida aparentes, sino aquellos estratos que sustentan a las formaciones superficiales y se acoplan no ya a nuestras estructuras racionales sino, ante todo, a nuestras bases arquetípicas, preconceptuales.

7. La definición con que Chevalier define este objeto -destacando aquí lo que a nosotros nos ocupa- al inicio de la entrada que le reserva en su *Diccionario de símbolos*, dice así: “el mandala es un resumen de la manifestación espacial, una imagen del mundo [...] es también una imagen psicagógica, propia para conducir a quien la contempla a la iluminación”. Chevalier, J. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1995 p. 679.

Lejos así de trazar una serie de relaciones básicamente causales, nos detenemos ante un modelo dotado de mayor riqueza expresiva. Este modelo no demanda una labor lógica para su comprensión, sino que se revela en sí como una forma a medio camino entre lo hermenéutico y lo estético bajo el disfraz de una estructura altamente plástica y conformada por superpuestos estratos de realidad dada su naturaleza simbólica.

De acuerdo con Alain Daniélou,

todos los aspectos de lo creado corresponden a fórmulas básicas que podemos evocar a partir de figuras geométricas o matemáticas. Las fórmulas de los grandes dioses evocan en los *yantrā*, figuras geométricas planas, o los *mandalā*, figuras tridimensionales que sirven para la edificación de santuarios⁸

Daniélou, en este caso, adjudica a los mandalas una corporeidad volumétrica, esto es, tridimensional. Esta concepción no es necesariamente la común dado que el carácter favorecedor del acto contemplativo propio de estas estructuras rítmicas primordiales se viene a representar tanto desde la bidimensionalidad como desde la tridimensionalidad. Ambas proyecciones permiten por igual una aprehensión no racional del objeto al que remite. Cuanto de ellas a nosotros nos interesa, en cualquier caso, es su funcionalidad como sintéticos objetos con valor tanto esencial como existencial. Esta idea, asimismo, guarda relación con su cualidad de templo.⁹ No entraremos en ello pero sí que diremos que la presente identificación apunta al hecho de que dichas construcciones permiten metafóricamente ser habitadas, permiten que el sujeto se adentre en sí mismo a medida que interioriza el objeto -o que se asienta sobre él si preferimos verlo desde el punto de vista complementario-.¹⁰ Construcciones, por tanto, que proveen de eje, de centro,¹¹ de raíz. Siendo más precisos, habríamos de emplear el verbo 'invitar' ahí donde hemos empleado 'permitir'.

Lo relevante en este objeto concierne a su valor como realidad esencial, como espacio para ser. El mandala requiere ser habitado en la medida

8. Daniélou, A.: *Mientras los dioses juegan*. Girona: Atalanta, 2011 p. 200.

9. Esta idea inherente a la realidad del mandala la expone Tucci en el clásico sobre la materia: "El mismo principio [que rige en el mandala] regula, naturalmente, la construcción de los templos: cada templo es un mandala. El ingreso al templo no es solamente el ingreso al lugar consagrado, sino la entrada al *mysterium magnum*". Tucci, G.: *Teoría y práctica del mandala. Con especial referencia a la moderna psicología profunda*. Buenos Aires: Dedalo, 1975 p. 38

10. El mandala como objeto que invita al individuo a adentrarse en sus propias estructuras psíquicas y le ofrece el hallazgo de un centro.

11. El mandala, señala aún Tucci, "es, ante todo, un cosmograma, el universo entero en su esquema esencial, en su proceso de emanación y reabsorción: el universo no sólo en su inerte extensión espacial, sino como revolución temporal; y una y otra como proceso vital que

en que facilita, posibilita, la interacción entre el macrocosmos y el microcosmos que nosotros mismos constituimos.¹² Si deseamos encontrar en nuestra cultura contemporánea un modelo afín, un espacio bidimensional o tridimensional con alto valor simbólico, cultural, hemos de atender en primer lugar a esta relación entre el todo y las partes, más allá de que en nuestro espectro cultural la totalidad y la parte se presenten altamente fragmentadas. Nos detendremos un momento en este aspecto con el deseo de añadir que, aun desde la presente escisión, la parte continúa siendo expresión de una totalidad más allá de que reparemos o no en ello. De este modo, si optamos por establecer correspondencias, veremos cómo precisamente en nuestro ámbito cultural, el esbozo, el bosquejo, la maqueta, la prueba, la ruina, se proyectan al fin y al cabo, pese a su fragmentariedad, como realizaciones simbólicas, esto es, formaciones aprehensibles de un todo inabordable ya sea por su grávida infinitud o, participando del imaginario de la época, por la herida o por el vacío que, negándolo, paradójicamente lo sustenta. Lo esbozado -lo fracturado o lo velado- remite, desde nuestra reduccionista mirada, a un todo fracturado o ensombrecido pues así lo conservamos en nuestro interior. Con base a este vínculo, en relación con este fragmentario mirar, todo objeto mandálico, en el ámbito de nuestra cultura contemporánea, lejos de mostrarse como una totalidad cohesionada es percibido por nuestra vista desde su condición de ruina. Y sin embargo, según decimos, esta segmentación de lo real, lejos de imposibilitarnos el acto contemplativo, en cierto modo lo permite al mostrarnos del todo su herida, nuestra herida,¹³ ofreciéndonos así la posibilidad de vincularnos a una esquiua totalidad.¹⁴ Dicho de otro modo, el fragmento, la

se desarrolla por un principio esencial y rota alrededor de un eje central". Tucci, G.: Teoría y práctica del mandala. Con especial referencia a la moderna psicología profunda. Buenos Aires: Dedalo, 1975 p. 35.

Jung, como Tucci, desarrolla esta idea en las páginas que dedica al mandala en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta, 2003.

12. "El mandala no es entonces sólo un cosmograma, sino un psicocsmograma, el esquema de la desintegración del uno en lo múltiple y de la reintegración de lo múltiple en el uno", expone a su modo Marilyn Ferguson. Wilber, K. (ed.). *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 1987 p. 39

13. La mirada contemplativa, añadimos, acontece previa existencia de nuestra herida. La idea de la llaga, de la herida, es estudiada por Amador Vega, quien la presenta como "una entrada al desierto y a la noche". Martín Velasco, J. (ed.): *La experiencia mística*. Madrid: Trotta, 2004 p. 261.

14. Apuntamos aquí una identificación interesante en tanto que vincula el mandala con el objeto estudiado en el epígrafe siguiente, advirtiéndose en ello la posibilidad que encontramos con vistas a integrarlos como herramientas hermenéuticas. Comprende al respecto el psicólogo Ken Dychtwald que "el mandala es holográfico, una epifanía todo/parte". Wilber, K. (ed.): *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 1987 p. 145.

ruina, la parte fragmentada o negada, nos vincula con un todo así mismo dañado, nos vincula con su herida, precisamente el ámbito desde el que el sujeto se ve capaz de vincularse con aquél.

Regresando a nuestro hilo argumental, veremos que esta formación plástica demanda el acceso a su esencia desde una mirada ingenua. En el sujeto residirá la posibilidad o imposibilidad de acceder a un nivel de realidad más integrado, más objetivo. Los elementos de ruptura pertenecen al ojo humano y no ya al objeto exterior. Cuanto aquí nos interesa no concierne, según hemos indicado, a las debilidades de nuestra época a la hora de sortear tal obstáculo, sino al hecho destacable de que, frente a una labor de disección, frente a esa comprensión causal desde la que el objeto atendido pierde su significado, una mirada desnuda, acausal, es todo cuanto exige el mandala para desde ella ahondar en la realidad del fenómeno. Así expuesto, y frente al diagrama comentado en el epígrafe previo, el mandala se comprende como adecuado no sólo para mostrar sino para dotar de sentido -con la participación de nuestra mirada- aquello expresado mediante los ritmos elementales de una concreta realidad.

Tal como en el punto anterior hemos realizado, nos valdremos de un ejemplo con el ánimo de resultar menos abstractos. Desde este deseo, cabe observar cómo la sola figuración de una cruz se presenta, exponiendo todas sus potencialidades, como modelo mandálico, como objeto de contemplación aprehensible intuitivamente, sin necesidad por tanto de un ejercicio de conceptualización o captación lógica por nuestra parte. Dada la elementalidad de este diagrama, cada sujeto encontrará en él un punto de apoyo sobre el que proyectar las categorías culturales que consolidan, estructuran, su imaginario. En la medida, además, en que la capacidad del contemplador lo permita, su significado rebasará el campo de un concreto estrato cultural y se proyectará sobre realidades más hondas, aproximándose o asentándose, en última instancia, sobre raíces, diríamos, incluso biológicas: del estudio de este nexo entre cultura y biología se encarga la sociobiología,¹⁵ y si ahora lo destacamos es por comprender que los estudios culturales y biológicos han de caminar en adelante ceñidos los unos a los otros. Ambos constituyen, en este sentido, mutuamente un apoyo, a no ser que sean abordados desde excluyentes particularidades y no desde sus lazos comunes.

Volviendo a nuestro ejemplo, volviendo a la cruz, vinculada en un ámbito occidental primeramente con el cristianismo, podemos detenernos en su significación religiosa básica o ahondar algo más con objeto de rela-

15. Por su claridad, enfoque y cuidado expresivo, destacamos la obra de dos autores. En un ámbito asentado sobre el terreno de la cultura, Walter Burkert; en uno asentado sobre el de la biología, Edward O. Wilson.

cionarla con aspectos relativos a una serie de dualidades remitentes -en lo que a su realidad geométrica respecta, a su dimensión espacial y temporal-, a la horizontalidad y a la verticalidad, lo que nos abre un ámbito de relaciones de indudable densidad epistemológica: inmanencia y trascendencia, tierra y cielo, sustancia e idea, temporalidad y atemporalidad, muerte y resurrección, así como a un sinfín de alternancias relativas a una escisión o reducción dual de la totalidad. En paralelo, esa misma cruz nos revela a su vez un eje de coordenadas sobre el que se reúnen las señaladas dualidades; tendremos así un *axis mundi*, un templo, el cero, la Unidad -con la mayúscula recalcamos su diferenciación de lo numérico-,¹⁶ el punto como figura geométrica, así como otro largo etcétera. De este modo, pudiendo observarse en la cruz el símbolo del cristianismo o la realidad del crucificado -y con ello del rito sacrificial-, resulta posible a su vez ahondar en sus estratos hasta participar de otras proyecciones concernientes a este mismo imaginario o remitente a otros muchos, la aludida idea de muerte y resurrección en primer lugar así como, en lo tocante a su concreción mítica, el símbolo solar. Desde nuestra aprehensión primera, por consiguiente, podemos entrar en contacto con otras muchas significaciones en sus distintas variantes culturales -esvástica indoeuropea y preindoeuropea, sin ir más lejos- y aproximarnos incluso a otras de mayor amplitud -esquemas rítmicos, numéricos, etc.- ligados a realidades tanto cósmicas como biológicas. Cuanto nos presenta en cualquier caso este objeto de contemplación elemental es un binomio, un par resuelto en una simple unidad.

Expondremos a continuación brevemente el significado de otra forma simbólica que puede comprenderse como la complementaria de la cruz desde una perspectiva común, si bien, a su vez, como su opuesta si es que nos apoyamos en parámetros relativos a la dualidad trascendencia-inmanencia, nos referimos a la esfera.¹⁷ Cabe añadir, antes de presentar su significación, que hemos optado por escoger dos formas elementales y simples

16. Esta Unidad sustenta cualquier fenómeno y cualquier número en última instancia. Todo número concentra una limitación y una ilimitación sobre sí a un mismo tiempo. Cualquier número, añadimos, remite desde sí tanto a una nada -dado su valor relativo- como a un absoluto. Observado el número desde la atomización, expone una entidad reducible a una nada; entendido simbólicamente remite a una totalidad. Si nos detenemos un instante sobre cualquier número y le añadimos unos decimales para así resultar más explícitos, veremos que la distancia que le separa del siguiente decimal es infinita pues siempre habrá entre ambos infinitos decimales. Ahora bien, ante esta jaula numérica podemos o bien vaciar al número de sustancia -reduciendo su esencia a la nada atomizada que aparentemente es-, o bien comprenderlo como una entidad enteramente simbólica y vincularlo con la infinitud, con la totalidad. En un caso caminamos de uno en uno -causalmente-, en el otro, siguiendo a Kierkegaard, damos un salto al vacío. El filósofo danés comprende que este salto resulta previo a la contradicción que inicia en verdad el movimiento: esta contradicción es una herida asimismo.

17. Tomémoslo ahora desde el punto de vista que deseamos exponer dado que desde otra diferente perspectiva, desde su vínculo con el árbol de la vida y de la muerte, la cruz remite a la esfera.

aun comprendiendo su inabarcable complejidad -o precisamente por ello-, en la medida en que nos arrastran desde las categorías más profundas de nuestro imaginario hasta los niveles más superficiales de nuestra conciencia. Por supuesto, sin salir de estos modelos, desde ellos podemos optar por escoger esquemas más complejos, menos elementales, remitentes, por ejemplo, a los diferentes estratos potencialmente hallables dentro de cada uno de ellos como, en el caso del cristianismo, la trinidad, o, en un ámbito hebreo, el árbol sefirótico. Asimismo, el símbolo del ying y del yang, de naturaleza casi protoformal, se muestra, conforme a su esencia, proclive tanto a su identificación con la esfera como con la cruz.

Con el tránsito de la cruz a la esfera exponemos la significación del devenir de nuestra cultura. Para la mirada ágil resultará sencillo comprender el porqué. La esfera -esto es asimismo metafóricamente válido en lo que concierne a su reducción bidimensional dado que lo nuclear aquí reside en que la imagen pueda captarse de un solo golpe- nos remite a primera vista a un universo cerrado, inmanente. Por supuesto, su significado no es ni mucho menos unívoco, y una vez más podemos aproximarnos a él desde perspectivas acordes a distintos patrones. En consecuencia, aun pudiendo comprenderse como una condensación de lo cuantitativo sobre una Unidad -aquello que anteriormente hemos representado como el eje de la cruz-, desde un distinto punto de vista nos remite sin problema a la idea de lo azaroso, de lo móvil, de cuanto escapa a todo orden y se revela como azar,¹⁸ además de a otros aspectos a los que aludiremos más adelante. En nuestro marco actual, no obstante y de acuerdo con cuanto deseamos enfatizar, la esfera se presenta como símbolo de un ordenamiento inmanente,¹⁹ cerrado sobre sí mismo, mónada ingrávida en tanto que se representa hue-ra de espíritu, tal y como se sabe nuestro imaginario. Vacío y sustancia se aúnan desde su aparente oposición para conformar un todo indiferenciado, un espacio monista todo materia, sin lugar para el oxígeno, sin sitio para el espíritu, atomizado universo a modo de bucle numérico donde la realidad y lo idealidad se repelen mutuamente. Sus estratos profundos, coincidentes con su apariencia, se muestran como un todo amalgamado, apelmazado.

En paralelo, cabe añadir con el ánimo de equilibrar nuestro ánimo, este orden inmanente se presenta a su vez como un mundo conectado, reticular, neuronal, con sentido en sí mismo -si bien no fuera de sí-, un mundo todo presente, acotado tanto en el tiempo como en el espacio. La esfera torna nuestro imaginario hipotéticamente abarcable desde una aproximación

18. Goethe así la comprendió, sin ir más lejos, en el momento de situar junto a su residencia en Weimar un cubo de piedra -símbolo de la estabilidad- como soporte de una esfera maciza -símbolo de lo azaroso-.

19. Remitimos en este punto a la trilogía de Sloterdijk, *Esferas*. Madrid: Siruela, 2003-2006.

cuantitativa, e inabarcable desde una cualitativa. Todo queda reducido no sólo a mera sustancia sino primeramente al número, tan potencialmente desmenuzable como inaprehensible según hemos comentado en una anterior nota al pie. La derogación de la cruz, su simbólica caída, da paso a la esfera como símbolo mayor de nuestra cosmovisión.

Con todo, la imagen plástica, mandálica, resulta maleable, y así como la cruz prefigura la esfera, la esfera perfectamente puede prefigurar el ying y el yang, según se ha apuntado: dualidad unitaria, abrazo, brecha por donde entra el agua de la vida o de la muerte, puente de paso entre una realidad simbólica y otra reducida a sustancia. La cruz y la esfera puestas frente a frente desvelan más de cuanto lo hace cada una por aislado, y sin embargo cada par contiene a su opuesto, cada elemento encuentra -desde esta última perspectiva desde la que nos acercamos a ambas- su correspondiente en el negativo del contrario. Brancusi lo expone en sus dos trabajos más representativos, así como el hombre neolítico -menhir y crómlech- o el sujeto contemporáneo en su elenco de representaciones simbólicas. La cruz y la esfera, desde su absoluta simplicidad, se proyectan como dualidad primordial. Las correspondencias nos resultan accesibles, conocidas, dado que nuestros esquemas mentales, lingüísticos, nuestro modo de comprender la realidad, de aproximarnos a la realidad, participan en mayor o menor grado de la esencia de ambas. También en esto, en este nuevo cruce entre lo dialéctico y lo unitario, el par microcosmos-macrocosmos se revela como fuente de conocimiento, toda proyección como válida en tanto que mientras que la mirada del sujeto se advierte tan a menudo exclusiva, la del todo resulta inclusiva.

En lo que concierne más directamente a nuestro tema de estudio, vemos que en su reducción elemental la estructura de estas representaciones se solapa aun cuando las culturas sobre las que cada una de ellas se proyecta se diferencian más y más a poco que echan los primeros brotes. Y aun con todo, reiteramos, siempre es posible advertir una realidad de base que, más allá de la representación cultural atendida, converge por el mero hecho de compartir una misma estructura elemental. Desde estos vértices, en consecuencia, podemos observar tanto aquellas categorías que culturalmente nos asimilan, como otras muchas que nos distinguen, más débiles estas últimas en la medida en que, dada su naturaleza histórica, se desarrollan, se reafirman, por vía dialéctica. Todo ello configura un paisaje estático en sus raíces y cambiante en sus brotes. Cabe además señalar que cada sujeto o grupo cultural advertirá de esta estructura el grado de desarrollo o completitud del que él mismo participe. Desde aquí, y regresando una vez más a las posibilidades del dendrograma o, en el epígrafe que nos ocupa, del mandala, el sujeto podrá identificar su mirada con el estrato más superficial y desmembrado de la cadena, o concentrar su visión

sobre el principio de identidad, no dualista, hallable en su fundamento. El individuo capaz de realizar óptimamente este último ejercicio podrá identificarse, asentarse, indistintamente sobre uno u otro estrato dado que participará, sin entrar en conflicto consigo mismo, tanto de la aludida mirada reticular como de aquella otra concentrada sobre las formaciones epidérmicas. En este punto, matizamos, si la mirada del sujeto refracta estas últimas formaciones, o si acaso sólo posee la extraña capacidad de asentarse sobre lo común pero no sobre lo diferenciado, será tenido dentro del conjunto social del que teóricamente forma parte como elemento herético, situación lamentable en su vivencia personal especialmente en los casos en que la estructura de su esfera cultural se muestre rígida, hipertrofiada. El ánimo desde el que participan de la realidad estos individuos, anárquico desde un patrón convencional, es sin embargo el menos insumiso de todos en tanto que participa de una ley elemental. Este sujeto es aquél que más se ajusta al nomos, el que más acata la necesidad. En estas latitudes, por consiguiente, cabe constatar que la ‘reducción’ de una estructura cultural a una biológica, arquetípica o espiritual -poco importa cómo la entendamos pues en nada la altera-, esto es, a una estructura común y negadora de cuanto se presenta diferenciado por medio de categorías culturales, torna de inmediato al sujeto que participa de tal ‘reducción’ en elemento a combatir por unos y por otros dado que no participa, a fin de cuentas, del entramado de convenciones, pautas y leyes de orden secundario sometidas al dinamismo histórico. Este rechazo partirá tanto de quien está en una posición de poder, que no consiente sombra alguna, como de quien se ve abocado a un estado de sumisión social. Desde esta imagen sintética damos ahora un paso más con el objeto de ver qué nos depara el último de los modelos propuestos en nuestro trabajo.

4. Holograma: diagrama contemporáneo

Frente a un modelo conceptual -diagrama-, y uno segundo plástico bidimensional o tridimensional, encontramos en nuestra época contemporánea y en el marco de las sociedades altamente tecnificadas un soporte paradójico poseedor de una explicitud rotunda en la imagen del holograma.²⁰ La naturaleza del holograma se emparenta, como hijo suyo que es,

20. Ken Wilber, remitiendo al pensamiento de David Bohm, señala que este último comprende el holograma como “punto de partida de una nueva descripción de la realidad: el orden plegado. La realidad clásica se ha centrado en manifestaciones secundarias -el aspecto desplegado de las cosas-, y no en su fuente. Estas apariencias se abstraen de un flujo intangible, invisible, que no se compone de partes. Se trata de una interconexión inseparable”. Wilber, K. (ed.): *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Barcelona:

con la sociedad a la que representa. Doble de una realidad, exponente de una tendencia a hacerse y deshacerse, a ser y dejar de ser en lo que dura un instante, el holograma recrea punto por punto una realidad agotada llegando incluso a suplantarla. Resulta desconcertante, todos lo hemos visto, la súbita aparición en un escenario de Michael Jackson bailando y cantando ante miles de asistentes. Éstos, enfervorizados, lo jalean e idolatran como si el cantante actuase aún ante ellos. Siniestro y prefigurador de la búsqueda humana -posthumana- de eternidad, nada nos recuerda, mientras dura el espectáculo, que el artista no vive ya y su presencia es lo más parecido a un fantasma. Y sin embargo aquí encontramos otro síntoma de nuestra época en la medida en que lo fantasmal, lo incorpóreo y virtual, se revela a los ojos del espectador como enteramente existente -salvando las distancias, del mismo modo que existente nos parece John Lennon mientras oímos su música o John Wayne mientras cabalga por la pantalla. El oyente o el espectador ni por asomo se detienen a pensar en la inexistencia de uno y de otro pues, en el momento en que escuchamos un disco, en que vemos una película, ambos parecen vivir eternamente: su aparición da forma a una presencia en nuestro ánimo, no a una ausencia.

De buenas a primeras -volviendo al ídolo pop-, sin embargo, su espectral figura desaparece: concluye el espectáculo, el cantante saluda, se despide y se eclipsa ante nuestros ojos. El salto resulta mayor, claro está, que el acaecido con los modelos recién expuestos dado que en este momento estamos ante una figura 'carnal', al menos a ojos de una sociedad, de una época, en la que el sujeto ha quedado reducido a combinaciones primero de átomos, después de neuronas y, por último, de códigos binarios. Poco nos importa, no obstante, la naturaleza última del sujeto -si es que puede reducirse o ampliarse a una unidad-, y mucho en cambio la representación que nos hacemos del mismo además de, adentrándonos en la obsesión de nuestra época, lo que hacemos de y con él, el modo en que lo superamos y lo dotamos de un cuerpo acorde al postpensamiento. Dese este interrogante, desde nuestras saturnales ensoñaciones, el ser se presenta eterno, ubicuo, espectral, capaz de apagarse y encenderse como se activa o desactiva una máquina, existente e inexistente a un tiempo.

Este don de la ubicuidad que concedemos al cantante resulta sorpresivo pues no resta sustancia al objeto -o sujeto si se prefiere-, no lo despoja de 'existencia', y de este modo una concreta figura, el ídolo pop, puede cantar y moverse con idénticos gestos, idénticas palabras, ante diferentes espectadores de unos y de otros países sin que se deje de tomar su presencia como única y exclusiva en su particular y atomizada realidad. Nada importa que una computadora apague la imagen de sopetón, ya regresará,

Kairós, 1987 p. 15.

Thémata. Revista de Filosofía N°58 (2018) pp.: 35-48.

pensamos -del mismo modo que uno sueña y se olvida de sí, se olvida de existir, consciente o confiado de que horas después regresará-. El holograma se vuelve inexistente en tanto que es y no es, ubicuo en tanto que se presenta potencialmente infinitas veces siendo uno y el mismo. Se retrotrae en el tiempo e interactúa con el sujeto desde su existente inexistencia, prolonga y acentúa su paso por el mundo e hipotéticamente continúa -aun muerto el modelo que encarna la figura holográfica- cantando, componiendo, e incluso, quién sabe, mostrándonos en breve sus nuevas coreografías. Tan abrumadora resulta su aparición que inmediatamente se confunde con el sujeto representado, pudiendo imponerse a él dado que, claro está, se muestra ante el espectador desde su pose característica, con sus vestimentas más reconocibles y con todos aquellos gestos que le convirtieron en imagen icónica.

El holograma no requiere, en concordancia con la naturaleza de su época, una forma que lo represente: su contenido, sea éste el que sea, coincide con cuanto lo representa: sustancia móvil, maleable, constantemente metamórfica. Nada sabe de estatismos. Cercana y lejana, pesada e ingravida, no se deja tocar pero sí ver, sí oír, acaso también oler. Su esencia es una nada, un juego de luces, un reflejo de lo que ha sido y deja de ser, una potencialidad, un doble de un ausente o acaso de un existente sujeto, un doble de un ser por venir y en este momento verdadero primer ente pues sustituye a cualquier otro. El ser no necesita existir sino sólo presentarse, esto es, verse, formarse y desintegrarse. Proponemos un segundo ejemplo. La cantante permanece en su casa, avejentada, derrotada. Poco importa, su holográfico doble actuará en algún lugar del planeta y las masas se concentrarán con el afán de adorarla. Esa misma cantante se ve a sí misma en televisión pues aunque ya ha muerto para un mundo en el que sólo existe la imagen idealizada, su doble vive por ella, sonríe por ella, cobra su sueldo por ella y es aplaudido por ella. Nadie llamará a su casa, mientras decenas de miles se reúnen para oírla, peleándose acaso por una entrada. Posiblemente, si se le pregunta al joven de la primera fila por la identidad de la verdadera cantante, nos mire desconcertado..., o con una seguridad tal que los desubicados seremos nosotros, tan dubitativos ya a la hora de reconocer qué es lo real o qué espectral realidad ha suplantado a aquella otra hasta no hace mucho tomada como primera.

El holograma, al exponerse, nos revela una presencia fantasmagórica y por lo tanto una ausencia. Se muestra grávido de nada pues tal es su condición, de igual manera que nada es la sustancia del hombre contemporáneo. Y sin embargo esta realidad es más ambigua y poliédrica de lo que parece. Moviéndonos en el mundo del símbolo, como hemos hecho en estas páginas, acaso comprendamos la esencia de lo venidero. El vaciamiento simbólico, precisamente, es cuanto dota al holograma de sus

poderes paranormales, cuanto le permite aparecer y desaparecer, ser y no ser, ser múltiple y no ser nada, reiterarse en el tiempo, desplazarse de un lado a otro en un solo instante pues *no es* en el tiempo ni en el espacio ni en ningún otro lugar. Si el individuo se representaba a Dios en el románico como un anciano barbado o en otras latitudes como una llama, podemos comprender que lo más próximo a la figura de Dios para el sujeto actual es, en fin, un holograma. Para ello, no obstante, hemos de tomar esta figura desde su naturaleza heraclítea, bifaz, simbólica, la que le permite ser y no ser siendo simplemente ella misma. El todo, así visto, las potencialidades del individuo, se plasman en un objeto que participa de todas las cualidades propias de la divinidad. El holograma sobrepasa lo humano y lo dota de su forma perfecta. Si el sujeto imagina su eternidad, no se representa ya en un jardín, en un infierno, en un nuevo cuerpo o en forma de ente incorpóreo pero consciente, tampoco como espectro semiconsciente y derrotado tal y como lo presenta Homero. El holograma da forma a la eternidad del mundo y del sujeto desde sus ideaciones actuales, desde su pseudovida en su caso, desde su capacidad inconsciente de vivir sin vivir, de vivir enteramente para fuera sin que quede algo ya hacia dentro, sin que sobreviva algo de conciencia y menos si cabe de autoconciencia: pura imagen, entera virtualidad. Poco le importará: ¿acaso no se siente más existente cuando se proyecta sobre el mundo virtual que cuando se sabe presencia de una realidad lenta, pesada, asfixiante, sometida grávidamente a los a priori kantianos? ¿Por qué -se preguntará confuso- limitarse en un mundo hecho de distancias cuando con unas pocas conexiones uno puede desplazarse a lugares inexistentes -existentes para el que participa de ellos-, o a épocas inalcanzables? Sin duda, regresar a un mundo sin gafas ni casco, sin chip ni procesador incorporado, regresar, en fin, al mundo repartido en horarios y distancias, resulta tan horrible o tedioso para el sujeto participante de este paradigma como para el animal el verse enjaulado.

¿Presencia de lo real? Cuanto se demanda es esencia virtual o en todo caso inexistencia igualmente virtual. Lo presente pesa, distingue, se alcanza, encadena al sujeto a medidas no necesarias. ¿No es el mundo en función de nuestra representación, de nuestro modo de percepción y participación en él? Bien, construyamos otro ojo, otro oído, otro cuerpo, otra conciencia, un sujeto sin sujeto, descorporeicémonos, virtualicémonos, desintegrémonos. ¿Por qué presencias? Nada de eso, el mundo virtual nos muestra un doble perfecto y a nuestra medida, plausible de ser modificado tal y como se cambia de canal, de modificarnos asimismo a nosotros con él; un nosotros, un yo, con poder para transfigurar nuestra personalidad a cada instante, un yo que desea no ser un yo pues sin duda ya no lo es: su yo se ofrece en sacrificio a la nueva deidad, a ese dios que se forma y va formando y de cuya sustancia pronto uno tomará parte: internet, la

red neuronal, personalidad fragmentada, neurosis cósmica, neurosis divina, con su cielo y con su infierno, con su nube y red profunda. Un doble de lo real existente e inexistente. Mientras los últimos libros de historia recuerdan los sacrificios al Dios azteca, baños de sangre a modo de ritual, otros baños, esta vez de conciencia, esta vez de neuronas, se ofrecen al gran altar de la realidad virtual. El holograma, sin imagen fija, represente cuanto represente, da forma a la figuración perfecta de un mundo venidero o ya incipiente, de un mundo que acaso sea o nunca sea, de un mundo a nuestros ojos infernal coincidente con la realidad del propio sujeto. El holograma representa no ya cuanto viene pues conocer algo de esto queda fuera de nuestro alcance, sino la vivencia anímica, espectral, del sujeto contemporáneo.

5. Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos expuesto tres diferentes modelos de representación de una u otra entidad cultural -aun cuando todos ellos conviven mutuamente expresando, cada cual a su manera, un distinto estrato de realidad-. Cada uno de estos modelos goza de singular maleabilidad y así, en el primero de los casos -el diagrama conceptual-, siendo una su estructura base, sus posibilidades y potenciales variaciones resultan sin duda aptas para integrar en su cuerpo diferentes paradigmas. De acercarnos al segundo de los modelos, una representación diagramática bidimensional o tridimensionalidad en forma de símbolo plástico o mandala, gozaremos de una comprensión intuitiva de nuestras estructuras interiores -en relación con aquellas otras exteriores- ajena a toda aprehensión lógica. Hemos puesto el ejemplo de la cruz y de la esfera, del yang y del yin, Cada uno de ambos objetos, en sus muchas variantes y posibles estratificaciones, revela una serie de cualidades y significaciones que se remontan desde categorías culturales hasta realidades comunes a todo sujeto. Cada individuo aprehenderá sólo cuanto haya dinamizado en su interior, situación que no escapa a los otros dos paradigmas. En líneas generales, añadimos, cada uno de estos modelos comparte o puede compartir algo de los dos restantes. Estas figuras, los mandalas, vienen a presentarnos una proyección de categorías o estructuras elementales en ocasiones acompañadas de un tejido de estructuras rítmicas de naturaleza asimismo simbólica.

Por último, con el holograma estamos ante una proyección usualmente tetradimensional, entendida como un doble incorpóreo de la realidad proyectada. Su significación no viene definida por una concreta forma sino por su misma condición de doble, por su fantasmalidad. La imagen expuesta ante nosotros asemeja una segunda realidad que puede ser to-

mada como primera pues nada distingue en la distancia lo corpóreo de lo espectral. El holograma es mera apariencia, y sin embargo puede llegar a condicionar nuestro existir con la misma fuerza que una presencia, esto es, participar en nuestra cotidianeidad con tanta intensidad como un objeto dotado de cuerpo. Su efecto se revela sorprendente en la medida en que el sujeto ha derivado precisamente en imagen sin interior. Este fenómeno lo relacionamos con una objetualidad virtual, existente e inexistente a un tiempo, dominante en nuestras vidas y prefigurativa de una realidad posthumana.

Comprendemos que con cada una de estas tres manifestaciones sintéticas de lo real, o con el conjunto de ellas, expresamos un estrato concreto justamente de lo real, pudiéndose extraer de ello que nuestra concepción del mundo se desvela, más allá de la existencia del fenómeno en sí, como un fenómeno mental. En relación con el holograma, de especial significación en cuanto que característico de nuestra época, hay que recalcar su validez para aunar en su presencia las realidades y potencialidades del individuo. Se presenta, por consiguiente, para nuestro asombro quizás, como herramienta apta para simbolizar la estructura completa de toda una época. Los científicos anuncian: pronto se abrirán nuevas posibilidades de percepción hasta ahora insospechadas por el individuo. Esto corresponde a un futuro quizás inmediato, pero no ya a estas páginas.

CONDITIONALS AND THE UNIVERSAL QUANTIFICATION: A LOGICAL AND PSYCHOLOGICAL RELATIONSHIP

LOS CONDICIONALES Y LA CUANTIFICACIÓN UNIVERSAL: UNA RELACIÓN LÓGICA Y PSICOLÓGICA

Miguel López Astorga

Abstract: In classical logic, it is evident that there is a clear relationship between the conditional, which is materially interpreted, and the universally quantified sentences. In this paper, I claim that this relationship is not only a requirement of that logic, but we also have important evidence that seems to prove that the human mind assumes it in a natural way by virtue of purely psychological reasons. To show this, I resort to an ancient text authored by Sextus Empiricus, in which the relationship is explained in a very precise manner, and the framework given by a current cognitive theory, the mental models theory, in which descriptions of the way it appears that human beings tend to understand both conditionals and the universally quantified sentences are included.

Keywords: conditionals; logic; mental models; reasoning; universal quantification

Resumen: En la lógica clásica, es evidente que existe una relación clara entre el condicional, el cual es interpretado materialmente, y las sentencias cuantificadas universalmente. En este trabajo, proponemos que tal relación no es solo una exigencia de esa lógica, sino que contamos también con importantes evidencias que parecen probar que la mente humana la asume de manera natural en virtud de razones puramente psicológicas. Para mostrar esto, recurrimos a un texto antiguo escrito por Sexto Empírico, en el que se explica la relación de un modo muy preciso, y al marco ofrecido por una teoría cognitiva actual, la teoría de los modelos mentales, en el que se incluyen descripciones de la manera en que parece que los seres humanos tendemos a entender tanto los condicionales como las sentencias cuantificadas universalmente.

Palabras-clave: condicionales; lógica; modelos mentales; razonamiento; cuantificación universal

1. Introduction

There are different logics and the conditional is not always understood in the same way in all of them. Classical first-order predicate logic considers it to be material, in the sense attributed to it by Philo of Megara¹, but, as it is well known, from ancient times, other manners to understand it have been proposed (remember, for example, the criterion provided by Chrysippus of Soli²), a relatively recent approach being, for instance, the one that is to be found in works such as that of Mares³. However, what is interesting for this paper is that it seems that classical first-order predicate logic not only interprets the conditional as a material relationship between the antecedent and the consequent, but also it links the conditional to the universally quantified sentences. Indeed, it appears that, in general, in that logic, the best way to express the universal quantification is by means of a conditional⁴. Nonetheless, my main goal here is to try to show that this last point is not only a technical requirement of standard first order predicate calculus. The roots of the relationship are deeper and we have several proofs of that.

On the one hand, we can find passages written in ancient times that establish the link and state the necessity to pay attention to that relationship. One of them, for example, is the one authored by Sextus Empiricus⁵. What is important about that passage is that, evidently, it is written in a time much earlier than that in which standard first-order predicate

1. See, e.g., Bocheński, I. M.: *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1963, p. 89; or O'Toole, R. R. & Jennings, R. E.: "The Megarians and the Stoics" in Gabbay, D. M. & Woods, J.: *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic logic*. Amsterdam: Elsevier, 2004, p. 479.

2. See, e.g., Gould, J. B.: *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press, 1970, p. 76; or O'Toole, R. R. & Jennings, R. E.: op. cit., p. 479.

3. Mares, E. D.: *Relevant Logic: A Philosophical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

4. See, e.g., Deaño, A.: *Introducción a la lógica formal*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 188. Nevertheless, any other introductory work about classical logic, such as, e.g., those of Fisher, J.: *On the Philosophy of Logic*. Belmont: Wadsworth, Cengage Learning, 2008; or Restall, G.: *Logic: An Introduction*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2006, can also be illustrative enough.

5. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos 11*. 8-11; see, e.g., for a Spanish translation, Boeri, M. D. & Salles, R.: *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014, p. 84.

logic was provided. And this is relevant because it seems to reveal that the relationship is more natural to the human mind than has been thought.

On the other hand, today there are firmly established theories in cognitive science field explicitly rejecting logical forms and logic in general, and standard logic in particular, as the criterion to explain human reasoning, and implicitly accepting that relationship at the same time. One of these theories is, for example, the mental models theory⁶. What is interesting about this theory is that, as said, while it proposes, contrary to what is held by other contemporary approaches⁷, that no logic leads our inferential activity, the relationship between conditionals and the universally quantified sentences can be easily deduced based on its framework. Thus, the theory seems to show that, although we can ignore logical forms and syntactic rules to account for human reasoning, we cannot ignore that relationship.

All of this appears to mean that the relationship between the conditional and the universal quantification is not only a distinctive characteristic of standard first-order predicate calculus, but there are also clear psychological reasons that prove that it is essential in human cognition. As stated, this paper is basically intended to show that this last idea is correct, and, to do that, firstly, I will better explain the nature of the mentioned relationship in classical logic. Secondly, I will analyze the Sextus Empiricus' passage indicated above in order to prove that the relationship was already identified in Ancient Greece. And finally I will account for how the mental models theory can offer more arguments to consider that relationship to have a psychological basis independent of the principles, theses, and assumptions of standard first-order predicate logic. I hence

6. See, e.g., Johnson-Laird, P. N.: "Inference with mental models" in Holyoak, K. J. & Morrison, R. G.: *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 134-145; Johnson-Laird, P. N., Girotto, V., & Legrenzi, P.: "Modelli mentali: Una guida facile per il profano" in *Sistemi Intelligenti* XI(1), 1999, pp. 63-84; Khemlani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N.: "Immediate inferences from quantified assertions" in *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 68(10), 2015, pp. 2073-2096; Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N.: "The modulation of disjunctive assertions" in *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 70(4), pp. 703-717.

7. For example, the mental logic theory, to which I will refer below.

begin with an account of the sense of the link between the conditional and the universally quantified sentences in this last logic.

2. The universal quantifier, the conditional, and first-order predicate calculus

Let us think about this universally quantified sentence:

All bears are mammals

Given this sentence, one could consider its logical structure in first-order predicate calculus to be akin to this one:

$(x) (Bx \cdot Mx)$

Where the brackets containing x indicate that it is universally quantified, 'B' means 'to be a bear', ' \cdot ' is the logical conjunction, and 'M' corresponds to 'to be a mammal.'

In principle, because words such as 'if' and 'then' do not appear in the sentence, it could be thought that this is an appropriate logical form for it. Nevertheless, it is not hard to note that this formalization is not correct, since what it states is that 'for any x , x is a bear and x is a mammal,' i.e., that all of the things, objects, and beings around the world are both bears and mammals.

So, there is no doubt that a better formula could be the following:

$(x) (Bx \rightarrow Mx)$

Where ' \rightarrow ' denotes conditional relationship.

Indeed, this last formula can be read as 'for any x , if x is a bear, then x is a mammal,' which expresses much better the actual sense of the initial sentence.

Deaño⁸ explains this fact saying that all of the universal sentences express a connection between two predicates in such a way that all of the subjects of the first one are, in the same way, subjects of the second one. A predicate includes the other one, and to fulfill the first one is a sufficient condition to fulfill the second one. But the point is that this is not a finding of standard first-order predicate calculus. As said, in ancient times, when

8. Deaño, A.: op. cit., p. 188.

this later logic had not been established yet, the relationship did have been noted.

3. Sextus Empiricus' testimony on conditionals and the universal quantification

Actually, what Sextus Empiricus intends to account for in his passage⁹ is simply that definitions and the universal sentences are equivalent. Indeed, the passage, which is the fragment 4.6 in Boeri and Salles's book¹⁰, states that definition is only different from the universal sentence (τοῦ καθολικοῦ, genitive) by virtue of syntax. Both of them are the same as far as their meaning is concerned. Two examples used by Sextus are:

ἄνθρωπος ποῦς ἔστι ζῶον λογικὸν θνητόν

That is, 'a human being is a mortal rational animal.' And

εἰ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῶον ἐστι λογικὸν θνητόν

That is, 'if something is a human being, that is a mortal rational animal.'

Likewise, other two examples are the following:

τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν εἰσιν Ἑλληνας, οἱ δὲ βάρβαροι

That is, 'some of the human beings are Greek and others are Barbarian.' And

εἰ τινές εἰσιν ἄνθρωποι, ἐκεῖνοι ἢ Ἑλληνας εἰσιν ἢ βάρβαροι

That is, 'if there are some human beings, those are either Greek or Barbarian.'

The truth is that Sextus proposes a few more examples, but the important point here is that every sentence considered to be universal (καθολικόν) by him is expressed by means of a conditional including the word εἰ (if). In addition, he also uses with the conditionals words such as τί, τινές, ἐκεῖνο, and ἐκεῖνοι, which are not hard to link to the universal quantifier. And, as if all of this were not enough, he states that just one

9. Sextus Empiricus: op. cit., 11. 8-11.

10. Boeri, M. D. & Salles, R.: op. cit., p. 93.

negative example demonstrates that both sentences (the definition and the universal one) are false, that is, in the case of the examples quoted, that just a human being not being a mortal rational animal would prove that the two first sentences are not true, and that just a human being not being either Greek or Barbarian would demonstrate that the third one and the fourth one are false.

So, the relationship is absolutely evident, and it is so in a context that is not related to classical first-order predicate logic at all. That context refers to many centuries before the development of standard logic, and, besides, Sextus Empiricus quotes to Chrysippus of Soli, who, as it is well known, was an important representative of Stoicism. This fact is relevant because today it is clear that Stoic logic should not be reviewed from standard logic and that the latter is not the best criterion to assess the former¹¹. Thus, all of this seems to suggest that the relationship is somehow natural to the human mind and that it is not only a technical convention of first-order predicate logic. But what is really interesting is that a contemporary reasoning theory, the mental models theory, appears to show this same idea.

4. Conditionals and the universal quantification in the mental models theory

At present, the mental models theory is really a very accepted theory. The reason for that can be its great power to account for most of the results of the experiments reported in the literature using tasks related to reasoning or to the deduction of conclusions. However, the most relevant aspect of it for this paper is that it rejects the idea that logic plays a role in human thought. Pragmatics, semantics, and the meanings of sentences are important here, but not logical forms or syntactic rules. According to the theory, reasoning is basically comparison and analysis of semantic possibilities, and not the use of formal schemata.

Notwithstanding the above, a very surprising point of the theory is that it seems to continue to keep the relationship between conditionals and the universal quantified sentences. To show that, I will only focus on the theses of the theory linked to these two kinds of sentences. I begin with the conditional.

In general, the theory claims that each sentence in natural language allows certain possible scenarios. Nevertheless, a problem is that those

11. See, e.g., Bobzien, S.: "Stoic syllogistic" in Taylor, C. C. W.: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 134.

possible scenarios are not always easy to detect. In the case of the conditional, it can be said that there is a 'mental model' (a possible scenario) that is not difficult to identify. That mental model refers to the situation in which both the antecedent and the consequent of the conditional are true. In this way, if the sentence is, for example, 'if A, then B,' as indicated by Johnson-Laird¹², its mental model would be as follows:

A	B
---	---

As said, this model represents a situation in which both A and B happen. Nonetheless, individuals can make more effort and detect the 'fully explicit models' of the sentence, i.e., all the combinations of possibilities to which it is related. Following Johnson-Laird¹³ too, such models would be these ones:

A	B
not-A	B
not-A	not-B

As it can be noted, two more models have been added now. In the second one, only the consequent (B) is true, and, in the third one, neither clause (antecedent or consequent) is true.

But, in this theory, the difference between easy and hard models exists in the case of the quantified sentences as well. Maybe the terminology is different, but the basic thesis is very akin. Thus, in the particular case of a universally quantified sentence, it can be assumed that a first easy model including, for example, three elements can be this one:

A	B
A	B
A	B

According to Khemlani et al.¹⁴, this would be an example of easy model corresponding to an expression such as 'all of the A are B,' i.e., a 'canonical model' of this later sentence. However, a greater effort can also lead to other possibilities here. In this way, with further reflection,

12. Johnson-Laird, P. N.: op. cit., p. 138, Table 9.2.

13. Idem.

14. Khemlani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N.: op. cit., p. 2077, Table 1.

a ‘noncanonical model,’ i.e., a model including more combinations of possibilities, can be built. The example of noncanonical model for that same sentence given by Khemlani et al.¹⁵ is the following:

A	B
¬A	B
¬A	¬B

Where ‘¬’ denotes negation.

Now, the first combination is the same as those of the canonical model. Nevertheless, the second one represents a situation in which a B is not a A, which is compatible with the sentence ‘all of the A are B,’ and the third one stands for a scenario in which the element is neither A nor B, which is also compatible with that same sentence.

But the important point here is that, from these theses, it is not hard to note that there is a clear correspondence between conditionals and the universal quantification in the mental models theory. On the one hand, the mental model of the conditional (A and B) matches all of the cases considered in the canonical model of the universally quantified sentence (all of those cases are cases of A and B). On the other hand, the set of fully explicit models of the conditional (A and B, not-A and B, and not-A and not-B) is exactly identical to that of the possibilities of the noncanonical model of the universally quantified sentence (A and B, ¬A and B, and ¬A and ¬B). So, if the conditional relationship and the universal quantification refer to basically the same semantic possibilities, the link is obvious in the mental models theory.

Therefore, if we assume this last theory (and, as stated, we have interesting reasons coming from empirical evidence to do that), it can be said that there is a natural relationship between the conditional and the universal quantification. That relationship would be based on the human psychology and beyond the requirements of first-order predicate calculus.

5. Conclusions

The link hence is evident. In fact, the link could include not only conditionals and the universal quantified sentences, but also definitions. For instance, if we take one of the examples given by Sextus Empiricus in

15. Idem.

his passage above¹⁶, ‘a human being is a mortal rational animal,’ is obvious that it could be claimed that an easy model of it could be as follows:

Human being	Mortal rational animal
Human being	Mortal rational animal
Human being	Mortal rational animal

Likewise, it could be said that, after further cognitive effort, these possibilities could be identified:

Human being	Mortal rational animal
¬(Human being)	Mortal rational animal
¬(Human being)	¬(Mortal rational animal)

This means, therefore, that it can be state that not only conditionals and the universally quantified sentences have similar semantic models, but definitions also refer to the same sets of possibilities.

As said, the link between conditionals and the universal quantification is indisputable in classical logic, but this paper has shown that the relationship can be much deeper. It can be noted in Ancient Greece (where, as indicated, it can also be seen that the link extends to definitions as well), i.e., in a time in which the current standard first-order predicate logic has not been provided yet. Besides, as also explained, if a contemporary cognitive theory, the mental models theory, is assumed, the link between the conditional and the universally quantified sentences (and even, as also accounted for, definitions) must be assumed too, because they are related to the same combinations of possibilities.

So, all of this reveals an important point that needs to be considered in the debate on the problem of whether the human mind has any relationship of any kind to classical logic or not. It is clear that, while human reasoning does not follow standard logic in entirety, there can be certain aspects of that logic referring to basic psychological processes necessary to know the world and reality. The literature on cognitive science shows that it is evident that our mind does not usually apply many of the formal rules of the standard calculi (e.g., a number of works supporting the mental models theory such as the one of Johnson-Laird cited above¹⁷ demonstrate that), and that, if there is a logic on the human mind, that cannot be its only element¹⁸. However, this fact should not be thought to

16. Sextus Empiricus: op. cit., 11. 8-11.

17. Johnson-Laird, P. N.: op. cit., pp. 134-145.

18. See, e.g., López-Astorga, M.: “Mental models and syntactic rules: A study of the relations

mean that standard logic has nothing to do with human reasoning activity, since some of its rules or requirements may play a role in this last activity.

In fact, at present there are also theories claiming that our reasoning follows a logic, although that logic is other than the classical one. An example of this kind of theory is the mental logic theory¹⁹, which only accepts some of the formal schemata of standard propositional calculus without admitting completely Gentzen's framework²⁰. In this way, it can be stated that, while it is clear that the potential of the mental models theory is unquestionable, perhaps it makes sense to continue to research in this direction. It is obvious that standard logic does not describe or account for human reasoning, but this fact does not imply that the former has no relationship to the latter. One relationship is that the conditional and the universally quantified sentences (and definitions) are connected, and maybe there are more links between them.

References

Bobzien, S.: "Stoic syllogistic" in Taylor, C. C. W.: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 133-192.

Bocheński, I. M.: Ancient Formal Logic. Amsterdam: North-Holland, 1963.

Boeri, M. D. & Salles, R.: Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

Bompastor Borges Dias, M. G. & Roazzi, A.: "A teoria da lógica mental: E os estudos empíricos em crianças e adultos" in *Psicologia em Estudo* 8(1), 2003, pp. 45-55.

Deaño, A.: Introducción a la lógica formal. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Fisher, J.: On the Philosophy of Logic. Belmont: Wadsworth, Cengage Learning, 2008.

Gentzen, G.: "Untersuchungen über das logische Schließen I" in

between semantics and syntax in inferential processes" in *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie* 33(1), 2014, pp. 107-117.

19. See, e.g., Bompastor Borges Dias, M. G. & Roazzi, A.: "A Teoria da lógica mental: E os estudos empíricos em crianças e adultos" in *Psicologia em Estudo* 8(1), 2003, pp. 45-55; O'Brien, D. P.: "Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and López-Astorga (2013)" in *Universum* 29(2), 2014, pp. 221-235; O'Brien, D. P. & Li, S.: "Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics" in *Journal of Foreign Languages* 36(6), 2013, pp. 27-41.

20. Gentzen, G.: "Untersuchungen über das logische Schließen I" in *Mathematische Zeitschrift* 39(2), 1934, pp. 176-210; Gentzen, G.: "Untersuchungen über das logische Schließen II" in *Mathematische Zeitschrift* 39(3), 1935, pp. 405-431.

Mathematische Zeitschrift 39(2), 1934, pp. 176-210.

Gentzen, G.: “Untersuchungen über das logische Schließen II” in *Mathematische Zeitschrift* 39(3), 1935, pp. 405-431.

Gould, J. B.: *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press, 1970.

Johnson-Laird, P. N.: “Inference with mental models” in Holyoak, K. J. & Morrison, R. G.: *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 134-145.

Johnson-Laird, P. N., Girotto, V., & Legrenzi, P.: “Modelli mentali: Una guida facile per il profano” in *Sistemi Intelligenti* XI(1), 1999, pp. 63-84.

Khemplani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N.: “Immediate inferences from quantified assertions” in *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 68(10), 2015, pp. 2073-2096.

López-Astorga, M.: “Mental models and syntactic rules: A study of the relations between semantics and syntax in inferential processes” in *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie* 33(1), 2014, pp. 107-117.

Mares, E. D.: *Relevant logic: A Philosophical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

O’Brien, D. P.: “Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and López-Astorga (2013)” in *Universum* 29(2), 2014, pp. 221-235.

O’Brien, D. P. & Li, S.: “Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics” in *Journal of Foreign Languages* 36(6), 2013, pp. 27-41.

O’Toole, R. R. & Jennings, R. E.: “The Megarians and the Stoics” in Gabbay, D. M. & Woods, J.: *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic logic*. Amsterdam: Elsevier, 2004, pp. 397-522.

Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N.: “The modulation of disjunctive assertions” in *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 70(4), pp. 703-717

Restall, G.: *Logic: An Introduction*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2006.

Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*.

OTRA DEDUCCIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA POSITIVA

Friedrich W. J. Schelling

Recibido: 23-11-2017

Aceptado: 17-07-2018

Nuestro punto de partida es lo que antecede al pensamiento, el existente incondicional. La tarea con respecto a lo que se nos da de antemano; es decir, el ser o el existir incondicional (pues en realidad es lo único que vemos al comienzo, mientras el qué (*Was*) nos queda aún oculto) es hallar la verdadera *Monas* (*die Monas*); es decir, lo que permanece, encontrar el principio que está por encima de todo. Así, la pregunta es precisamente si todo el pensamiento del ser precedente; esto es, la *Monas*, que queremos denominar el ser imprepensable, puede estar localizado en este ser imprepensable. Quizá este ser es sin duda sólo el primer ser, el primer modo de aparición de la verdadera *Monas*. La pregunta entonces es si aquel ser imprepensable admite alguna oposición por la que quede alterado, y por la cual pudiera comportarse como lo contingente. Nosotros debemos partir de él, liberarnos del ser imprepensable para acceder a la *Idea*. Esto sería únicamente posible si aquel ser imprepensable fuera mostrado de nuevo como lo contingente a través de la dialéctica. No como lo contingente *por antonomasia*, sino como lo contingente que es lo necesario. Hemos señalado ahora que en el existente imprepensable ganamos el *Actus* de toda Potencia. El existente necesario no es posible y entonces por ello efectivo, sino que es efectivo ya, él comienza directamente con el ser. Así pues, aquel qué (*Was*) aún desconocido, aquella *x* del ser imprepensable es libremente *antedenter* o *a priori* sólo el *ente* (*das Seyende*). Pero nada impide que incluso el ente *a priori* sea el ente a la mano, el poder-ser *post actum* (como realmente decimos aquí con razón). Decimos que nada lo impide, pero tampoco decimos todavía que sea efectivamente así. Esto deberá demostrarse por tanto mediante una consecuencia *a posteriori*. La posibilidad sólo se comprende *a priori* cuando el modo precedente del ente puro sea el poder-ser a la mano. Precisamente por eso, porque no ha salido en primer lugar la potencia del ser imprepensable, no podría tampoco este existir imprepensable ser *superado* en el *Actus*. Queda así establecido justamente en este existir imprepensable una contingencia no excluyente. Lo que una posible contraposición puede *anticipar* tiene tan sólo frente a dicha contraposición un ser contingente en la medida en que permanece posible. Supongamos que yo eligiese entre +a y -a y me hubiera decidido por +a, de modo que -a quedase siempre excluido. El ser +a no es nada falso

(*blind*) siempre y cuando sea pensado con necesidad otro contingente, que por otra parte tampoco es contingente porque se trata de un ser puesto por la voluntad. Pongo incluso tan sólo +a, sin elección, de modo que -a es anterior, pero sin quedar excluido para siempre. O mejor dicho no es excluido en general, permanece todavía como posibilidad, de modo que se ofrece a la mano y reclama su validez. Así pues, es algo contingente justo en el *actus* puro como tal. El mero existente necesario *actu*, algo semejante a lo que tenemos hasta ahora, es el mero existente contingente necesario o, como puede ser también llamado, el existente ciego. El existente ciego es el mero existente contingente necesario, el cual excluye por ello el poder-ser sólo como *antecedens*, pero no de un modo absoluto. El poder-ser simplemente, y como tal, no tenía ningún derecho a existir. Después empero de que el mero *actu* sea; es decir, el mero necesario contingente, la mera posibilidad puede también alzar su exigencia. El ser imprepensable hace así aparecer ya como posible a la potencia. Justo en este punto se clarifica que el poder-ser precedente no pueda carecer tampoco de una relación sobre el *mero* ente. Por tanto, y no *otra cosa* sino sólo lo que se presenta como el mero existente *mismo*, puede también ser la *potentia existendi* que se contrapone a aquella. La potencia no puede aparecer bajo la presuposición del ser, de modo que debe haber entre ambos una unidad; es decir, debe ser tanto el mero existente como la *potentia existendi*. Pero mientras pongo esto de manifiesto, también digo que el mero ente infinito es a su vez la infinita *potentia existendi* o el poder-ser infinito. Queda ya establecido aquello que es más que el mero Existente, lo que trasciende el mero *actus* del existir, lo que puede estar por encima de éste, y lo que precisamente por ello no puede ser más el mero *actu* necesario existente. Únicamente el existente fundamental; es decir, el existente necesario, puede ser ahora la *natura necessaria*, que es también independiente del existir *efectivo*, del *actus* del existir. El existente necesario es, de un modo señalado, conforme a su naturaleza o a su esencia.

Esta natura necessaria sería también inicialmente y antes de nada: 1) el ente imprepensable, 2) lo otro que se encuentra en la posición de poder ser, 3) lo libre entre ambos como espíritu que planea desenvueltamente, pues ellos se comportarían frente al poder como ser, y frente al ser como poder. Así el ser imprepensable se hace libre frente al poder, y el poder libre a su vez frente al ser imprepensable, de forma que la *natura necessaria* puede ser y no ser ambas cosas, tanto el ente (*Seyende*) puro como aquello que el ser imprepensable podía ser mediante el poder-ser. La *natura necessaria*, como unidad indisoluble de estos tres momentos, sería también la absoluta esencia *libre* que es libre de un modo señalado 1) en la visión del ser que se le muestra, siendo lo otro de su ser originario (su ser imprepensable). La *natura necessaria* es libre 1) en la visión de este otro

ser. Ser libre significa *a)* no poder querer la misma cosa: es así también lo independiente de este ser y Es (existe) por anticipado para él. Este ser es cierto *a priori*. Por ello es justo lo libre, que quiere decir *b)* querer este ser, mientras lo posee en el *actus* del existir imprepensable, por el cual puede ser también de nuevo aquel otro ser igual de poderoso que su Señor. Pues este *actus* sería por mor de la aparición del otro ser, quien le arrebataría su posición, cobrándose el espacio al ser. Como *actus* no quedaría sin embargo anulado en su raíz. Sólo en la potencia del *actus* infinito llegaría a ser potencia, que en cambio estaría anulada con el poder irresistible del *actus* reestablecido a través de la superación; es decir, a través de la continuada potencialización de aquel ser salido de la potencia, que ahora se le opone y le desplaza igualmente del lugar del ser. Sería sin embargo tan libre como la *natura necessaria* frente al *poder-ser*, estaría 2) también frente al ser imprepensable mismo. La *natura necessaria* no está constreñida por tanto a perseverar en el *poder-ser*, sino que puede aparecer fuera de él. Este ser imprepensable mismo realiza nuevamente durante un momento su movimiento, su propia vida. Pues incluso así, cuando la vida anula también este ser imprepensable para el *actus*, la naturaleza necesaria permanece como necesidad. Aunque ella es el *poder-ser*, sin embargo, tiene de antemano el ser, siendo con ello ahora libremente el *verdadero poder-ser*. El verdadero *poder-ser* es aquello cuyo ser, como ser frente a toda posibilidad precedente, es independiente, seguro, y por ello cierto, y a través del que ningún ser subsiguiente puede llegar a ser superado. Dado que asegura este ser infinito, se le ve indistintamente asumir o no asumir su posición en la libertad del otro ser. Pues en esta misma situación, lo que permanece independiente del existir efectivo del existente es, por tanto, el supraexistente (bajo el que se entenderá justamente lo que es también independiente del Actus del existir del existente). Así, ello es enteramente indiferente (*perinde est*) tanto si adopta este otro ser como si no lo adopta, y lo realiza a través de la nuda voluntad de la posición del ser, poniéndose de esta manera el ser imprepensable en tensión y negación. O también si se retira inmediatamente de nuevo aquel mero ser imprepensable como el posible indicado ser en la potencia, o, más bien, si es dejado en la posibilidad desnuda. Así pues, esta posibilidad no es nada si ella no lo quiere en el imprepensable ser del ente. Esta posibilidad es algo sólo cuando ella lo quiere. Cuando por ello esta posibilidad alcanza el ser correspondiente, queda simplemente afirmada como tal esta posibilidad y únicamente a través de su solo ser; o sea, a través de su voluntad divina. (Conocida como tal posibilidad, aceptará el fundamento de toda creación de lo que en general no niega la creación como tal, y como no deja de ser señalado por los teólogos, con una materia [la mera materia todavía sin forma] creada a través de la mera voluntad divina de un modo libre, condición sin cuya

aceptación no puede ligar ningún otro concepto comprensible). La posibilidad de otro ser aparece incluido en el ser originario - el ser marcha delante, la posibilidad no llega sino después del ser, pero ésta aparece para él a partir de entonces en el imprevisible ser del ente, por tanto en la eternidad. Aquí yace la explicación de esta habitual expresión. Eterno es aquello a lo que ni tan siquiera el pensamiento mismo puede anticiparse una sola vez. He escuchado a menudo objetar contra este ser al que llegamos tan de repente, que la entera posibilidad de tal efectividad anticipada no pueda ser pensada. No estamos acostumbrados evidentemente a un pensamiento que anteceda al ser. El pensamiento pone justo este ser como su punto de partida, el cual le resulta lo más sugerente, también por tanto como lo más deseable para el saber, y con el que acceder a partir de éste a una realidad efectiva. El pensamiento efectivo está en el punto de salida de esta posición, como el *terminus a quo* de un movimiento en el que dicho movimiento en realidad tampoco es tal movimiento, y sin embargo, forma parte también del movimiento. De este modo aquel ser devendrá como tal en el desarrollo, en el hacer pasar a este movimiento mismo con un momento del pensamiento. Aquella objeción debería sin embargo significar lo siguiente: que tampoco pudiera presentarse tal posibilidad anticipada de una realidad efectiva ni tan siquiera una sola vez. Este punto queda así también rechazado. Por tanto, tal ser debe presentarse en ciertas ocasiones, por ejemplo en el caso de producciones, hechos o actuaciones cuya posibilidad está dada a través de su realidad conceptual efectiva. Lo que se plantea para un concepto existente previo a todo nadie puede llamarlo original. Original es donde se reconoce ya la posibilidad, cuando se ve la realidad efectiva delante de los ojos.

Eterno es el ser que está en Dios, antes incluso de que Él mismo pueda pensarlo. Dios mismo alcanza primeramente a ser su eternidad en su salida de sí al exterior. La eternidad, junto con el resto de atributos que le pertenecen conjuntamente a Dios, han sido denominados negativos por parte de las especulaciones de los teólogos. Examinadas suficientemente estas especulaciones, se muestra que son constantes aquellas que tratan de ser pensadas junto y ante Dios; es decir, frente a su divinidad, y **sin (ohne)** las que, en cambio, Dios no puede ser, pero con las que Dios tampoco se muestra como lo que es. Pues por ejemplo también la substancia espinosista es eterna, sin presuposición alguna, sin ninguna razón eterna, y efectivamente ella no es Dios. Dios no podría de otra manera ser Dios si no fuera eterno. La eternidad es una *conditio sine qua non* de su divinidad. Una eternidad sin fundamento, de la que efectivamente no hay ninguna ciencia, ningún pensamiento, pues aquélla, como dice Kant con razón, es el abismo de la razón. Esta eternidad es justo por ello sólo un momento, sólo un punto de partida, del que hemos salido inmediatamente, y que sólo pone

la ciencia para poder salir de dicho punto. A tal *terminus a quo* devendrá esta eternidad consecuentemente en el momento en que pueda hablarse de la eternidad. En la eternidad misma no está por lo tanto aquel ser sin fundamento. Pero el fundamento está sólo puesto con la finalidad de salir de él. *De ahí en adelante*, se muestra la eternidad como lo eterno mismo como posibilidad de otro ser que está justamente desgajado de su eternidad ciega, eternidad del mero existir para llegar a la eternidad de la esencia, a la eternidad de la Idea. Esta posibilidad resulta incluso, de cara a la Idea, como algo que no se ha dado anteriormente, algo inopinado. Pero aunque algo imprevisto no es para él un *invisum*, algo no bien recibido, en otro sentido es también algo bien recibido. Pues mientras ella le muestra un ser que puede elevar a la realidad efectiva a través de su mera voluntad, le da algo en general que puede querer - algo en general que poder estar queriendo y que anteriormente no tenía; es decir, un mero ser - y un poder para el no-ser. Mientras aparece esta posibilidad se eleva el mero ser imprevisto hacia aquello que va más allá aún de éste; es decir, es también el poder-ser, Señor de un ser que todavía no es. De este modo es a la par libre de constituirse en el ser imprevisto, del que no era Señor, no siendo por tanto ser de sí mismo, pero llega a ser igualmente *ideal* - al menos por lo que hace a su presentación - por medio de la aparición de aquella potencia que está completamente despegada en la voluntad del ser imprevisto. La aparición de aquella posibilidad original ofrece, por tanto, lo que en el ser imprevisto es ya en sí mismo el auténtico ente (*Seyende*). Justo en este ser, que se le muestra como posible, anhela por tanto, al mismo tiempo, liberar el medio, que también es real con respecto al ser imprevisto. Así como tenemos al Señor como opuesto al ser imprevisto, se le ve al mismo tiempo como Señor de este ser imprevisto, todo ello del siguiente modo: piénsese el Señor de un ente que no es todavía, de un ente que es sólo posible, y que se revela como un ser contingente cuando al fin es. Piénsese así este ser contingente como surgiendo, de manera que se dará de bruces con lo que no puede surgir, aquello que no tiene precedentes, se dará con el ser originario. Este ser originario aparece también ahora como lo eterno. Pero más aún: este ser contingente no puede surgir por sí sólo, y en cambio surge ahí donde anteriormente no había nada como lo eterno, nada como el ser necesario. Por tanto, no puede surgir sin trascender a éste. Llamamos *A* al ser eterno, de modo que *B* será lo contingente, lo ya surgido, lo totalmente desigual a *A*. Donde por tanto no era de un modo imprevisto como el puro *A*, se presenta ahora *B*, lo que trasciende a *A* de un modo excluyente. Éste, que hemos conocido como puro *actus*, como puro punto de partida, en modo alguno negado o inhibido por nada, como tampoco reflexionado por nada o vuelto a brotar de nuevo en sí mismo, tiene ahora lo opuesto. De esta forma viene a estar trabado por medio de ese

nuevo ser recién surgido que se ha movido hasta lo más elevado. Algo así a como cuando una parte de un organismo viviente previamente en reposo deviene activa, encendiéndose desde su pasividad (la activación no tiene nada que ver con un devenir activo procedente de la potencia aparecida). Así como la parte despierta se alza sobre la parte dormida, ésta no permanece *eodem loco, quo fuerunt*, y el ser recién surgido continúa actuando sobre el ser que previamente había hecho acto de presencia. En este ser antes inamovible llega por tanto una movilidad previa. Este ser llega a ser él mismo también otro, recibe una negación en sí, recibe una potencia, y estará él mismo puesto de esta manera para un ente (*Seyenden*) (ahí donde estaba el ente (*Seyende*) originariamente inicial). En efecto, pone así verdaderamente atención a la esencia para no ser según el *actus purus*. Pero éste no es más *actu*, sino sólo todavía algo conforme a la esencia. Ahí la esencia es igual a la potencia, es por tanto la potencia infinita del *actus purus*, el cual se impone por su naturaleza como tal *actus purus*. No es ya más la potencia pura, desinteresada, no reconocida en sí misma. Ni tampoco es lo sabio en sí mismo, como lo era antes. Y en tanto que recibe en sí una negación; es decir, una potencia, ha devenido un ente (*seyendes*) para sí. Anteriormente era ante sí camino, puro salir de sí. Ahora es en sí mismo lo retornante, lo devenido potencia para sí mismo; es decir, lo que se ha convertido en ente (*seyenden*) para sí. De este modo vemos como él, a quien hemos visto ya como Señor de lo contingente, del mero ser posible, en tanto que es el Señor, puede sentar o no este ser contingente. Así como él ha llegado a afirmar también su *ser originario* como Señor, que Él puede sentar *ex acto puro in potentiam* a través de la aceptación del ser que se le muestra desde el ser puro en un ente, y alcanzar así a metamorfosear su existir necesario mismo en algo contingente (lo contingente bajo esta forma negada). Él puede anular este ser originario, porque permanece sin embargo independiente de él; es decir, sin ser *actu* del existente. Pero *su naturaleza* permanece conforme al existente necesario, según la *natura necessaria*.

Este sería por tanto el modo como la filosofía positiva puede comenzar por sí sola por el ente imprensable, con el que, con todo rigor, no ha comenzado todavía nada. Intentaré presentar ahora el paso de este desarrollo de nuevo, pero de un modo distinto. Y es que no nos encontramos aquí en el área de lo necesario, sino en el de lo libre; es decir, del auténtico pensar especulativo. La expresión especulación debería estar reservada para la filosofía positiva, como por ejemplo la mathesis elemental no puede tampoco ser llamada especulativa: lo más elevado es únicamente la mathesis especulativa. Especular quiere decir mirar atrás en torno al conjunto de las posibilidades, a través de las cuales poder llegar a alcanzar un fin cierto para la ciencia. Estas posibilidades son naturalmente sólo

posibilidades inmediatas que, confirmado el éxito, deben revelarse como auténticas realidades efectivas, así como en las conclusiones hipotéticas puestas en la premisa mayor (*Obersatz*) como hipótesis, en la oración de conclusión quedan como una verdad demostrada.

Este entero desarrollo, que comienza (para sí) con la filosofía positiva, es un modo eminentemente especulativo. Se trata de un área en el que no cabe un mero pensamiento mecánico de tipo erudito, como pueda ser la posición de un simple maestro común de cálculo en la especulación del análisis de lo infinito, quien, en su ignorancia, dicho trabajo debe parecerle una simple arbitrariedad. Son por tanto posibles y admisibles distintas presentaciones, dado que en el más elevado análisis se puede llegar por diferentes caminos a un mismo resultado, y también cuando un resultado es ampliamente demostrado, se busca incluso el paso más sencillo, lógico y claro de esta demostración.

La razón, al final de la filosofía negativa, está puesta fuera de sí, está de alguna manera afectada, porque ve que en esta filosofía no puede poseer su *verdadero* contenido como algo efectivo, y se decide partir por el ser de todo pensamiento. Ella se supedita a este pensamiento, pero sólo para alzarse inmediatamente de nuevo contra el mismo con la señalada pregunta de **qué** (*Was*) es el ser imprensable. Así esta pregunta tiene en el ser imprensable de un modo inicial e inmediato sólo el existir imprensable mismo, de tal modo que nadie puede sustraerse de la conclusión que reza, como en Kant, lo que sigue: «si algo existe (lo hipotético de la expresión indica que el presupuesto es aquí lo que igualmente puede tanto ser como no ser, el mero ser contingente por tanto) debe así existir también *alguna Unidad* (y lo que ello sea queda indeterminado) de una manera necesaria». Si desde el comienzo no sabemos nada del Existente necesario, del modo *como* se eleva su existir necesario y sobre la pregunta en definitiva por el qué, lo que debe ser preguntado es simplemente si el ente imprensable es sólo el *actu*, o bien si su naturaleza es conforme al Existente necesario (o más breve en lugar de lo último: si el existente necesario mismo es). Esto es así si el *actu* Existente necesario, el Existente necesario mismo del cual partimos, no fuera comprendido *a priori*. Así pues, este Existente necesario *actu* no tiene ya en sí mismo ningún *prius* por el que podamos acceder a aquél. Es, como hemos aceptado y presupuesto, el absoluto *prius*, y lo que nosotros podemos reconocer de nuevo de él puede ser sólo un mero reconocimiento *a posteriori*. Conforme a ello, por tanto, nos ocuparemos de nuevo de la labor que se nos ofrece en la proposición disyuntiva: o el Existente necesario *actu* es meramente así, o el Existente necesario mismo constituye el segundo miembro de esta sentencia que aceptamos como hipótesis para concluir que cuando éste se muestra como verdadero; esto es, cuando en aquel Existente necesario *actu* lo que aparece es el Existente

necesario mismo (cuando en el *necesario Existens es la natura necessaria*), entonces debe encontrarse lo que se sigue de ahí. Hemos desarrollado también inicialmente la premisa mayor en su forma general. La proposición subsiguiente puede ahora encontrar el ser, un todo que hemos demostrado como consecuencia de aquella hipótesis, que se encuentra como lo efectivo, con lo que entonces aquella hipótesis concluye por ser tal. (Esto nos conduce a la rectificación de la carencia, pues efectivamente sólo hacemos pasar al ente (*Seyenden*) imprepensable, inmóvil para sí, por medio de la ayuda de una hipótesis. Porque en este desarrollo hemos oído formulada la palabra hipótesis de tal manera que de su conclusión se extrae lo siguiente: que todo ha de residir en la forma de la hipótesis. Luego en una ciencia rigurosa debería estar prohibida en general la conclusión hipotética, de la cual tenemos necesidad sin embargo en una multitud de casos, como cuando las matemáticas se sirven propiamente en la demostración apagógica). Según esta aclaración del “si” (*Wenn*) de nuestra premisa obtengo la siguiente consecuencia inmediata: La naturaleza propia del Existente necesario debe ser, como mero existir necesario *actu*, lo indiferente, algo en apariencia contingente en sí mismo. Por tanto, no ha puesto su querer en este ser (este ser imprepensable lo es sin su querer). Tiene también por ello frente a este ser un hacer libre. Es por tanto lo que permanece libre, así como también lo que está en disposición de poder algo, naturalmente sólo el otro ser en disposición de poder algo. Otro ser como ése es aquel ser imprepensable. La *natura sua* debe trascender, sobrepasar el mero *actu* Existente necesario. Como tal, debe ser más que todo ello. Sin embargo, en este “Más” (*Mehr*) no puede ser nuevamente el ente (*Das Seyende*). Entonces dicho ente está así ya dado por anticipado, de manera que alcanzará a ser el *poder-ser*, y verdaderamente lo que por encima de sí, por encima de ser el ser imprepensable, sería el poder-ser. No será sólo *potentia actus* (Potencia de un Actus), pues éste (*actus*) es efectivamente *a priori*, por tanto, sólo *potentia potentiae*. Éste queda ahora ya por fin suficientemente claro. Sólo cuando a su vez el Existente necesario *mismo* es en el verdadero ente infinito, entonces este Existente necesario no será por ello todavía tal. No se **sabrá (wissen)** todavía por tanto como el *actus* originario instalado por encima del poder-ser. Esto debe ser particularmente mostrado todavía (es decir, saberse como lo que está sobre el *actus* imprepensable que sobrevuela el poder-ser). Luego es hasta ahora lo que sólo en y para sí; es decir, lo que sin su naturaleza para el querer y el saber, está en cambio ya en movimiento, sin retorno sobre sí mismo. Tiene aquí en cualquier caso la necesidad de un pensamiento completo. El existir imprepensable está ya anticipado en todo concepto. No está determinado a través del concepto en la medida en que verdaderamente es un existir necesario, pero en cambio es sólo únicamente un necesario-contingente; o sea, un existir ciego. Como

tal no excluye al ser opuesto (lo puesto a través de la transición *a potentia ad actum*). Por lo demás había debido partir del concepto mismo. Verdaderamente éste no tiene ahora en absoluto ninguna exigencia sobre la realidad efectiva a través del proceso *a potentia ad actum* del ser posible. Este discurso no podría ser en modo alguno algo efectivo si no se tratara del ser imprensable. Este ser sin embargo es, y es incluso verdaderamente de un modo ciego; es decir, contingente, un mero ser contingente que tiene también frente al ente (*seyenden*) un derecho a aparecer como una posibilidad, mostrarse, constituirse en el existir necesario *actu* como auténtica mismidad, como la esencia. Preciso de estas expresiones porque esta posibilidad es para sí una mera apariencia, algo que está en frente de algo que se muestra, algo que formula meramente que ello mismo es el poder-ser, lo que se libera justamente de la condición del existir inmediato que se coloca fuera del poder-ser, lo que puede elevarse sobre este existir que adopta una posición objetual (*gegenständlich*). Por tanto lo que hasta ahora era el ser mismo en la posición del sujeto. Junto al poder-ser, como aquello que se ve, hay ya un punto de partida fuera del ser, un noü, a partir del que se mueve en su ser fuera de sí. Éste puede igualmente alzarse fuera de su estado, no para anularlo absolutamente, sino para ponerlo en una condición de negación, tal como ha sido ya aclarado.

Nosotros distinguimos el Existente necesario *actu* de lo que es el Existente necesario mismo. Éste es por ahora una mera *idea*, aquello que presuponemos en el ser imprensable, pero cuando aquél se encuentra en éste (esta es justamente nuestra hipótesis), debe también ser elevado en su idea a través de la aparición de la potencia opuesta. Es decir, debe verse a sí mismo como lo que no es más simplemente el existir, sino la naturaleza para el existente necesario. Y éste es auténticamente Dios. Pues Dios es, como se ha discutido ya, no lo simplemente necesario, sino la necesaria esencia necesaria, la *natura necessaria*, lo que, para serlo, no precisa del existir mismo. Es lo que permanece el ente (*Seyende*) necesario, también incluso cuando el ser necesario o el existir es superado. Este *quod* inicial *non per existentiam existit*; es decir, *quos existit, sed non per existentiam existit*. Es lo que en primer lugar llamamos Dios. Ello vale aquí para el concepto del simple y verdadero ente necesario *actu*, del cual, por cierto, no puede deshacerse particularmente Spinoza, hasta acceder al concepto del ente necesario *natura sua*. La dialéctica consiste aquí en reconocer en el existir necesario *actu* lo contingente. Cuando en el mero ente necesario *actu* está el ente necesario *mismo*, debe presentarse de este modo en éste aquel ser, aquel *actu* como un ser contingente y, por tanto como un ser superado, no como un ser inmediato y suprimible a través de sí mismo - esto sería imposible -, sino probablemente como suprimible a través de un ser postrero (*nachkömmendes Seyn*), a través de un ser fuera de él, que po-

drá mostrarse como posibilidad. *A través* del fenómeno de la potencia otro ser aparece previamente a aquél mero existir necesario *actu mismo* como contingente, suprimible, y no como el ser que puede algo (*Können*). Pero precisamente con ello se desembaraza el Existente de su existir y aparece en ese su existir como independiente con respecto de esta necesidad. En el fundamento podíamos *querer (Wollen)* desde el comienzo ciertamente sólo aquello cuya naturaleza misma se dirige hacia la necesidad. Lo que se presenta *inmediatamente* y a primera vista, el ente necesario *actu*, lo hemos puesto tan sólo *porque no podemos hacerlo de otro modo*. Igualmente por tanto también sólo a ciegas. Es la razón ciega (*blinde*), que no se pone como el ser necesario *actu*. Lo que habíamos denominado el ente imprevisible, era, como se muestra ahora, también sólo el *actus* del *actus purus*, el cual como *actus* era sólo contingente, lo imprevisible, pero ante el que no se vería precisamente por ello el *actus purus* mismo. Sin embargo, sólo en cuanto es suspendido el *actus* del *actus purus*, queda atrás el *actus purus mismo* como esencia, y es puesto como esencia. El verdadero concepto de Dios no es otro precisamente que el del *actus purus*; es decir, el ser *actus purus* como esencia.

Que nosotros extraigamos primero del *actus purus* mismo su *actus*, el cual queda entonces apartado, es algo inevitable en este desarrollo. Es lo que podría reprochársenos por parte de los que colocan atributos negativos en Dios. Es decir, aquellos para los que Dios no es todavía tal, y para los que Dios no posee su divinidad. Naturalmente sólo debería expresarse así lo eterno, lo que del ente mismo (*quod a se est*) puede ser Dios (y se querría por ello llamar a este atributo también el atributo *a priori* de la divinidad): sólo lo eterno puede ser Dios. Pero Dios no es entonces lo necesario: Dios es sólo *a posteriori*. No es el paso necesario de los atributos negativos de Dios a los positivos (bajo los que Providencia, Sabiduría, Bien y el resto le pertenecen, y por medio de los cuales Dios es auténticamente Dios), proceso que la teología no ha encontrado hasta ahora. Los atributos negativos solo para sí conducen al panteísmo; los positivos inicialmente al concepto de lo que podemos llamar el *verdadero* Dios. Sin la presuposición de lo imprevisible; es decir, lo necesario-contingente de la explicación anterior, el ser *ciego* (*blinde*) en este sentido, Dios no podría ser en absoluto Dios. Y es que no podría ser lo que está por encima del ente, no podría ser el Señor del Ser, tampoco por tanto el Señor a secas, como deberíamos querer de él cuando le queremos solamente en general. Sin embargo, la divinidad de este *ente* (*Seyenden*) *a priori* se deja demostrar efectivamente sólo *a posteriori*. Entretanto aquel ser dado enteramente en Dios es ante sí mismo y sin su intervención tal ser, pues Él lo tiene con antelación en y para sí mismo, y sin lo que Dios no podría ser Dios. Este ser es tan sólo un pensamiento del instante, por el que también ha pasado. Es sólo una *presuposición de la*

cosa, ajena al tiempo en este caso. Así como también el existir es en aquel ser imprevisible, conoce por tanto también desde la eternidad no tener necesidad de este *actus* del existir necesario. Él, el existir, sabe que está sobre el existir fuera del existente necesario, y su divinidad estriba precisamente en ello.

Desde la eternidad se ve por tanto, como Señor, anular su ser imprevisible. Naturalmente no superarlo de un modo absoluto, sino suspenderlo para poder establecerlo por sí mismo ayudado de un proceso necesario y para, queriéndolo libremente, devenir así su ser divino necesario. Él, digo, se ve conferido en tanto Señor para hacer esto. Pero preguntamos ahora, ¿por qué debería hacerlo? Hasta ahora permanece todo únicamente en el interior de la posibilidad, pero, ¿cómo puede Dios ser sólo lo que ha podido ejecutar lo que se le presenta como posibilidad, haber anulado el ser imprevisible y poner en la posición de este ser inconceptualizable un ser comprensible, haciendo efectivo lo que se le presenta como posibilidad? Una dialéctica inmóvil junto a otra, más la ya mencionada, podría ser suficiente para decir que Dios toma la potencia del ser opuesto, a través de la cual sienta su existir imprevisible *ex actu* en el ser. Queda así establecido en el curso de las potencias para transformar en el ser establecido lo que no tiene como opuesto, en el ser querido mismo, y transformar así la repentina y ciega afirmación de su ser a través de una negación mediada. ¿Pero para quién debería hacer tal cosa? ¿Para sí mismo? Imposible. Así pues, Él sabe con antelación que aquel ser necesario en acto es reconstituido, certificado como tal. Sobre *sí mismo* tampoco habría querido establecer la tensión de la negación del ser imprevisible. Expresándonos de un modo preciso debemos decir que si Dios pudiera simplemente provocar todo esto en torno a su propia voluntad, ello no podría hacerlo indiscutiblemente. ¿Para qué debería servirle un proceso que para Él mismo no tendría ningún objetivo? También puede decidirse por este proceso sólo a causa de algo fuera de sí, *praeter se* («fuera de» es = *praeter* y *extra*, a partir del segundo término. Pero este no es el tema del actual discurso). Él puede sólo decidirse por la suspensión de su eterno ser *actu* a causa de algo al margen de sí, no movido por tanto por algo que estuviera fuera de Él, sino a causa de algo que fuera ya a través de este proceso efectivo, y cuya posibilidad ve mediada justo a través de la potencia auto descriptiva que es *inmediata* para Él. Como Señor, engendrar uno de sus diversos seres es algo que se encuentra enteramente en el camino hacia sí mismo. En este poder-ser en pos de sí consiste sin embargo para Dios tanto su libertad absoluta como su absoluta Bienaventuranza. Esta afirmación podría llamar la atención de quienes sólo contemplan como lo único que puede conocerse de Dios aquel último concepto de la filosofía negativa, según el que Él sólo podría ser lo eterno, el Sujeto-Objeto sempiterno, o, como Aristóteles

ha expresado este pensamiento, ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν. Tomado como mera determinación conceptual, nada se adelantaría finalmente con esta expresión aristotélica que enuncia a Dios como esencia sempiterna para el ente-para-sí (*bei-sich*), consciente de sí mismo. Aristóteles ha querido describir evidentemente con ello simplemente el *concepto*, la esencia de Dios, poniendo en este sentido todo el esfuerzo en describir aquel permanente ser-para-sí (*bei-sich*) como la dicha misma, como un estado en definitiva eterno. Por tanto, el deleite más elevado, dice él, está por doquier en *actus*, por ejemplo, durante la vigilia, en el pensamiento, siendo en la sensación mayor la alegría que en el sueño, tanto como en la ausencia de pensamiento, la ausencia de sentimiento, etc. La esencia más elevada no es sin embargo la mera *potencia* del pensamiento, tal como actúa en nosotros la mera *potencia* del pensamiento. Lo regular desaparece en el sueño, y para algunos lo habitual también queda dormido bastante a menudo fuera del tiempo, para un tiempo, en definitiva, completamente injusto. Dios es más bien el *actus* sempiterno del pensamiento, y ahí Él no puede pensar otra cosa más que lo más divino de todo, de modo que será sin cesar sólo el pensamiento en sí mismo. Como queda dicho, ello sólo puede hacerse valer cuando el discurso versa en torno al mero concepto; es decir, en torno a la mera naturaleza de Dios. Pero cuando justamente también debe consistir en la actividad del Dios efectivo, debemos ver en el pensamiento de una permanencia el límite más embarazoso de todos. Nada puede ciertamente ser más engorroso que pensarse sólo a uno mismo, pensar en sí mismo sin cesar. El hombre exige salir más bien de sí, así como también quedar pegado a sí mismo, igual que aquellos hombres, verdaderamente no lejos de los más afortunados, que por lo general se organizan al margen del resto, y que hace de ellos algo intelectualmente independiente, algo objetivo. Johannes Müller escribe en una de sus cartas: «Tan sólo cuando produzco soy afortunado». Esto concuerda con todo lo que no es azotado con algo así como una improductividad intelectual. En el producir en cambio no está el hombre consigo mismo, sino que está ocupado con algo externo. Justo por ello Dios es el gran bienaventurado, como le denomina Píndaro, porque frente a todo lo exterior, frente a su creación, todos sus pensamientos son sempiternos. Él sólo tiene que ver consigo mismo, es *a priori* su ser seguro y cierto. Sin embargo, el proceso por el que Dios se ve mediado a través de las potencias que se le presentan no deja de ser el proceso de una suspensión, con la que queda mediado y asentado el *restablecimiento* de su ser necesario. Y entre aquella anulación y este restablecimiento yace el mundo entero. El ser imprevisible se desfondará sólo para dar espacio a la creación (por eso, porque algo está desfondado, surge con ello la creación, siendo el espacio la forma *a priori* de todo ser finito). El mundo no es en absoluto otra cosa que el *actus* suspendido del necesario existir divino, la

esencia suspendida. Por tanto, éste es lo inabrogable, aquello a través de lo cual la supresión del *actus* quedará únicamente elevado en sí mismo.

Dios no se *aliena* al conducirse al mundo, como se acostumbra ahora a decir. Él se eleva más bien en sí mismo, en su divinidad. Él es creador, y con ello pone un pie en su divinidad. Él está más bien alienado en el existir ciego, imprevisible. En tanto se aliena respecto de esto último, este existir se pone fuera de sí (así como en frente de sí), y con ello Él se dirige hacia sí mismo. Se dirige hacia su concepto, del que estaba fuera hasta ahora - justamente en el ser imprevisible -. Al mismo tiempo, empero, Dios suspende sin embargo el *actus* de su existir necesario, no sólo para afirmarse nuevamente, sino para establecer un ser distinto a partir de su posición. Para hablar en general, Dios tiene en aquel mero poder-ser lo que se le presenta desde la eternidad, lo que sencillamente es algo en la medida en la que Él lo quiere, y que no es nada en tanto que Él no lo quiere. Dios tiene en este poder-ser como real, no sin más lo pensado, el principio de la misma indiferencia, el mismo ser y no poder-ser, que en la filosofía lógica hemos determinado como *materia prima* de todo pensamiento y de todo lo pensable. En ser y no poder-ser simultáneamente tiene Dios el fundamento real del que todo viene a la luz, y desde el que puede generar todos aquellos momentos como efectividades que en la filosofía negativa se daban meramente como posibilidades. Lo que en la filosofía negativa era un simple paradigma, aquí es lo efectivo. Las mismas potencias que se nos presentan en la filosofía negativa como *a priori*, y mediaban para nosotros todo lo concreto, se presenta aquí de nuevo (en la positiva), pero no como simples potencias. Es decir, no como las que parten del ser, sino como las que tienen el ser para su presuposición, y ello como esencia del ser postulado y por ello también para su unidad indisoluble. Aquello que vincula a estas potencias es justo lo que para la esencia es el elevado *actus purus*, que tampoco es como unidad suprasubstancial superable a través de nada que sea substancial. Las potencias presentan el mero existir material. El *purus actus* como esencia está por encima de la mera materia del ser. Es por tanto lo supramaterial, justo por ello la unidad indisoluble e insuperable, cuyas potencias no establece por separado. Las potencias son de algún modo lo originado, el ser originado *ex improviso* y el ser originario negado de él - por tanto en una tensión puesta en pie con él -. Las potencias lo fuerzan a ser *uno eodemque*, siendo también la unidad lo que preside las causas materiales de todo proceso cuya razón es supramaterial. La unidad indisoluble llega por tanto a afirmarse para la causa de un proceso en general. Podríamos pensar de antemano lo generado como si deviniese el conjunto de las posibilidades *a priori* de toda efectividad concebible, que

llegaran a ser un $\pi\alpha\nu$, un Todo, el ser del mundo, el cual es a la par algo tanto lógico como real, y al mismo tiempo algo tanto real como lógico.

Sin embargo, el punto en el que se vincula la perspectiva planteada y Dios como este posible proceso, descansa tan sólo en aquél ser no presenciado anteriormente y descubierto *ex improviso* como posible, cuya naturaleza puede aparecer sólo para lo contingente, pero en cuyo aparecer encuentra ante sí el ser imprevisible como lo que existe (*Daseyn*) y ha sido ya siempre (aquí la palabra existencia (*Daseyn*) se encuentra en su significado auténtico). Pero también Dios se convierte previamente en su ser no sólo a través de aquella posibilidad por encima del ser imprevisible, ahora fuera del poder-ser (*Hinausseynkönnende*), sino también a la par en su ser imprevisible interior, de modo que Él se ve en el medio entre ambos como un tercero, libre de ambos. A través del poder-ser libre del Ser, este tercero es auto-potencia, auto-poder, en la medida en que es puro sujeto. A través del ser libre del poder está en este sentido frente al poder ser-mismo, el objeto-mismo. Por tanto, está en uno y el mismo sujeto y objeto, es, por tanto, el inseparable sujeto-objeto en general, la objetualidad inseparable en sí misma. La posesión en sí mismo, lo que permanece *necesariamente* para-sí, lo que no puede ser únicamente sujeto ni objeto, lo que debe ser sujeto y objeto, y que es por tanto espíritu. Estos son los tres momentos a partir de los cuales el prototipo de toda existencia (*Existenz*) se junta inmediatamente en la intuición divina o en el propósito divino, del mismo modo como Él quedaba fundamentado en la filosofía negativa. Así, el comienzo de todo existente, el comienzo de todo existente en sí mismo, es el mero sujeto para el ser, todo ello en la medida en que no está siendo aún aquello que puede ser. Esto es, el mero sujeto para el ser, aunque sin ser todavía, y pensarlo por tanto como mera potencia, como mero poder. Este es el comienzo interno de todo existir, el in-icio porque a través de su no-ser infinito es justo la potencia atrayente del ser de este modo infinito, y que es por ello lo segundo y sólo lo segundo. Comienzo y retracción son entonces palabras para conceptos equivalentes. En la retracción subyace el comienzo. Aquella *potentia ultima* es la potencia reactiva del ser a través de su negatividad infinita de un modo justamente infinito, y es por ello lo segundo y, juntamente con ellos, el ente, pero el ente todavía separable, mientras que el sujeto del ser puede dar la espalda a este ser, y llegar a ser un ente (*Seyendes*) para sí. Su determinación según la objeción hecha al ser infinito, al sujeto, el poder intransitivo hasta este punto, puede bien volverse igualmente hacia fuera como potencia *transitiva* y transformarse incluso en el ser, donde igualmente actúa aislada y retraída sobre el ser infinito como antes lo había hecho de un modo atrayente y aferrado. Pero justo porque el ente, el cual en efecto está puesto ya con el sujeto puro como lo atrayente, y el objeto como lo atraído (pues este ente es divisible)

es ya el ente consumado junto con el tercero, el cual es el *Uno y el Mismo* sujeto y objeto; esto es, el inseparable sujeto-objeto. Con el primero está ya puesto el ente consumado, sin que pueda decirse con ello que éste sea para sí lo consumado o el Absoluto. No puede ser tal cosa porque verdaderamente no puede ser sólo para sí, porque verdaderamente sólo es posible como tercero. Fuera por tanto de lo que se le presenta, fuera del poder-ser inmediato, fuera del ser imprensable y lo que, por encima de ambos, es libre de uno y otro, Dios se compone de aquel prototipo de toda existencia (*Existenz*) del que resulta todo el existir efectivo. Pero Él no tiene en sí todavía este arquetipo (*Urbild*) como algo realizable. Para realizarlo, Él debe salirse del poder-ser, llegar a ser él mismo lo que existe, quedando así superado el ser imprensable. Es decir, alzarlo a lo más elevado, levantarlo por tanto hasta la potencia. Inevitablemente con ello llega ahora también a ser lo tercero, el sujeto-objeto inseparable, excluido y negado. Entretanto el tercer elemento en absoluto se conduce con ello separadamente de todo existir, pues Dios es justamente en ellos el Uno insuperable, así como están también sin embargo ligados en la tensión mutua y en la exclusión. Pero con ello se encuentra en ellos la contradicción, poniéndose con esta contradicción un proceso necesario a través del cual lo que debe ser el sujeto puro, y lo que porta como tal la entera unidad, es superado de nuevo en el sujeto, en el puro poder. Es así como aquel arquetipo del existente, que Dios solo puede querer de un modo *finaliter*, llega a realizarse. Pero entre el arquetipo materializado y la tensión primera puesta a través de la voluntad divina, yacen todos los momentos del proceso que habíamos previsto sólo como posibles en la filosofía negativa. Éstos retornarán aquí de nuevo como momentos de un proceso ahora necesario.

Glosario

aufsthende Seynkönnen: ser-supra-posible
ausgeschlossen: anulado, exclusivo
bei-sich: para sí, cabe sí
blind: ciego, falso
Daseyn: existencia
Das Seyende: ente
Existenz: existencia
gegenständlich: objetual
Hinausseykönnende: poder ser hacia fuera
Können: poder
mehr: más
die Monas: la *Monas*
nachkömendes Seyn: ser postrero

Obersatz: premisa mayor
ohne: sin
Seynkönnende: poder ser
unvordenkliche: imprevisible, inmemorial
Urbild: arquetipo
Was: qué
wenn: cuando
wissen: saber
Wollen: querer

Traducción de Miguel Ángel Ramírez Cordon¹
Universidad Complutense de Madrid

1. (miguelramirezcordon@gmail.com) Licenciado en Historia (Universidad Complutense de Madrid). Licenciado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada (Universidad Complutense de Madrid). Licenciado en Antropología Social y Cultural (U.N.E.D.). Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

RESEÑAS

HAMANN, J. GEORG, *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce* (traducción y prólogo de J. Rafael Hernández Arias). Madrid: Hermida Editores, 2018.

José Alejandro Fernández Cuesta
Universidad Complutense de Madrid

Autor decisivo en la historia de la filosofía y, no obstante, hoy en día marginal, Johan Georg Hamann, también conocido como *El Mago del Norte*, es presentado a los lectores de habla española a partir de la primera traducción de sus dos opúsculos *Recuerdos Socráticos* y *Aesthetica in Nuce* por parte de Hernández Arias, quien nos describe a Hamann como el filósofo que fue, precisamente, capaz de fijarse «en las sombras que proyectaba el siglo de las luces»¹. Su pensamiento se estructuró en el auge de la Ilustración alemana en polémica con quienes izaban por bandera una racionalidad pura, no ya como punto de partida sino, sobre todo, como meta a proseguir en los desarrollos últimos del propio filosofar. Decir que Hamann fue un simple reaccionario al movimiento ilustrado alemán sería una reducción simplista, no ya por obviar la complejidad misma del autor sino, precisamente, por pasar por alto la de la Ilustración misma. Ésta no debe ser entendida como un todo homogéneo filtrado por la visión sistematizada y académica que hoy en día acostumbramos a manejar, sino que en su fuero interno, incluso las más de las veces, resultó ella misma indiscutiblemente contradictoria: las diferencias que se dieron entre los propios miembros de la Ilustración han sido compensadas, en los anales de la historia de la filosofía, por los novedosos principios que dieron a la corriente una unidad substancial propia. Podríamos decir que el sustrato adherente consistió en un optimismo cimentado, a su vez, en el indefinible –o, lo que es lo mismo, ilimitable– progreso de la humanidad capaz de materializarse necesariamente en una filosofía de la historia secularizada, en una búsqueda de leyes universales de la naturaleza visibles solamente para los ojos de la razón; en un proyecto *ilustrado*. La filosofía a la que Hamann se enfrenta racionaliza el mito reclamando que *theologia ancilla philosophiae*.

La presente edición consta de la traducción de los dos opúsculos con un doble aparato crítico: las notas del propio Hamann así como las

[1] (p. 12).

explicaciones del traductor. Inicia el volumen un prólogo a modo de contextualización que se divide en varias partes: en la primera se presenta la obra de Hamann, en la segunda se detalla su biografía, en la tercera se introducen los dos opúsculos y, en la cuarta, se recoge la influencia que el autor causó tanto directa como indirectamente. Finalmente, especificaciones sobre la presente edición –fuentes, materiales de apoyo y demás cuestiones de índole más bien filológica– así como una selección bibliográfica.

Crítico con su propio estilo como adelanto a las réplicas contemporáneas, Hamann compondrá, no obstante, una ilustración de la Ilustración en sus escritos a través del uso de un estilo oscuro y, no obstante, necesario para reflejar el holismo experiencial que el lenguaje ilustrado rompe, para él, con su metodología analítico-sintética al violar arbitrariamente el todo que fue creado en unidad. La mera forma escrita de Hamann constituye ya, en sí misma, un intento de emancipación de la esclavitud absolutista de la racionalidad más acuciante en aquellos tiempos. Así pues, siendo la razón algo mutable en tanto que ligada necesariamente a los propios individuos –a sus circunstancias–, la mera fórmula *reinen Vernunft* no será sino una expresión hipócrita. Esto será lo que fundamenta la idea, sostenida por Isaiah Berlin, de que en Hamann se encuentra el embrión del existencialismo moderno. Concluyendo que las leyes ilustradas son contingentes y el poder divino ilimitado, la obra del Mago del Norte pasa por asumir que nada puede quedar fijado en la eternidad y que, necesariamente, la única fuente de conocimiento será la revelación mostrada a través de la naturaleza y la historia. Dios, que es poeta y no geómetra, se comunicará entonces a través de la historia –al contrario que el Dios «autista» del deísmo– de forma que la Filosofía de la Historia secularizada no implicará otra cosa más que la pretensión de llevar a cabo una domesticación de Dios: de la verdad en fuga.

En *Aesthetica in Nuce* se explicita la necesidad de llevar a cabo una *nueva ciencia* estética al estilo de Bacon y, por tanto, en constante diálogo con él. Se trata de un texto de madurez que, alternando ironía y drama, eleva la concepción que tiene Hamann acerca del lenguaje al punto de exigir una nueva constitución estética de corte cristiano. La ironía socrática, tomada como criterio exegético de la creación –por cuanto el mundo es producto de una ironía divina–, es elevada a principio filosófico en este texto de carácter profundamente dramático. El análisis del propio título es ya revelador de las pretensiones del autor por cuanto *aesthetica* refiere tanto al sentido baumgartiano como al artístico centrado en el estudio de la belleza: el artista es quien se adentra en los secretos de la bella naturaleza divina, como el poeta en

el verso y, en último término, como el propio Hamann –que buscará en su expresividad misma un mayor acercamiento a la verdad revelada–. *Recuerdos Socráticos* es el texto que supone el debut del filósofo, con apenas veintinueve años, a través de un original y elaborado ataque a la Ilustración que entonces le rodeaba; personada en sus amigos Berens y Kant. Tal vez quepa detenerse un poco más aquí.

El texto comienza con una doble dedicatoria: a *nadie* y a *dos*. *Nadie* es como se refiere al público, lo cual explicitará mediante una cita de Persio –poeta conocido por su oscuridad expresiva y por ello predilecto de Hamann–. Es precisamente ese público –*nadie*– quien hará de intermediario en la propia dedicatoria a *dos* –Berens y Kant–. Mediante constantes metáforas y paráfrasis bíblicas sin explicitar –una constante a lo largo de toda la obra– se estructurará, ya desde la propia dedicatoria, la crítica a la Ilustración como punto de partida de un texto que no pretende ser una historia biográfica del filósofo ateniense, sino una crítica tanto a Berens y Kant en tanto que miembros paradigmáticos de la Ilustración alemana –logrando, no obstante, que el tono en el cual se dirige a ellos no deje de ser en ningún momento afectivo–, como al propio público receptivo acrítico, a partir de la figura de Sócrates con especial atención en aquello a lo que se dedicaba: lo mismo a lo que pretende aquí dedicarse Hamann. Con no poca ironía dirá que *nadie* no es más que un «falso ídolo» y Kant y Berens «un par de adoradores»² rendidos a él –y no al verdadero conocimiento–. Lo que aquí se pretende, y esto queda claro desde un comienzo, es escribir sobre Sócrates haciendo una completa declaración de intenciones filosófica: escribir sobre Sócrates de forma socrática.

Tras la dedicatoria llega la introducción. En ella se critica la metodología seguida por los historiadores de la filosofía contemporáneos y se recoge la necesidad de cambiar el enfoque hasta entonces practicado. Los ejercicios eruditos o intelectualistas de los sabios universales impiden tener en cuenta los matices de los tiempos, de los pueblos, e imposibilitan el tomar conciencia de que hubo hombres divinos entre los paganos; hombres consagrados como intérpretes por el cielo y destinados entre su pueblo a la misma vocación que tuvieron los profetas entre los judíos. Se anticipa, ya en la primera parte de la obra, el porqué del estudio de la figura de Sócrates desde un sentido formal. El sentido material supondrá el propio desarrollo del texto.

Hamann, que basa su conocimiento de Sócrates sobre todo en las obras de Platón y Diógenes Laercio, por cuanto a fuentes clásicas se refiere, termina su introducción aludiendo a la figura de Simón el curtidor –tra-

[2] Ibíd. p. 48.

dicionalmente considerado el primer autor de diálogos socráticos respecto de los cuales, el mismo Sócrates, tal y como narra Diógenes Laercio en su libro tercero, llegaría a reconocerse más que en los propios de Platón—. Hamann se lamenta exclamando que ojalá pudiera acercarse a Simón el curtidor en lo que al entendimiento de su propio maestro se refiere, esto es, el entendimiento de Sócrates.

La primera sección plantea la contradicción del oráculo de Delfos. ¿Cómo puede ser que quien reconoce de sí mismo que no sabe nada resulte ser el hombre más sabio? ¿Quién miente, Sócrates o el oráculo? A partir de constantes referencias bíblicas, aplicadas análogamente a Sócrates, Hamann anota a pie de página³ una ilustrativa cita de Plinio —«que la firmeza de los presagios está en nuestro poder, y que poseen validez en la medida en que los aceptamos [ostentorum vires in nostra potestate esse, ac prout quaeque accepta sint ita valere]»— que utilizará para desmarcarse de la perspectiva del filósofo moderno, para el cual esta contradicción no entraña más que un simple cuento de niños.

Si en la primera sección se estudia la famosa máxima delfica y se pone en relación con la idea de la ignorancia socrática planteando la contradicción teórico-nuclear de la filosofía misma, ahora se buscará salida a tal aporía ahondando en la parte que fue enunciada por Sócrates. El texto continúa con otra metáfora: así como quien no tiene pertenencias, quien no tiene nada, es torturado y tachado de estafador por el acreedor y el ladrón, quien nada sabe lo será por el indiscreto y el receloso. Con cierto humor Hamann apunta como, además, el orgullo necio del rico *polihistoriador* despreciará a ambos: tanto a quien nada tiene como a quien nada sabe. El Mago del Norte proporcionará en esta segunda sección las que para él son las claves que permiten entender la aparente contradicción esbozada más arriba. Para alcanzar a comprender cuál es el sentido de la ignorancia socrática convendrá pensar en un hipocondríaco que no tenga, de hecho, la enfermedad de que se aqueja. La ignorancia socrática será, pues, la hipocondría misma, pero nunca la enfermedad de la que se lamenta el propio paciente. Hamann toma la ignorancia en Sócrates como sensibilidad [*Empfindung*] y, en ese sentido, realizará, mediante una conexión sensibilidad-fe, una lectura cristiana del paganismo. Esta ignorancia proto-cristiana entendida como sensibilidad socrática facultará a Hamann para llevar a cabo una crítica a sus contemporáneos, ora falsos escépticos, ora racionalistas ilustrados, utilizando, además de otros muchos recursos, citas del

[3] (p. 63).

propio Hume –autor que volteará en una lectura fideísta contra sus enemigos racionalistas–.

En la tercera y última sección todas estas cuestiones se desarrollan analizando la biografía del propio Sócrates repleta de paralelismos bíblicos hasta concluir, en un breve pero intenso epílogo, que la verdad anidó en el paganismo y encontró una continuidad en el cristianismo. Que no hubo una sino dos revelaciones: la judía y la pagana. Que es necesario socratizar la filosofía.

Francisco Rodríguez Valls, *Orígenes del hombre*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

José Antonio Cabrera Rodríguez

Cuando a escribir de lo humano se aventuran, acostumbran algunos filósofos a trazar planteamientos con ciertos tintes puristas o desafectos a las investigaciones más punteras en el campo de la paleontología, la psicología o la biología, quedando su trabajo sujeto a una metafísica del hombre que soslaya en muchos casos el discurso científico, hasta el punto de obviarlo o neutralizarlo llegados al extremo. No es este el caso del último libro escrito por el profesor Rodríguez Valls, *Orígenes del hombre*, subtitulándolo con buen juicio “la singularidad del ser humano”. En compendio, lo que Rodríguez Valls nos ofrece en esta obra de casi doscientas páginas es algo muy gratificante para quienes apostamos por la interdisciplinariedad en el saber: estudiar al ser humano a la luz de distintos resultados científicos para reflexionar sobre la insuficiencia de un programa de investigación puramente científicista que agote la cabal y polimorfa comprensión de lo humano. Por ello haría bien en rehusar su lectura quien espere hallar en él una metafísica abstracta y netamente racionalista sobre el hombre, o un alegato naturalista, o una reflexión postmoderna y antihumanista, entre otras muchas opciones. La propuesta que nos ofrece Rodríguez Valls aúna solidariamente, como si de un caleidoscopio se tratara, las dimensiones biológica, intelectual, psicológica, cultural y hermenéutica del ser humano para pintar el lienzo de una identidad humana irreducible a lo que, separadamente, las distintas disciplinas se empeñan en totalizar. Presuponiendo como piedra miliar la estructura de la subjetividad humana, Rodríguez Valls nos llamará la atención sobre el hecho de que el ser humano, con todos sus condicionantes biológicos, constituye un ente capaz de trascenderlos y no supeditar su ser únicamente a los fines evolutivos (eficacia biológica), como también capaz de trascender sus productos culturales y la ejecución fáctica y concreta de su libertad (realizaciones existenciales); un ente, por tanto, abocado a una libertad constitutiva sobre la que, precisamente en clave ontológica, gravita su connatural dignidad.

Ante todo debemos resaltar el acertadísimo esfuerzo mostrado en el libro por reivindicar la recuperación de la visión unitaria y holística del ser humano, en pro de la otrora perdida y hoy ansiada unidad del saber. Desde

su misma introducción, aclara Rodríguez Valls la urgencia de conciliar los datos empíricos con las teorías filosóficas, puesto que “los datos son demasiado particulares para explicar las diferencias sin que exista una teoría que los valore” (p. 16). Tampoco deja de ser llamativo que Rodríguez Valls no titule, verbigracia, “el origen del hombre” su libro, sino “orígenes”, quizás aproximando este término al que denotarían los de “fundamento” o “sustrato”. Efectivamente, no se puede constatar en el ser humano un origen únicamente biológico, cuya pesquisa ya rastreará Darwin y todas las corrientes evolucionistas posteriores. El ser humano tiene tantos orígenes como dimensiones que lo componen. Asimismo, resulta de vital importancia destacar cómo Rodríguez Valls sostiene una “estructura de la subjetividad humana”, y ello con arreglo a una distinción clave que no da lugar a equívocos y anfibologías: la ontología de lo humano (“ser humano”) y sus concreciones fácticas (“realización existencial”).

Amén de una introducción donde el autor expone su propedéutica, convicciones y programa de desarrollo, el libro se estructura en seis capítulos más un epílogo. Hilando muy fino y atendiendo al criterio interdisciplinar y holístico enunciado, Rodríguez Valls no escatima en la exposición de datos, teorías y ejemplos a cuyo socaire despliega los distintos argumentos en torno a la cuestión central de la singularidad de lo humano.

En el primer capítulo, “El caso Darwin”, se ensalza el punto de inflexión que el evolucionismo darwinista supuso no ya sólo como revolución de la biología, sino como una revolución científica que afectó a la filosofía de la ciencia. En cierta medida, Darwin fue para la biología lo que Newton para la física. Así es como se repasan los distintos postulados del darwinismo y el “sencillo mecanismo” de la selección natural y sus progresos a través de la teoría sintética de la evolución, para adentrarse luego en analizar las defensas del materialismo reduccionista (Gould, Dawkins, Dennett) o su crítica por parte de Nagel, así como los partidarios del diseño inteligente (Dembski) o las filosofías teleológicas no deterministas de Bergson y Teilhard de Chardin. Tras la teoría darwinista, pues, se ha confrontado una concepción “cuantitativo-mecanicista” con otra “cualitativo-teológica” (p. 43). Y dado que la conciencia humana, tal y como la caracterizará Rodríguez Valls, obra por fines, la explicación que ofrece el neodarwinismo, obediente a relaciones causales y consecuenciales, resulta a todo punto insuficiente. Por dicha razón, para perfilar un retrato más fidedigno de lo que sea el ser humano, la ciencia natural deberá complementarse con la hermenéutica filosófica.

Continuando con el asunto evolucionista, el segundo capítulo abre la discusión sobre la dimensión biológica del ser humano. ¿Acaso somos el mero producto de una cadena evolutiva que, pasando por los homínidos, conduce hasta nosotros? ¿Podría decirse con rigor que

no somos más que un mono súper inteligente, o un mono pensante simplemente? ¿Hemos surgido por mero azar, por mutaciones genéticas acaecidas en la especie precedente? Si bien a escala del fenómeno de la vida se acepte el evolucionismo darwiniano como explicación satisfactoria a la constitución biológica del ser humano en cuanto *Homo Sapiens*, no parece asumible conceder al gradualismo la potestad suficiente como para brindar una explicación satisfactoria sobre el más exclusivo fenómeno de la conciencia humana. Por esta razón, Rodríguez Valls se posiciona aquí junto a los saltacionistas: “en el reino de la vida, se produce un salto con la conciencia” (p. 51). Cuándo se produce ese salto es cuestión muy debatida por antropólogos evolucionistas, pues el surgimiento de la conciencia, si seguimos la larga cadena de la humanidad, podría haber acaecido desde el *Homo Habilis*, a juzgar por una técnica rudimentaria en la que pudieran rastrearse los primeros indicios de conciencia. Sea como fuere, en la propia morfología del ser humano (bipedestación, estructura pélvica, encefalización, verticalidad, neotenia, pulgares oponibles, visión estereoscópica, etc.) se cifran unos caracteres específicos que favorecen no sólo el ajuste o acomodo al medio, sino también su transformación mediante la cultura (*Homo Faber*). De aquí que Valls transite al tercer capítulo: el origen cultural en el ser humano.

Dando por sentado que el criterio interfecundidad implícito en el evolucionismo no basta para dar cumplida cuenta de esa segunda naturaleza cultural del ser humano, Rodríguez Valls inquiere por la noción misma de cultura. Nuestra especie se sobrepone al instinto animal o al aprendizaje por ensayo-error para acceder a todo un entramado simbólico que lo conforma en un mundo hecho a su medida, creando un artificio en el que desarrolla su existencia distintamente a como lo hacen las demás especies animales. “El arte, la música, la alta cultura científica no se justifican por la necesidad de supervivencia, sino por la necesidad creativa del ser humano” (p. 78). Desde luego, nuestra especie encuentra acomodo en el entorno no porque únicamente se adapte el hábitat natural, sino porque convierte este hábitat natural en creación artificial y el mundo propiamente humano en un mundo simbólico que desborda el ciclo vital de los seres vivos (nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte). Así es como a través del análisis de la técnica, la moral, el derecho y el lenguaje como constituyentes elementales de la cultura se podrá justificar toda la dimensión suprabiológica que nos define (aunque obviamente incardinada en el cuerpo y la configuración somática de toda la especie): tales elementos nos permiten remarcar la universalidad y unidad de la especie en perfecta armonía con sus ricas y plurales manifestaciones particulares. El capítulo finaliza con diversas observaciones críticas a cinco puntos tratados por Darwin en *El origen del hombre* (1871), relativos a la especificidad de lo

humano: el intelecto humano como facultad sofisticada del intelecto simiesco, las diferencias entre lenguaje animal y humano, el sentimiento de belleza, la creencia en la divinidad y la conciencia moral.

Seguidamente, Rodríguez Valls aborda en el cuarto capítulo el tema que por extenso desarrolló en su libro *El sujeto emocional* (Thémata, 2015): la emocionalidad humana. Con pulso firme desbroza primero la teoría darwiniana sobre la dinámica afectiva. Al intermediar la conciencia en la afectividad que nos es propia, no parecería lícito identificar la emoción como una mera reacción neurofisiológica ante ciertos estímulos; antes bien, el saber que permite nuestra autoconciencia capacita para un fructífero diálogo con nuestras emociones, para una educación emocional e incluso para fenómenos como el disimulo o la teatralidad (fingir lo que no se siente). Se nos muestra así el complejo y ancho espectro de las emociones humanas, mediatizadas por la cultura, desde aquellas que comparte con los animales (miedo, sorpresa, alegría, tristeza, asco, rabia) hasta las propia y exclusivamente humanas como la angustia (originada en la voluntad) y la risa (originada en el intelecto). En tanto que unidad psicosomática, el ser humano se constituye como “cuerpo vivo”, que “posee la intencionalidad que le hace entrar en diálogo con el medio y con los otros organismos vivos” (p. 127), pues es desde lo que Heidegger llamaba “disposición afectiva” desde donde el individuo comprende y se comprende, así como desde donde realiza su proyecto de libertad.

En el quinto capítulo, diserta el autor sobre la génesis de la inteligencia propiamente humana: la racionalidad. Puesto que los instintos rigen la conducta animal pero no sojuzgan la del ser humano, éste dirige su mirada allende la eficacia biológica (*biological fitness*) y la supervivencia. Que el intelecto humano se interese por la verdad objetiva significa que no se constriñe a los imperativos de la utilidad inmediata. Muy al contrario, “la razón teórica sería una razón práctica libre de las ataduras de la eficacia” (p. 136), y en este sentido, para las teorías naturalistas esta novedad en la cadena evolutiva equivaldría a una “exaptación”, mientras que para los sobrenaturalistas respondería a algún principio superior (a todas luces mental): una novedad que, por tanto, no podría justificarla la ciencia natural. No en vano, tras abrir una discusión con el libro del profesor Juan Arana *La conciencia inexplicada* (Biblioteca Nueva, 2015), Rodríguez Valls admite el postulado de que la (auto)conciencia (entendida como autotransparencia, al ser según Arana nomogógica -generadora de leyes y principio incausado de libertad-), resiste el reduccionismo naturalista: la conciencia no puede explicarse en clave físico-química. Sin embargo, Rodríguez Valls apunta que aunque para la conciencia no valga la explicación (*Erklären*), sí que es susceptible de comprensión (*Verstehen*), precisando a tal efecto una hermenéutica filosófica donde se dé cabida a

la narración, historicidad e interpretación de un ser humano que asume su finitud y contingencia en el mundo circundante. Así pues, también se caracteriza el ser humano por su ser ficcional, por ser creador de ficciones que, apoyándose en un pensamiento analógico y metafórico tan aclamado por la postmodernidad (por el carácter fragmentario de su conocer), lo llevan a una mayor y más profunda exégesis existencial; ficciones que no deben confundirse con la falsedad, pues pueden “ser más real que la realidad misma” (p. 154), pero que encuentra como límite infranqueable la verdad siempre y cuando su conocer pretende ser filosófico y no meramente lúdico o poético. A tenor de unas reflexiones sobre la temporalidad en Heidegger, se subrayará la relación entre ser humano y temporalidad como estructura del *Da-sein*. Dado que “la identidad humana no es otra cosa que poseer el tiempo” (p. 161), cada individuo se configura como ente que se las tiene que haber con su tiempo y que, en el ejercicio de la libertad, está incumbido por la destinación, por su constante forja y su decisión existencial frente al tiempo, tanto en lo personal como en lo social.

Así las cosas, el capítulo sexto lo dedica Rodríguez Valls a la cuestión de la libertad, donde lo humano alcanza sus cotas más altas de dignidad, tal y como lo refleja en el epílogo. Sin ningún titubeo, nuestro autor sentencia que, pese a estar tipificada en varios sentidos (libertad ontológica, psicológica, moral y política), es la ontológica, o libertad fundamental, la que nos confiere ese grado excelso y aventajado por el que podemos hacer de nuestra existencia una construcción libre no tiranizada por las constricciones derivadas de la teoría evolucionista. Como autodeterminación que la categoriza, la libertad humana traspasa el indeterminismo físico o los procesos estocásticos. Su sentido primario es ontológico. Por descontado, yerran quienes insertan al individuo en un panorama determinista, como Laplace desde parámetros físicos o Skinner desde la psicología conductista. Sustraída a la lógica de los fines placenteros o utilitarios, la libertad humana remite a objetividades como el bien, la belleza o el valor: en su capacidad de elección radica la destinación. Por eso, su libertad le concede tal poder creador y transformador que la propia técnica, cuya *praxis* tanto lo define culturalmente, está recayendo ya en su propia mismidad: el ser humano se ha vuelto objeto de tecnificación, como bien proponen los modelos transhumanistas tan pujantes hoy día, y ello debido al movimiento centrípeto por el que el cuerpo humano podría llegar a someterse a técnicas de modificación y perfeccionamiento internas mediante la ingeniería genética y los implantes cibernéticos. Todas estas tendencias, junto con la realidad de la aldea global caracterizada por una “autotransparencia de los espíritus”, nos impele a redefinir el proyecto que como especie queremos trazar y a considerar lo que la antropología filosófica pueda aportar a una sociedad virtual como la nuestra. Sean las

que fueren las materializaciones de la libertad, en ésta se fundamenta la *dignitatis humanae*, objeto del epílogo, sin importar cuáles sean las opciones o concreciones existenciales por las que cada cual haya optado (comerciante, artista, médico, etc.) o las circunstancias contingentes; por eso también los discapacitados o los recién nacidos o cualquier ente con estructura de subjetividad bien puede llamarse “humano”. Y es que, como cierra en el epílogo, “el ser humano nos lo concede la estructura” (p. 196), y no la eventualidad particular en que su libertad se vaya expresando a lo largo del tiempo.

En definitiva, tal vez nos encontremos ante el libro más denso y completo escrito por el profesor Rodríguez Valls, en el que examina toda la problemática antropológica prestando atención tanto a las teorías más vigentes de la ciencia como a planteamientos clásicos, contemporáneos y actuales de la misma filosofía. *Orígenes del hombre* representa así un lúcido ejercicio de reformulación y respuesta, con valentía especulativa y contundencia argumentativa, a la pregunta por lo humano, que quizás sea ahora más que nunca, entre la ebriedad postmoderna y el desafío trans-humanista ante nosotros, el más jugoso, complejo y fecundo interrogante para el pensador interdisciplinar.

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 ascendiente 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 “Ibídem, 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 Griffith, 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 respeto 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)
Padiál, 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)

