



“...la enseñanza de la filosofía constituye para el país un bien del que si prescinde, se prescinde en alguna medida de su vocación de libertad”, Hugo Ochoa (*El Mercurio*, 2001)

La filosofía se opone a la inocencia. Pintada con grueso pincel, la filosofía podría caracterizarse como una tensión permanente entre ella y la libertad que sugiere saber y decidir. Podríamos enumerar la serie de términos que representa lo equívoco, lo inmediato, lo inocente, y aquella que refiere a su contrario. Esto quiso decir probablemente Hegel cuando sostuvo que “sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra” (1966: 276); y por ello la filosofía no nos otorgue, en nuestra juventud temprana, mucho más que la consciencia de la ausencia de nuestra inocencia —aquella diferencia entre nuestro ser y el de una piedra en el aire que no concibió Spinoza. Si esta consciencia es lo que deviene lo que llamamos madurez, responsabilidad sobre nuestros actos, o también *ciudadanía*, vale la pena preguntarse, cada cierto tiempo, qué sucede en la relación entre esa juventud y la reflexión filosófica. Lo dicho, nos remite necesariamente al sistema escolar.

Quisiera comentar el trabajo de grado de Marisol Verdugo y Daniela Soto<sup>1</sup>, de la Universidad de Santiago. Tras una revisión crítica de los programas de filosofía a través de las sucesivas reformas educacionales chilenas, Marisol y Daniela colocaron en evidencia cómo la obsesión con esta inocencia escolar (o aversión a la filosofía) constituye un fenómeno político reciente. Su investigación muestra en qué medida los currículos de filosofía de las reformas educacionales de las décadas del 60, 70 y 80 —con un énfasis sobre la enseñanza de la filosofía como vía para infundir a la sociedad su *ideal de ciudadano*—, se distinguen del currículo actual por su prácticamente total indiferencia respecto del rol social de la reflexión, dejando a la disciplina filosófica como un artículo suntuario. Sugiere, además, que la maniobra fue llevada a cabo, a comienzos de la transición chilena a la democracia, bajo el objetivo tácito de evitar una nueva fuente de conflicto, evadiendo cualquier ejercicio reflexivo estricto que pudiera influir sobre un potencial rechazo al modelo de desarrollo.

¿Qué visión se tenía de la filosofía antes de los 90's? La investigación nos cuenta de lo fructífera que fue, por ejemplo, la década del 60. Por una parte, estuvo el programa de 1964, que aumentó la flexibilidad de la asignatura con el fin de acercarla a la vida de los estudiantes. Un paso más allá, el programa de 1969 exigió explícitamente que la asignatura

<sup>1</sup> Agradezco a Marisol Verdugo habernos facilitado junto a otros compañeros, el acceso a su trabajo de grado. Espero se haga honor aquí, a la nota que autoriza “la reproducción parcial o total de esta obra, con fines de cualquier tipo, por cualquier forma, medio o procedimiento”.

de filosofía no se tornara “el índice de un tratado sistemático de contenidos”<sup>2</sup>, constituyendo un ejemplo de currículo integral, desde una perspectiva anti-dogmática, interdisciplinaria y antropocéntrica (cf. Marisol & Soto, 2012: 39). Se hace mención junto con ello, de cómo parte del proceso político del periodo se refleja en un texto de estudio de filosofía escolar, de Dragicevic y Vera, editado por Quimantú y la Asociación Nacional de Profesores de Filosofía en 1969, donde se analiza la filosofía y su objeto desde una perspectiva marxista.

Por su parte, la dictadura de Pinochet —contrario a lo que uno podría pensar— no optó por eliminar el rol social de la filosofía, aunque cambió radicalmente de perspectiva. Emitió los programas de 1974, 1976 y 1981. En 1974, el “programa transitorio” estuvo compuesto por unidades de psicología, lógica, historia de la filosofía y moral, evitó todo contenido problemático y volvió a un programa enciclopédico. Los contenidos finalizaban con moral cristiana. Dentro de la misma línea, el programa de 1976 lo elaboró el sacerdote católico Bruno Rychlowsky, bajo la idea de un Humanismo Cristiano. Estos fueron los dos programas de filosofía que hubo en Chile durante lo que Moulián llamó el “periodo terrorista” de la dictadura. Cabe señalar que la filosofía, aun perdiendo profundidad y ganando en dogmatismo, todavía reflejaba en sus contenidos el ideal ciudadano de un periodo. Este carácter se mantiene durante el “periodo constitucional”, donde la reforma en educación modifica el programa de filosofía, desarticulándolo, pero imprimiéndole el sello del proyecto-país, siendo nuestra asignatura, una de las vías por medio de la cual se colocaron de manifiesto principios rectores del modelo. Así fue como aparecieron explícitamente, y referidos como valores de ética social, la subsidiaridad, solidaridad, justicia, autoridad y libertad, para terminar dicho programa con reflexiones de corte religioso.

No obstante el mantenimiento de cierto rol social de la asignatura en dictadura, su decadencia ya aparecía delineada. Pero, para llegar a su punto más alto, todavía faltó que asumieran los gobiernos de la Concertación, responsables de la reforma educacional de 1996, y del intento de reducción horaria de la asignatura de filosofía en 2001, quienes afinaron los mecanismos para “sanear” ideológicamente a la sociedad, desde una perspectiva economicista que dejó escaso espacio para el desarrollo de la reflexión ciudadana<sup>3</sup>. Valga mencionar que, si bien este diagnóstico aparece implícitamente en la mayor parte de las críticas realizadas a la transición, en el área de la enseñanza de la filosofía me parece que falta todavía colocar al descubierto la tendencia que esbozan los hitos educacionales del periodo, que corrió en paralelo a las intenciones de quienes prepararon el actual programa de filosofía, y que decantó en el intento de reducción horaria. Al igual que en el cambio de firma en la Constitución, todo hace parecer que hubo un esfuerzo por mantener la estructura —

---

<sup>2</sup> Comprendo que enseñar filosofía, por definición, es opuesto a mostrar una base de datos que trate a la filosofía como un conjunto de reflexiones y frase ya hechas y superadas. Al contrario, en palabras de Hernán Neira, me parece que consiste en “anular el carácter de *dato* de todo saber” (en: Giannini & Bonzi (eds.) 1997: 90)

<sup>3</sup> Para un análisis de la visión de la educación en la transición, véase Ruiz (2011: capítulo 6). Sobre un informe técnico de fuerte carácter neoliberal y economicista —en el cual se basó la reforma de 1996— el profesor Carlos Ruiz sostiene que “el tema de la ciudadanía [dentro del informe] es una cuestión puramente lírica” (2011:135). El comentario envuelve en gran medida lo que intento expresar, sobre el periodo, en este párrafo.

en este caso curricular— heredada de la dictadura, bajo cambios formales, incluso afinándola en sus objetivos, los cuales, de no ser por quienes se agruparon en el “movimiento por la defensa de la filosofía” en 2001, hubieran logrado acometerse en su totalidad. Me refiero al esfuerzo en aplacar —minimizando la importancia de la asignatura— el rol social de la filosofía y su papel de reflejar en la escuela, como objeto de reflexión, las condiciones en que la ciudadanía se enmarca y desarrolla. En palabras del profesor Carlos Ruiz, trabar el ejercicio del “*derecho a la filosofía*, entendido como un derecho democrático al acceso al conocimiento sobre los fundamentos y los supuestos del orden social y cultural” (en Giannini & Bonzi (eds.) 1997: 192).

¿No deberíamos preguntarnos ahora, si en la transición, la resistencia a la reducción horaria logró detener el intento de fondo; o incluso si, habiendo sido exitosa esa resistencia, lo que quedó después debiese parecernos bueno todavía? Cabe preguntarse si, así como se formó un grupo por la defensa de la filosofía, no cabe agruparse hoy *por el fortalecimiento de la filosofía*, a fin de recuperar su rol social, y pasar de resistir a proponer: más horas para reflexión, mejores planes y programas, mayor cobertura etaria, mejores condiciones laborales para los profesores, y el aumento de sus espacios de decisión. La idea me parece urgente como nunca, dado el nuevo periodo sociopolítico que se pregona (“nuevo ciclo” como ha sido llamado) en el que nuestra sociedad no se puede dar el lujo de mantener la indiferencia histórica hacia la práctica y enseñanza de la filosofía.

Editor

### Referencias bibliográficas

- Giannini H. y Bonzi P. (1997), *Congreso Latinoamericano sobre Filosofía y Democracia*, LOM: Santiago de Chile
- Hegel, G. W. F. ([1807] 1966) *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, FCE: México
- Ruiz, Carlos (2010), *De la República al mercado, Ideas educativas y política en Chile*. LOM: Santiago de Chile
- Verdugo M. y Soto D. (2012) *La asignatura de filosofía en la educación secundaria a través de las tres últimas reformas educacionales*. Tesis para el título de Profesor de Estado en Filosofía. Profesor guía: Dr. Wilfredo Quezada. Universidad de Santiago de Chile

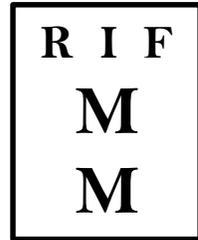


**El estatuto epistemológico del movimiento de la Tierra en el *De Revolutionibus* de Copérnico**

**The Epistemological Statute of the Movement of the Earth in Copernicus' *De Revolutionibus***

Dubian Cañas<sup>Φ</sup>

Universidad de Antioquía



Recepción: 22.07.2013 Aceptado: 01.12.2013

**Resumen:** En las páginas siguientes mostraré que el movimiento de la Tierra en el *De Revolutionibus* de Copérnico es una hipótesis astronómica y no una tesis filosófica como han sugerido Galileo y algunos historiadores. Primero presentaré evidencia textual que ilustra que Copérnico consideró el movimiento terrestre como un principio astronómico seguro, es decir, como una hipótesis epistemológicamente suficiente para salvar las apariencias y deducir el orden y tamaño de los orbes celestes. Luego analizaré los argumentos filosófico-naturales ofrecidos por Copérnico al comienzo de su obra, que no constituyen una prueba directa de la realidad física del movimiento de la Tierra, sino que buscan hacer explícitas las insuficiencias de las razones de sus adversarios para así otorgarle verosimilitud a la hipótesis. Finalmente, llegaré a la conclusión de que dichos argumentos acompañan al resto de la obra en tanto la astronomía es, en el contexto disciplinar del siglo XVI, una disciplina matemática mixta. Así, se rechaza la idea de que sean el intento (fallido o no) de desarrollar una teoría física completa o una nueva cosmología, que de esta manera estaría al margen de los modelos matemáticos y tablas que componen los restantes libros o en contraste con ellos.

**Palabras clave:** Copérnico, astronomía, filosofía natural, epistemología, heliocentrismo, *De Revolutionibus*.

**Abstract:** In the next pages, I shall demonstrate that Earth's motion in Copernicus' *De Revolutionibus* is an astronomical hypothesis and it is not a philosophical thesis as Galileo and several historians have suggested. First, I shall present textual evidence which exemplifies how Copernicus regarded Earth's motion as a riskless astronomical principle, i.e., as an epistemologically adequate hypothesis in order to keep up appearances and to infer the order and size of celestial orbs. Then, I shall analyse the natural-philosophical arguments offered by Copernicus at the beginning of his work which are not a direct proof of the physical reality of Earth's motion, but they try to make explicit the insufficiencies of his opponents'

---

<sup>Φ</sup> Dubian Cañas es estudiante de pregrado de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía (Medellín, Colombia). Estudiante en Formación dentro del Grupo de Investigación, Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad de la misma institución. Sus intereses se centran en el área de Historia y Filosofía de la Ciencia.

reasons and so add verisimilitude to the hypothesis. Finally, I shall conclude that those arguments go together with the rest of the work since astronomy is a mixed mathematical discipline in the disciplinary context of the 16th century. Thus, the idea of considering these reasons as an attempt (unsuccessful or not) to develop a complete physical theory or a new cosmology is rejected, which otherwise on the margins of or in contrast with the mathematical models and tables which make up the remaining books.

**Keywords:** Copernicus, astronomy, natural philosophy, epistemology, heliocentrism, *De Revolutionibus*.

## Introducción

Situada en el marco de las historias generales sobre la Revolución Científica o sobre la Revolución Copernicana, la figura histórica de Nicolás Copérnico es presentada bajo la imagen del “tímido canónico” que dio inicio al desarrollo de una profunda transformación conceptual que implicó, por una parte, la reformulación de las bases de la filosofía natural y de la astronomía como disciplinas científicas y, por otra parte, la aceptación general de la concepción heliocéntrica del mundo. En el ámbito de estas narrativas tradicionales, el trabajo de Copérnico sería valorado, sin embargo, no tanto por sus aportes a la Nueva Ciencia como por la influencia que tuvo el *De Revolutionibus* después de su publicación. Dado el carácter conservador o incluso “precopernicano” de dicha obra, Copérnico es visto como el detonante de una revolución de la que no fue partícipe, la cual no obstante sería perpetrada por los trabajos de Galileo y Kepler y se vería culminada posteriormente en los *Principia* de Newton.<sup>1</sup>

Ante la pregunta de qué intentó solucionar el *De Revolutionibus*, algunos historiadores han respondido desde este cuadro historiográfico que la motivación fundamental de Copérnico obedece a una preocupación cosmológica. Owen Gingerich, por ejemplo, ha manifestado que la producción del *De Revolutionibus* estuvo “motivada por la apasionante búsqueda de simetrías y de la estructura estética del universo” y, por consiguiente, el sistema heliocéntrico representaba “una nueva visión cosmológica” que precipitó una revolución científica (Cf. Gingerich, 1975, p. 90). Sin embargo, esta misma comprensión de Copérnico como “genio cosmólogo” puede retrotraerse incluso a Galileo. De hecho, es a él a quien debemos en gran medida dicha comprensión. En varios de sus escritos en los que defiende abiertamente la verdad de la teoría heliocéntrica,<sup>2</sup> Galileo expresa la convicción de que “despojándose del hábito del astrónomo puro y vistiéndose con el de contemplador de la naturaleza” (1996, p. 78), Copérnico puso a la Tierra en movimiento y de esta manera “nos mostró la

---

<sup>1</sup> La expresión “tímido canónico” es de Koestler (1959). Esta concepción de la Revolución Científica puede encontrarse también en Cohen (1980), Hall (1954) y Kuhn (1978).

<sup>2</sup> Aunque es en el *Diálogo* donde Galileo desarrolla en detalle numerosas pruebas en favor del heliocentrismo, puede encontrarse algunos pronunciamientos respecto de su adhesión al copernicanismo y sobre la finalidad del *Diálogo* mismo en escritos anteriores. Sobre ello puede verse Galileo (1994, pp. XXI-XLII).

verdadera constitución y el verdadero sistema del universo” (1994, p. 393). Para Galileo, al igual que para Kepler y Giordano Bruno, Copérnico asumió que su teoría era la descripción real del mundo. En este sentido, el movimiento terrestre en el *De Revolutionibus* no constituía una simple hipótesis capaz de salvar las apariencias y predecir posiciones planetarias, sino ante todo una afirmación verdadera desde el punto de vista filosófico-natural.<sup>3</sup>

De hecho, Copérnico desarrolla en los primeros capítulos del *De Revolutionibus* una serie de argumentos filosófico-naturales a favor del movimiento de la Tierra, los cuales exhibirían este carácter realista de su empresa. Mediante estos argumentos, Copérnico intenta probar la realidad física del movimiento de la Tierra<sup>4</sup> o, más precisamente,

Copérnico trata de fundamentar físicamente el movimiento de la tierra mediante rectificaciones puntuales de la teoría aristotélica del movimiento. Se trata, no obstante, de rectificaciones incompatibles con dicha teoría y por tanto inaceptables para ella; son modificaciones que muestran de forma inequívoca la voluntad cosmológica de Copérnico, pero que no llegan a alcanzar el carácter de una teoría física global. (Granada, 2000, p. 334)

Bajo esta perspectiva, Copérnico no sólo reclamó su derecho a filosofar, sino que paralelamente a ello trazó una línea de separación entre el primer libro del *De Revolutionibus* y los restantes libros que componen la obra. Así, por una parte, Copérnico comienza su trabajo exhibiendo y actualizando su “voluntad cosmológica”, mientras que por otra parte, en los cinco libros restantes, estaría limitándose a hacer astronomía: a exponer sus hipótesis de los mecanismos planetarios (con independencia de su verdad o falsedad) y el registro de numerosos datos observacionales en tablas. Koestler (1959) expresa esta posición con claridad: “Copérnico sí creía que la Tierra se movía realmente, pero para él era imposible creer si la Tierra o los planetas se movían de la manera descrita en su sistema de epiciclos y deferentes, los cuales eran ficciones geométricas” (p. 171).<sup>5</sup>

Tomando distancia de esta postura, en este texto sostengo que el estatuto del movimiento de la Tierra en el *De Revolutionibus* es el estatuto de una hipótesis astronómica y no el de una tesis que esté apoyada en dichos argumentos. En otras palabras, propongo que la función de los argumentos de Copérnico no es servir como premisas de la movilidad de la Tierra, sino como razones que la hacen verosímil como hipótesis incompatible con la filosofía natural hegemónica del siglo XVI. En la primera sección muestro que para Copérnico el movimiento terrestre es una hipótesis, esto es, un supuesto desde el cual se derivan una serie de consecuencias (relativas a las distancias y los tamaños de las órbitas planetarias) cuya legitimidad está justificada por criterios estrictamente astronómicos. En la segunda

---

<sup>3</sup> Véase por ejemplo Carlos Mínguez (Copérnico, 1982, p. 66), Koestler (1959, p. 195) y Antonio Beltrán (Galileo, 1994, p. XXVI).

<sup>4</sup> Véase Koestler (1959, pp. 196-197).

<sup>5</sup> También son de esta opinión Galileo (1996, pp. 81-82, 87) y Granada (2000, pp. 339-340).

sección hago ver dos cosas. Por una parte, que los argumentos filosófico-naturales de Copérnico no son demostrativos en sentido estricto, sino más bien pruebas indirectas de la movilidad de la Tierra. Por otra parte, que estos argumentos no abordan plenamente las consecuencias que implica una Tierra en movimiento para una física terrestre. Mediante este proceder, llego finalmente a la conclusión de que los primeros capítulos del *De Revolutionibus* no son el producto de las iniciativas cosmológicas o filosófico-naturales de Copérnico, sino que presiden a la obra en tanto la astronomía es, en el contexto disciplinar de la época, una disciplina matemática mixta. Con ello, queda desvanecida la aparente tensión al interior del *De Revolutionibus* entre el componente filosófico-natural y la parte matemática de la obra, es decir, entre los argumentos, por un lado, y los modelos matemáticos y tablas de los restantes libros, por otro lado.

### **1. El movimiento de la Tierra como un principio astronómico seguro**

Copérnico presenta su *De Revolutionibus* como una obra en la que ha resuelto las dificultades que han aquejado a la astronomía durante su historia y que hasta el momento habían mantenido en desacuerdo a los “sabios matemáticos”. En el prefacio a la obra, Copérnico enumera dichas dificultades señalando que su causa ha sido el hecho de que las astronomías precedentes no han seguido “principios seguros”, esto es, principios cuyas consecuencias pueden ser confirmadas o verificadas “sin lugar a dudas”. Estas dificultades son, por una parte, que los sistemas elaborados con base en círculos concéntricos no logran explicar satisfactoriamente los fenómenos, en particular el apogeo y perigeo planetarios, mientras que los sistemas compuestos de excéntricas y epiciclos han violado el principio de la uniformidad del movimiento circular al hacer uso del punto ecuante. Además, ninguno de ellos ha podido ofrecer una teoría satisfactoria para medir el tiempo, razón por la cual la reforma del calendario Juliano no se había llevado a término, ni tampoco determinar según Copérnico “lo más importante, esto es, la forma del mundo y la simetría exacta de sus partes” (Cf. Copérnico, 1982, pp. 92-93; Cf. Westman, 1980, p. 110).

A diferencia de los sistemas astronómicos previos al *De Revolutionibus*, Copérnico considera que la astronomía heliocéntrica es capaz de evitar y resolver todos estos problemas porque su supuesto fundamental, el movimiento de la Tierra, es para él un principio astronómico seguro. Con el fin de explicar los fenómenos celestes, el astrónomo concibe y asume principios o hipótesis a partir de los cuales puede dar cuenta de ellos. En este caso, las demostraciones astronómicas tendrían la forma de silogismos condicionales o hipotéticos en los que se postula un antecedente, la hipótesis, que implica un consecuente, el fenómeno. De esta manera, la certeza de las hipótesis estaría garantizada por su capacidad demostrativa, es decir, la hipótesis sería un principio seguro si proporciona demostraciones ciertas. Copérnico explica este criterio evaluativo haciendo referencia a los sistemas anteriores en discusión y diciendo de ellos que “si las hipótesis supuestas por ellos no fueron falsas, todo lo que de ellas se deduce se podría verificar sin lugar a dudas” (1982, p. 93).

Según Copérnico, una explicación satisfactoria de los fenómenos celestes exige por consiguiente la búsqueda de otros principios y, en esta situación, añade: “estimé que fácilmente se me permitiría experimentar, si, supuesto algún movimiento de la Tierra, podrían encontrarse en la revolución de las órbitas celestes demostraciones más firmes que lo eran las de aquellos” (1982, p. 94).

A continuación examinaré la evidencia tanto del *De Revolutionibus* y el *Commentariolus* de Copérnico como de la *Narratio Prima* de su discípulo Georg Joachim Rheticus, para ver de qué manera en estas tres obras se justifica que la hipótesis del movimiento de la Tierra sea un principio astronómico seguro que, aunque no constituya una afirmación demostrada por la filosofía natural, es no obstante una hipótesis desde la cual “las consecuencias verdaderas podrían ser deducidas” (Westman, 2011, p. 5).

### **Una astronomía sin ecuanes**

Después de la publicación del *De Revolutionibus* en 1543, la comunidad de astrónomos de Wittenberg reconocía a Copérnico el sobresaliente logro de haber suprimido en su astronomía el punto ecuante, que había sido introducido tiempo atrás por Ptolomeo de Alejandría. En general, la mayor parte de los astrónomos de la segunda mitad del siglo XVI aceptaron y adoptaron modelos matemáticos del *De Revolutionibus* sin asumir ningún compromiso con el componente cosmológico del pensamiento de Copérnico. En particular, para estos astrónomos resultaban atractivos la teoría de la precesión de los equinoccios y los mecanismos planetarios acordes con el principio del movimiento circular uniforme.<sup>6</sup>

La alusión al ecuante por parte de Copérnico aparece en varios lugares de su obra, principalmente el *Commentariolus*.<sup>7</sup> En este opúsculo, Copérnico expresa que una de las razones que lo llevaron a plantear un sistema planetario con una Tierra en movimiento era encontrar una manera de evitar el uso de los ecuanes en la astronomía. El punto ecuante consistía en un punto excéntrico al círculo deferente, desde el cual el movimiento del planeta describe ángulos iguales en tiempos iguales. Con este mecanismo, Ptolomeo conseguía que el planeta se moviera desigualmente teniendo como punto de referencia la Tierra, explicando de esta forma las variaciones aparentes en velocidad que comportaban los planetas en su trayectoria.<sup>8</sup> A los ojos de Copérnico, dicho mecanismo constituía una violación directa del principio de la uniformidad del movimiento circular, según el cual la uniformidad de dicho movimiento está determinada con respecto al propio centro del círculo y no con respecto a un punto diferente:

---

<sup>6</sup> Véase Barker and Goldstein (1998, pp. 233-234) y Westman (1980, p. 106).

<sup>7</sup> Véase Swerdlow (1973) y algunas alusiones al ecuante, en el *De Revolutionibus*, en Copérnico (1982, pp. 93, 318-319, 410).

<sup>8</sup> Sobre el mecanismo del punto ecuante véase Hanson (1978, pp. 149-155), Kuhn (1978, pp. 107-110) y Westman (1980, p. 113).

Las teorías planetarias de Ptolomeo y la mayoría de los otros astrónomos, aunque eran consistentes con los datos numéricos, parecían igualmente presentar una dificultad no menor. Efectivamente, tales teorías no eran adecuadas a menos que fueran concebidos ciertos ecuantos; entonces parecía que el planeta se movía con velocidad uniforme no sobre su deferente ni sobre el centro de su epiciclo. Por consiguiente, un sistema de este tipo no parecía ni suficientemente absoluto ni suficientemente acorde con la razón. (En: Rosen, 1937, p. 125)

Por su parte, Rheticus (1971) afirma que su maestro pudo observar que sólo concediéndole un movimiento a la Tierra “podría hacer girar todos los círculos en el universo de un modo satisfactorio, uniforme y regular alrededor de sus propios centros, y no alrededor de otros centros” (p. 137). Según Rheticus, Copérnico logra explicar, sin hacer uso de los ecuantos, las velocidades variables del movimiento de las estrellas errantes a partir de la hipótesis del movimiento terrestre, hipótesis que a su vez enlaza sistemáticamente todos los movimientos planetarios y proporciona un conocimiento cierto de todo lo que aparece en el cielo:

Mi maestro nos dispensa de los ecuantos de los otros planetas, asignando a cada uno de los tres planetas superiores sólo un epiciclo y un excéntrico; cada uno se mueve uniformemente sobre su propio centro, mientras el planeta gira sobre el epiciclo con igual períodos con el excéntrico. Para Venus y Mercurio, sin embargo, asigna un excéntrico sobre un excéntrico. Los planetas son cada año observados como directos, estacionarios, retrógrados, cercanos y alejados de la Tierra, etc. Estos fenómenos, en lugar de ser atribuidos a los planetas, pueden ser explicados, como mi maestro muestra, por un movimiento regular de la Tierra esférica (...). Ciertamente, hay algo divino en la circunstancia de que un conocimiento seguro de los fenómenos celestes debe depender de los movimientos regulares y uniformes del solo globo terrestre. (Rheticus, 1971, pp. 135-136).

Rheticus indica que el movimiento terrestre es capaz de reducir los aparentes movimientos irregulares vistos en el cielo a lo que en realidad serían, a saber, simples apariencias, sin necesidad de que éstos sean atribuidos a los propios movimientos de cada planeta. En efecto, tanto los filósofos naturales como astrónomos concordaban en que los aparentes movimientos irregulares debían ser explicados mediante combinaciones de círculos que giraran regularmente, pues era absurdo suponer que un cuerpo celeste se moviera desigualmente en una sola órbita. Ahora bien, Copérnico cree que sólo supuesta la movilidad de la Tierra se puede alcanzar tal propósito<sup>9</sup> puesto que las conmutaciones son ahora el resultado de las distancias variables entre la Tierra y el planeta, según la posición cambiante de ambos, y no un producto del movimiento de los círculos sobre los cuales el planeta

---

<sup>9</sup> Véase Copérnico (1982, pp. 103-104).

mismo descansa.<sup>10</sup> En otras palabras, en la teoría de Ptolomeo los círculos de cada planeta no revoluciona uniformemente a menos que se imagine un punto ecuante desde el cual lo hagan. Además, la progresión, retrogradación y estación planetarias se deducen en su teoría a partir de un epiciclo y un deferente excéntrico. Por el contrario, en el sistema de Copérnico estos movimientos aparecen como irregulares por la posición cambiante de la Tierra que corresponde al lugar desde el cual se contempla todo el curso de los astros. En consecuencia, para Copérnico y Rheticus la hipótesis del movimiento de la Tierra satisface las apariencias y, a su vez, con ella queda preservada sistemáticamente la uniformidad del movimiento.

### **El poder predictivo de la teoría heliocéntrica**

Copérnico es además insistente sobre la idea de que sus hipótesis son suficientes para salvar las apariencias y que lo demostrará a partir de las observaciones.<sup>11</sup> Ello muestra su convencimiento en que los principios en que se basa su teoría son principios seguros, a partir de los cuales puede obtenerse un conocimiento perfecto y cierto en el terreno de la astronomía. Como mencioné párrafos atrás, Copérnico reprochó a los astrónomos no seguir principios de este tipo, lo que tuvo como resultado haber generado sospechas en los filósofos acerca de la capacidad de la astronomía para ofrecer un “cálculo seguro sobre la máquina del mundo” y ocasión para quienes critican este arte (Cf. Copérnico, 1982, pp. 93, 319).

En la introducción al *De Revolutionibus*, suprimida por Andreas Osiander en la edición príncipe, Copérnico elogia a la astronomía considerándola “la cabeza de las demás artes nobles” y “la más digna del hombre libre”. En un tono que expresa el aprecio por las disciplinas matemáticas mixtas y que desafía la tradicional división aristotélico-escolástica del saber, Copérnico cree que la astronomía puede alcanzar certeza en sus demostraciones de la mano de buenas hipótesis y, por otro lado, que deben ser los matemáticos el único público competente para evaluar y juzgar la teoría heliocéntrica, no los teólogos y filósofos naturales legos en este campo (Cf. Copérnico, 1982, pp. 95, 97-98). Robert Westman ha explicado el significado de esta postura identificando las estrategias argumentales usadas por Copérnico para legitimar su trabajo. De acuerdo con Westman, Copérnico apela a los ideales de una tradición humanista que defendía la prioridad de las matemáticas frente a las demás artes liberales para justificar la certeza del conocimiento astronómico. Según esta tradición, la astronomía es la ciencia matemática superior en la medida en que su objeto de estudio es considerado el más noble de todos (Cf. Westman, 2004, pp. 178-188). Así, la demostración astronómica llega a tener el carácter de certeza porque investiga aquello que está

---

<sup>10</sup> Conmutación es un término que Copérnico usa para diferenciar el movimiento real de los planetas (el atravesar por completo el círculo de la eclíptica) de los movimientos aparentes producidos por el movimiento terrestre. Son estos últimos los que designa dicho término. Véase Copérnico (1982, p. 396).

<sup>11</sup> Véase por ejemplo Copérnico (1982, p. 415; 1996, pp. 28, 46).

constituido por “una ordenación óptima” y, en consecuencia, puede explicar la verdad de los fenómenos (Cf. Copérnico, 1982, p. 113). Es decir, Copérnico está afirmando que la astronomía es capaz de explicar a partir de sus hipótesis las cosas verdaderas, aunque no por el hecho de ser una ciencia que no cumple con el ideal de demostración científica de Aristóteles, propio de la filosofía natural, sino más bien por la importancia de su objeto de estudio.<sup>12</sup> De ahí entonces que sugiera guardar los roles disciplinares al momento de juzgar su trabajo y que diga, con una frase ya hecha famosa, que “las matemáticas se escriben para los matemáticos” (Copérnico, 1982, p. 95).

Ahora bien, las hipótesis adoptadas por el astrónomo son principios seguros si son capaces de salvar las apariencias y, ante todo, si sus consecuencias concuerdan con los datos observacionales de todos los tiempos. Refiriéndose a las hipótesis que Copérnico asumió atendiendo a tal exigencia, Rheticus (1971) manifiesta que

Aristóteles dice: “eso que hace que las verdades derivadas sean verdaderas es lo más verdadero”. De acuerdo con esto, mi maestro decidió que debía asumir tales hipótesis en tanto pudieran contener causas capaces de confirmar la verdad de las observaciones de siglos anteriores, así como hemos de esperar que ellas mismas hagan que todas las futuras predicciones astronómicas de los fenómenos sean verdaderas. (pp. 142-143)

Convencido de que la movilidad de la Tierra es una hipótesis que cumple con estas condiciones, Rheticus apunta en definitiva con su señalamiento a que Copérnico, a diferencia de Ptolomeo, parte de hipótesis capaces de demostrar no sólo los movimientos aparentes, sino que con ellas puede dar cuenta con exactitud de las observaciones hechas por él mismo y por los antiguos y, simultáneamente, de todas las futuras posiciones planetarias. En otras palabras, Rheticus propone que la astronomía heliocéntrica, en particular la movilidad de la Tierra, debe ser tomada (1) como la más verdadera, por cuanto sus consecuencias están confirmadas por la experiencia y las observaciones; y (2) como “perpetua”, es decir, debe ser concebida como un modelo que proporcionará por siempre un conocimiento cierto de los movimientos del cielo y de su configuración (Cf. Rheticus, 1971, pp. 126-127).

### **La sistematicidad de la astronomía y la armonía de la “máquina del mundo”**

Sin embargo, el éxito empírico de las hipótesis astronómicas es condición necesaria pero no suficiente para que sean consideradas auténticas hipótesis. Además de ello, hace falta que guarden consistencia entre sí y que, en conjunto, formen propiamente una astronomía

---

<sup>12</sup> Véase Westman (1980, p. 109, n. 24). Sobre el canon de racionalidad aristotélico véase Aristóteles (1995, 78a -79a15) y Barker and Goldstein (1998, pp. 243-252).

sistemática. Este segundo requisito tampoco era cumplido por las astronomías “precopernicanas”. Dice Rheticus (1971) nuevamente:

Mi maestro estuvo especialmente influenciado por la idea de que la principal causa de toda la incertidumbre en la astronomía era que los maestros de esta ciencia (...) construían sus teorías y dispositivos para explicar el movimiento de los cuerpos celestes con muy poca consideración de la regla que nos recuerda que el orden y movimientos de las esferas celestes concuerdan en un sistema absoluto (...). Y puesto que ésta sola regla fue descuidada, deberíamos haber tenido que enfrentar en algún momento, si tenemos la intensión de decir la verdad, el colapso de toda la astronomía. (p. 138)

En el auténtico prefacio al *De Revolutionibus*,<sup>13</sup> Copérnico hace alusión a este mismo problema considerando que los modelos de Ptolomeo no constituyen un auténtico sistema en tanto que sus hipótesis, tomadas todas juntas, componen “más un monstruo que un hombre”. Según Copérnico, las herramientas de la astronomía “ptolemaica” parecen ser eficientes prediciendo posiciones planetarias y salvando las apariencias, pero no con plena suficiencia y sólo individualmente, es decir, tratando a cada planeta por separado. Por el contrario, si se le pide a la teoría de Ptolomeo representar conjuntamente la estructura del mundo, ella no tiene simetría ni orden algunos.<sup>14</sup>

A este carácter asistemático de la astronomía de Ptolomeo se suma el problema en relación con el orden de los orbes celestes. Como otra de las razones que lo llevaron a pensar en una Tierra móvil, Copérnico señala que nadie ha sido capaz de resolver esta cuestión y que, en consecuencia, la incertidumbre de los matemáticos acerca de cuál era el auténtico orden y tamaño de las órbitas planetarias no era menor que sus dudas sobre las revoluciones del Sol y de la Luna. En el décimo capítulo del libro primero de su obra, Copérnico describe esta situación y enseña de qué manera queda definitivamente resuelto con su teoría.<sup>15</sup>

Dado que con base en los principios comúnmente aceptados no es posible, como indica Rheticus (1971), “establecer la conexión perpetua y consistente y la armonía de los fenómenos celestes y formular esa armonía en tablas y reglas” (p. 132), Copérnico tuvo que abandonar las hipótesis de los antiguos y observar el movimiento terrestre como el

---

<sup>13</sup> La obra cuenta con dos prefacios. El primero de ellos, intitulado *Ad Lectorem De Hypothesisibus Huius Operis*, fue añadido anónimamente por Osiander, el encargado de su edición. El segundo prefacio (*Nicolai Copernici Praefatio In Libros Revolutionum*) sí es de la autoría de Copérnico y es al cual hago referencia.

<sup>14</sup> Véase Copérnico (1982, p. 93). Gingerich (1975) ha propuesto este rasgo de la teoría heliocéntrica como su elemento central, en contraposición a la tesis de Kuhn (1978). Según Gingerich, Copérnico buscó determinar “la estructura estética del universo” y no, como creyó Kuhn, solucionar una crisis en la astronomía “ptolemaica” o “precopernicana”. En la misma línea de Gingerich puede situarse la postura de N. R. Hanson (1978), quien sostiene que la “colosal contribución de Copérnico consistió en la creación de la astronomía sistemática” (p. 167).

<sup>15</sup> Véase Copérnico (1982, pp. 114-117).

único principio apto para recuperar la sistematicidad en la astronomía. Y dice Copérnico (1982):

Y yo, supuestos así los movimientos que más abajo en la obra atribuyo a la tierra, encontré con una larga y abundante observación que, si se relacionan los movimientos de los demás astros errantes con el movimiento circular de la tierra, y si los movimientos se calculan con respecto a la revolución de cada astro, no sólo de allí se siguen los fenómenos de aquellos, sino que el orden y magnitud de todos los astros y de todas las órbitas, e incluso el cielo mismo, se ponen en conexión; de tal modo que en ninguna parte puede cambiarse nada, sin la confusión de las otras partes y de todo el universo. (p. 94)

Como se puede apreciar, el simple movimiento de la Tierra, tomado como hipótesis, logra explicar más satisfactoriamente todos los fenómenos observables en tanto y a la vez que une consistentemente a todas las partes del sistema planetario en un todo ordenado, pues permite determinar con precisión los tamaños y las distancias de cada uno de los planetas. En consecuencia, supuesto el movimiento de la Tierra, se tiene una teoría que da cuenta de los fenómenos al mismo tiempo que representa la llamada “forma del mundo y la simetría exacta de sus partes”.

En efecto, luego de haber demostrado que con una Tierra en movimiento y un Sol inmóvil como centro de referencia de las órbitas se enlazan sistemáticamente muchas apariencias específicas, Copérnico (1982) afirma categóricamente que “encontramos bajo esta ordenación una admirable simetría del mundo y un nexo seguro de la armonía entre el movimiento y la longitud de órbitas, como no puede encontrarse de otro modo” (p. 119). Y más adelante añade que su sistema heliocéntrico es, de esa forma, la admirable obra del creador del mundo, “el mejor y más perfecto artífice de todos” (Ibíd.). Este mismo tinte metafísico está presente en las consideraciones de su discípulo Rheticus (1971), quien se pregunta que “ya que vemos que este único movimiento de la Tierra satisface un número casi infinito de apariencias, ¿no debemos atribuir a Dios, el creador de la naturaleza, esa habilidad que nosotros observamos en un constructor cualquiera de relojes?” (p. 137). Dentro de la retórica metodológica de Copérnico y Rheticus, esta creencia según la cual el mundo es ordenado, atendiendo a la naturaleza de su creador, constituye no sólo el fundamento de la certeza sino también de la sistematicidad o consistencia que debe cumplir toda teoría astronómica, y esta condición sólo la cumple la astronomía heliocéntrica gracias a su supuesto fundamental, a saber, el movimiento de la Tierra.

## **2. Los argumentos a favor del movimiento terrestre**

En principio, la movilidad de la Tierra y la posición que ocupa en el mundo era un problema filosófico-natural. Aristóteles había propuesto que la Tierra permanecía inmóvil en el centro

del cosmos y, con la aceptación y asimilación de su filosofía natural en la tradición escolástica, los sistemas astronómicos previos a Copérnico eran consecuentes con dicho planteamiento atendiendo a las distinciones disciplinares establecidas por el cuadro de enseñanza medieval. Según este cuadro de enseñanza, la filosofía natural conservaba como ciencia un estatuto superior al de las disciplinas matemáticas del *quadrivium* y, por consiguiente, era a partir de ella que el componente matemático de la astronomía elaboraba sus principios (Cf. Westman, 2004, p. 187). Sin embargo, Copérnico rompe con los límites disciplinares trazados por dicho cuadro una vez ha asumido como hipótesis astronómica el movimiento de la Tierra, el cual entra en contradicción manifiesta con dos conclusiones de la filosofía natural: la inmovilidad y centralidad del globo terrestre. De esta forma, Copérnico estaría violando los principios de la ciencia superior aceptada y podría ser acusado, a pesar de Osiander, de modificar “las disciplinas liberales constituidas correctamente ya hace tiempo”.<sup>16</sup>

Dado que la inmovilidad de la Tierra era una “opinión confirmada” por la filosofía natural, y puesto que prescindir de los ecuantos, salvar sistemáticamente las apariencias, y determinar con certeza el orden de los orbes son criterios astronómicos que certifican la hipótesis pero que no demuestran *stricto sensu* la realidad física del movimiento de la Tierra, la mejor estrategia para hacer de esta idea verosímil es mostrar que la inmovilidad y centralidad terrestres no están perfectamente demostradas. En efecto, argumentar a favor de la movilidad de la Tierra haciendo explícitas las debilidades de las razones de la filosofía natural de Aristóteles permite tomar a la hipótesis ya no como filosóficamente absurda sino como plausible y, en esa medida, protegerla contra las acusaciones hechas por los peripatéticos y los teólogos.

La función de los argumentos filosófico-naturales de Copérnico es precisamente esa: mostrar que el movimiento terrestre es posible teniendo en cuenta, por un lado, que la tesis contraria no está absolutamente demostrada y, por otro lado, que dicho movimiento tomado como hipótesis ofrece demostraciones astronómicas ciertas. Es decir, Copérnico intenta probar mediante contraargumentos que la inmovilidad de la Tierra no es una “opinión confirmada” y, de esa manera, busca garantizar la plausibilidad de la idea de un movimiento terrestre y defender su conveniencia como un principio astronómico seguro. Bajo esta comprensión, los argumentos de Copérnico no son entonces pruebas directas del movimiento terrestre. A continuación, haré ver que consisten en razonamientos por concesión y reducciones al absurdo, que además involucran la realización de ciertos ajustes o modificaciones al cuadro conceptual aristotélico y que, de otro lado, no desarrollan propiamente una teoría sobre todos fenómenos terrestres.

---

<sup>16</sup> Véase Copérnico (1982, p. 85). Es precisamente de esta acusación que Osiander pretende salvar o proteger el *De Revolutionibus* con su prefacio anónimo. Al respecto véase Westman (1980, pp. 108-109).

(i) Según Aristóteles, el mundo está dividido en dos regiones diferenciadas ontológicamente: la sublunar y la supralunar. La primera de ellas está comprendida entre el centro del mundo y la esfera de la Luna. En esta región todos los cuerpos están compuestos por los cuatro elementos y, por tanto, sometidos a la generación y la corrupción como también a los cambios accidentales. La región supralunar está conformada por los cuerpos celestes y, comenzando desde la esfera de la Luna, termina en la esfera de las estrellas fijas, el límite final del mundo. Los cuerpos de esta región celeste son perfectos, eternos e inmutables ya que, a diferencia de los entes sublunares, están compuestos sólo y exclusivamente por un quinto elemento que cumple estas mismas propiedades: el éter.<sup>17</sup>

Con base en esta distinción cosmológica, Aristóteles propone la existencia de dos tipos de movimientos locales simples, cada uno de los cuales tiene unas propiedades que los diferencian específicamente conforme a la naturaleza de los cuerpos que los experimentan. Estos movimientos son el rectilíneo, que va desde el centro o hacia el centro, y el circular, que se desarrolla en torno al centro. En la región sublunar todos los cuerpos poseen únicamente un movimiento del primer tipo. Los cuerpos pesados como la tierra y el agua tienen una tendencia natural a desplazarse hacia el centro del mundo, ya que es el centro el lugar que les corresponde “por naturaleza”. Además, su caída describe una trayectoria rectilínea y perpendicular a la tangente de la circunferencia de la Tierra esférica. De forma análoga, los cuerpos livianos (fuego y aire) tienden naturalmente al extremo del lugar que rodea el centro, desde la Tierra y en línea recta hacia arriba. Una vez que estos cuerpos han alcanzado su lugar natural cesa su movimiento y permanecen en reposo, lo que hace del movimiento rectilíneo un cambio locativo finito, irregular y discontinuo. Por su parte, el movimiento circular es el único que le es propio a los cuerpos celestes en la medida en que es un movimiento eterno, uniforme y continuo, que en un mundo finito sólo puede ser aquel que se mantenga idéntico a sí mismo y con renovaciones constantes.<sup>18</sup>

Teniendo como punto de inscripción esta serie de conclusiones, Aristóteles formula por reducción al absurdo uno de sus argumentos principales con el que intenta probar que la Tierra debe ocupar el centro del mundo y ser inmóvil. En el libro segundo del *De Caelo*, sostiene que un movimiento de la Tierra sólo podría ser violento y, por consiguiente, no perpetuo. Dice Aristóteles (1996):

Si [la Tierra] se desplaza, bien estando fuera del centro, bien en el centro, necesariamente se moverá de manera forzada con arreglo a ese movimiento, pues no es <un movimiento> propio de la Tierra: en efecto, si lo fuera, cada una de sus partículas tendría la misma traslación; pero, de hecho, todas se desplazan en línea recta

---

<sup>17</sup> Véase Aristóteles (1996, 269a30, 270b20).

<sup>18</sup> Véase Aristóteles (1996, 269b20-270b25). Una reconstrucción más completa y detallada de la cosmología de Aristóteles y de su teoría de los movimientos locales puede encontrarse en Kuhn (1978, pp. 116-118, 137-142) y Hanson (1978, pp. 77-104).

hacia el centro. Por ello no es posible que sea <un movimiento> eterno siendo, como es, forzado y contrario a la naturaleza; [y] el orden del mundo, en cambio, es eterno. (296a30-35)

Únicamente sería posible concederle un movimiento circular a la Tierra si los cuerpos que la componen experimentaran a su vez dicho movimiento. Sin embargo, (1) no se observa ningún movimiento circular en los cuerpos ligeros y pesados y (2) estos sólo pueden experimentar naturalmente un solo movimiento, el recto. De esta forma, Aristóteles llega a la conclusión de que un presunto movimiento terrestre no podría ser natural sino necesariamente violento o producto de la violencia y, en consecuencia, tampoco podría perdurar en el tiempo. Así, quedaba demostrado que un movimiento de la Tierra sería imposible, sin importar su tipo.

(ii) Copérnico desarrolla sus argumentos en torno a la discusión que establece contra estos planteamientos generales de la filosofía natural aristotélica. El primero de ellos se hace por concesión: propone que la Tierra debe experimentar un movimiento circular sobre sí misma que le es natural.

Partiendo del señalamiento de que es propio de la esfera moverse circularmente y de manera uniforme, y habiendo también demostrado que la Tierra tiene forma esférica, Copérnico concluye que el globo terrestre debe moverse de forma natural al igual que las demás esferas que componen al mundo. Sin embargo, un movimiento de la Tierra sería natural y no violento sólo si los cuerpos pesados participan del movimiento de la Tierra. Más aún, Aristóteles había manifestado también que los cuerpos simples sólo pueden comportar un movimiento simple, no uno compuesto. Para resolver ambas dificultades, Copérnico redefine estratégicamente los conceptos aristotélicos de movimientos “rectilíneo” y “circular”, de manera que permitan explicar la caída y elevación de los cuerpos en el marco de una Tierra en movimiento. Así, sugiere que los cuerpos pesados y livianos experimentan el movimiento circular de la Tierra y, en consecuencia, “tenemos que confesar que el movimiento de lo que cae y de lo que se eleva es doble, en comparación con el del mundo, y compuesto de un movimiento recto y uno circular” (Copérnico, 1982, p. 111). Según Copérnico, este último movimiento sería propio de los cuerpos pesados en la medida en que tienen la misma naturaleza del globo terrestre, al cual componen. El movimiento rectilíneo, por su parte, lo experimentarían cuando son desplazados violentamente de su lugar natural, que una vez supuesto el movimiento anual de la Tierra ya no se corresponde con el centro del mundo, sino que simplemente es el centro de gravedad y magnitud de la Tierra esférica. En efecto, al retirar a la Tierra del centro del cosmos atribuyéndole el movimiento anual, Copérnico redefine también el concepto aristotélico de “gravedad”, entendiendo ahora por ésta no la tendencia natural de los cuerpos hacia el centro del mundo, sino su tendencia propia a juntarse con sus partes semejantes y formar una esfera o globo. Considerando que también es incierto que la Tierra ocupe dicho centro, Copérnico (1982) afirma:

Que [la tierra] no es el centro de todas las revoluciones lo manifiestan el aparente movimiento irregular de las errantes y sus distancias variables a la tierra, que no pueden entenderse mediante un círculo homocéntrico sobre la tierra. Luego, si existen varios centros, cualquiera podrá dudar, no temerariamente, del centro del mundo, sobre si realmente lo es el centro de gravedad terrestre u otro. Yo creo que la gravedad no es sino una cierta tendencia natural ínsita en las partes por la divina providencia del hacedor del universo, para conferirles la unidad e integridad, juntándose en forma de globo. (p. 113)

Aquí puede apreciarse cómo, por otra parte, la noción de “lugar natural” se encuentra un tanto desvanecida. No obstante, dicha noción es abandonada con mayor nitidez en el caso del movimiento de los cuerpos livianos. En esta serie de correcciones que Copérnico hace a la terminología aristotélica, los cuerpos ligeros y sus cambios locativos poseen ahora diferencias específicas. Por una parte, el fuego experimenta el movimiento circular de la Tierra porque es alimentado por materia terrestre, mientras que asciende en línea recta al tener como causa una fuerza ígnea producto de la violencia. Esto hace que el fuego ya no sea un elemento puro ni que tenga un lugar destinado hacia el cual ascender, pues ahora es concebido como materia térrea ardiente que desaparece una vez le falte su causa violenta. Por otra parte, el aire experimenta el movimiento circular en la medida en que adquiere el movimiento propio de la Tierra, ya sea porque está mezclado de algún modo con tierra o con agua o porque está próximo a la superficie terrestre, razón por la cual se mantiene tranquilo el aire más cercano a ella (Cf. Copérnico, 1982, p. 111).

A partir de esta nueva concepción de los movimientos locales que acontecen en la Tierra, la caracterización y clasificación que Aristóteles hace de los movimientos en tres tipos (movimiento circular, rectilíneo ascendente y rectilíneo descendente) también desaparece y, con ello, la distinción misma entre las regiones sublunar y supralunar. En el mundo copernicano, con una Tierra en movimiento, el movimiento rectilíneo es compuesto y le sucede a las partes que están separadas de su esfera y de su unidad o, en el caso de los cuerpos livianos, cuando su movimiento es producto de la violencia o es adquirido accidentalmente. De esta manera, el movimiento circular llega a ser entonces para Copérnico el único cambio locativo natural, simple y más general, propio de las esferas que componen el mundo incluida la Tierra (Cf. Copérnico, 1982, p. 112).

El segundo argumento que ofrece Copérnico defiende que el cielo debe ser inmóvil, una vez ha demostrado que es inmenso en su magnitud en relación al tamaño del diámetro de la Tierra esférica.<sup>19</sup> Ptolomeo había dicho que la velocidad y la fuerza con la que se desarrollaría el movimiento de la Tierra deberían desestabilizarla, dispersándola de tal suerte por las alturas, llegando a sobrepasar incluso la esfera de la Luna (Cf. Copérnico, 1982, p.

---

<sup>19</sup> Véase Copérnico (1982, pp. 106-108).

109). Sin embargo, nada de esto pasaría si se concediera lo antes dicho, a saber, que el movimiento de la Tierra es natural y, por tanto, que lo que hace parte de ella se conserva óptimamente:

Si alguien opinara que la Tierra da vueltas, diría que tal movimiento es natural y no violento. Y lo que acontece de acuerdo con la naturaleza produce resultados opuestos a lo que acontece de acuerdo con la violencia (...). Luego, en vano teme Ptolomeo que la Tierra y todo lo terrestre se disperse a causa de una revolución realizada por la eficacia de la naturaleza, que está bien lejos de la del arte o de lo que puede conseguirse mediante el ingenio humano. (Copérnico, 1982, pp. 109-110)

Sin embargo, Copérnico muestra que el razonamiento de Ptolomeo se hace más deficiente cuando se advierte que le iría peor al cielo en su movimiento en tanto su velocidad y su fuerza son proporcionales a su tamaño, el cual supera incomparablemente al del globo de la Tierra. En efecto, el cielo inmenso tendría que girar con una velocidad casi infinita para poder completar su revolución en veinticuatro horas. Pero, tal y como Ptolomeo dice que le sucedería a la Tierra, la vertiginosidad de este movimiento alejaría al cielo del centro, aumentando no sólo su velocidad, sino al mismo tiempo su propia extensión, haciéndolo infinito en altitud. El absurdo concluye entonces en que, si por estas razones el cielo se ha hecho infinito, éste tendría que ser necesariamente inmóvil ya que lo infinito no puede ser movido de ninguna forma (Cf. Copérnico, 1982, p. 110). Como ha enseñado Aristóteles, no puede haber movimiento de un cuerpo infinito como tampoco en un espacio y tiempo infinitos.<sup>20</sup>

A este conjunto de razones, Copérnico añade dos más. En primer lugar, está aquella según la cual el cielo de las estrellas fijas es el lugar que contiene a todas las demás cosas y, por tanto, debe permanecer inmóvil. Según él, es aceptado que la esfera de las estrellas fijas es el límite final del mundo y en el cual están contenidos todos los demás cuerpos que lo componen. Además, fuera de dicha esfera no existe ningún otro cuerpo, ni vacío ni lugar alguno. Por consiguiente, dado que no está siendo contenido por nada, el cielo no puede experimentar ninguna clase de movimiento sino que, en contraste, es él quien proporciona un lugar a aquellos cuerpos que encierra en su circunferencia:

Y siendo el cielo el que contiene y abarca todo, el lugar común de todas las cosas, no aparece claro inmediatamente, por qué no se atribuye el movimiento más al contenido que al continente, a lo colocado más que a lo que proporciona localización (...). Pero dicen que fuera del cielo no hay ningún cuerpo, ni lugar, ni vacío, ni en absoluto nada, y no existe nada por donde pueda extenderse el cielo. Entonces es realmente admirable, si algo puede ser contenido por nada (...). Pero (...) teniendo nosotros como seguro esto, que la tierra está limitada por sus polos y terminada por

---

<sup>20</sup> Véase Aristóteles (1996, 275a-275b30).

una superficie esférica. Luego, por qué dudamos aún en concederle una movilidad por naturaleza congruente con su forma, en vez de deslizarse todo el mundo, cuyos límites se ignoran y no se pueden conocer, y no confesamos sobre la revolución diaria que es apariencia en el cielo y verdad en la tierra. (Copérnico, 1982, 105-110)

Finalmente, la segunda razón es otro argumento por concesión: “la condición de inmovilidad se considera más noble y divina que la de mutación o inestabilidad” y “convienen por ello más a la Tierra que al mundo” (Copérnico, 1982, p. 112). Es decir, si lo más lejano del lugar de la generación y la corrupción es lo más perfecto y divino, como Aristóteles cree,<sup>21</sup> debe ser entonces el cielo y no la Tierra quien permanezca inmóvil.

(iii) Hasta aquí se ha visto entonces cómo Copérnico se basa en estrategias argumentativas, retóricas más que demostrativas, para apoyar su postura. Mediante este recurso, consigue hacer entender que la filosofía natural vigente puede ser criticada y corregida y que la inmovilidad de la Tierra no es una tesis concluyente. Sin embargo, su interés no es probar la realidad del movimiento terrestre desde el punto de vista filosófico-natural. Primero porque, como he mostrado, sus argumentos son pruebas indirectas y no demostraciones necesarias y universales. Segundo, porque con ellos tampoco desarrolla una teoría explicativa de los fenómenos que acontecerían dado que la Tierra se mueva. Por ejemplo, ¿cómo explicaría Copérnico que, a pesar de que la Tierra gira, se observa que las cosas pesadas que son lanzadas desde lo alto caigan en una perpendicular? ¿Por qué el disparo de la bala de cañón no se desvía hacia el oeste, tal y como ocurriría si la Tierra diera vueltas? ¿Por qué razón las aves no presentan resistencia al volar en dirección contraria al “movimiento natural y no violento” de la Tierra? ¿Por qué el aire asciende hacia lo alto rectilíneamente? Estas y otras cuestiones similares ocuparán a Galileo en su *Diálogo*, para quien el movimiento de la Tierra sí podría ser demostrado como verdad en la naturaleza.

Copérnico, en cambio, “es reacio a ir más allá de afirmar la probabilidad del movimiento de rotación terrestre” (Westman, 1980, p. 112) y se contenta con al menos dos cosas. Por un lado, con haber enseñado que, como nada impide la movilidad de la Tierra, el filósofo no puede objetarle al astrónomo que adopte dicha idea como hipótesis. Y por otro lado, con haber detallado cómo a partir de este principio seguro la astronomía puede alcanzar certeza en sus demostraciones y solucionar definitivamente los problemas o dificultades que había tenido en el pasado. Desde el punto de vista epistemológico, es decir, en el marco de las demostraciones astronómicas, el movimiento terrestre constituye una hipótesis enteramente legítima. Dicho movimiento es algo que Copérnico da por sentado y sólo desde el cual cree es posible adquirir un conocimiento cierto de todos los fenómenos celestes, más precisamente de las distancias y los tamaños de las órbitas planetarias. Sin embargo, desde

---

<sup>21</sup> Véase Aristóteles (1996, 269b15).

el punto de vista filosófico-natural, la movilidad de la Tierra sólo alcanza el grado de probabilidad, pues es una afirmación que carece de razones filosóficas necesarias tanto a favor como en contra. No obstante, que tal afirmación sea el único principio que demuestra con certeza los fenómenos da pie para creer que es más verosímil la realidad de dicho movimiento que su imposibilidad.

## Conclusión

En el contexto disciplinar en que se inscribe el *De Revolutionibus*, la astronomía pertenecía al grupo de las artes matemáticas que componen el *quadrivium* junto con la aritmética, la geometría y la música. Sin embargo, su especificidad como ciencia de los movimientos celestes hace de ella una disciplina matemática mixta, es decir, una disciplina que se fundamenta tanto en las tesis de la filosofía natural como en los principios de la geometría. Muestra de que no existe tensión alguna al interior esta obra, en contraposición a la postura de Galileo y algunos historiadores, es el hecho de que Copérnico finaliza la presentación del componente filosófico-natural de su trabajo, dando inicio inmediatamente a la exposición de sus fundamentos geométricos, con las siguientes palabras:

Hemos resumido lo que de la filosofía natural nos parecía necesario para nuestro propósito, *como principios e hipótesis*, a saber, que el mundo es esférico, inmenso, semejante al infinito, también que la esfera de las estrellas fijas que contiene a todas las cosas es inmóvil, y en cambio que el movimiento de los demás cuerpos celestes es circular. Aceptamos también que la Tierra es móvil según ciertas revoluciones, con lo que intentamos estructurar toda la ciencia de los astros como sobre una primera piedra. (Copérnico, 1982, p. 123; cursivas mías)

Copérnico, que aspiraba seguir en su obra tanto como fuera posible el *Almagesto* de Ptolomeo, sigue el orden de exposición demostrativa propio de las matemáticas: el método sintético. Así, partiendo primero desde los fundamentos físicos y geométricos, Copérnico procede luego a la elaboración de los modelos matemáticos mediante los cuales, finalmente, salvaría las apariencias de los astros y obtendría las predicciones posicionales requeridas para construir efemérides. Si su propósito era establecer y fundamentar un nuevo sistema del universo, habría ofrecido argumentos demostrativos de la afirmación del movimiento de la Tierra. En ese sentido, dicha afirmación constituiría una tesis respaldada por premisas de la filosofía natural. Sin embargo, como espero haber mostrado, Copérnico sólo consideró el movimiento de la Tierra como algo filosóficamente verosímil y, a la luz del fragmento citado, como un principio o hipótesis sólidos.

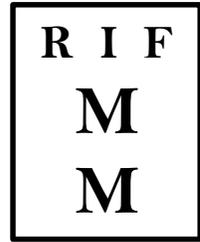
## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica (órganon)*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Acerca del cielo. Metereológicos*. Madrid: Gredos.
- Barker, P., and Goldstein, B. (1998). Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: a Reappraisal. *Perspectives on Science*. 6.3, pp. 232-258.
- Cohen, I. B. (1980). *The Newtonian Revolution: With Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copérnico, N. (1982). *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*. Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1996). Breve exposición de sus hipótesis acerca de los movimientos celestes (Commentariolus). En: A. Elena (Comp.), *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*. (pp. 23-43). Madrid: Alianza Editorial.
- Galilei, G. (1994). *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1996). Consideraciones sobre la Opinión Copernicana. En: A. Elena (Comp.), *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*. (pp. 71-87). Madrid: Alianza Editorial.
- Gingerich, O. (1975). 'Crisis' vs Aesthetic in the Copernican Revolution. *Vistas in Astronomy*, 17. 1, pp. 85-95.
- Granada, M. A. (2000). *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- Hall, A. R. (1954). *The Scientific Revolution, 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude*. London: Longmans, Green.
- Hanson, N. R. (1978). *Constelaciones y conjeturas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koestler, A. (1959). *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. New York: Macmillan.
- Kuhn, T. S. (1978). *La Revolución Copernicana: La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel.
- Rheticus, G. (1971). Narratio Prima. In: E. Rosen (Ed.), *Three Copernican Treatises: the Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio prima of Rheticus*. (pp. 107-196). New York: Octagon Books.
- Rosen, E. (1937). The Commentariolus of Copernicus. *Osiris*. 3.1, pp. 123-141.
- Swerdlow, N. M. (1937). The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory: a Translation of the Commentariolus with Commentary. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 117.6, pp. 423-512.
- Westman, R. (1980). The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study. *History of Science*. 18, pp. 105-147.
- \_\_\_\_\_. (2004). Proof, Poetics, and Patronage: Copernicus's Preface to De Revolutionibus. In: D. Lindberg and R. Westman (Eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*. (pp. 423-512). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2011). *The Copernican Question: Prognostication, Ekepticism and Celestial Order*. Berkeley: University of California Press.

**Reconstruyendo al sofista Protágoras: Una lectura diferente a la de Platón**

**Rebuilding Protagoras, the Sophist: A Different Reading from that of Plato**

Francisca Sofía Hernández Busse<sup>Φ</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Chile



Recepción: 22.07.2013 Aceptado: 01.12.2013

**Resumen:** Este trabajo procura reconstruir la figura del famoso sofista Protágoras de Abdera a partir de del diálogo Teeteto de Platón. Luego de revisar y examinar detalladamente las notas esenciales que Platón atribuye a todo sofista, la presente investigación expone el pensamiento de Protágoras sugiriendo una lectura diferente a la de Platón, en el sentido de no asociar directamente la tesis del *homo mensura* ni a la tesis sensista (“saber es sensación”) ni a la postura heraclítea del flujo permanente. Sobre la base del discurso socrático contenido en el diálogo Teeteto en defensa de Protágoras (166a-168c), proponemos una interpretación “racional” de la célebre doctrina protagórica: sostenemos que al comprender la frase del “hombre medida” ya no desde una óptica meramente sensible, se permite una reconstrucción más auténtica del personaje, tomando en cuenta, precisamente, su desempeño en tanto que sofista y político. Este trabajo se presenta, por tanto, como un aporte a la discusión contemporánea sobre filósofos y sofistas al intentar rastrear el auténtico pensamiento de Protágoras y al arrojar nuevas luces y proponer una lectura novedosa a partir de la obra platónica.

**Palabras clave:** Protágoras, Platón, sofista, filosofía, hombre, medida.

**Abstract:** This paper attempts to rebuild the famous sophist Protagoras of Abdera from a reading of Plato's dialogue *Theaetetus*. After reviewing and examining in detail the essential notes that Plato attributes to any sophist, this research exposes Protagoras' thinking suggesting a different reading of Plato, in the sense of not directly associating the thesis of the *homo mensura* with the sensist thesis ('knowledge is feeling') and the permanent flow of the heraclitean position. Based on the Socratic discourse in defence of Protagoras (166a-168c), we propose a 'rational' interpretation of the Protagorean doctrine: we maintain that by understanding the phrase 'man is measure' not from a purely sensitive point of view, it allows a more authentic reconstruction of the character, considering precisely his performance as a sophist and politician. This paper presents, therefore, a contribution to the contemporary discussion of philosophers and sophists by trying to capture the real thought of Protagoras

---

<sup>Φ</sup> Francisca Hernández Busse es Licenciada en Filosofía y Educación de la Universidad de Los Andes, y Doctorante en Filosofía (Beca CONICYT) en Pontificia Universidad Católica de Chile. Además, trabaja en Universidad Bernardo O'Higgins. Contacto: frankikahb@gmail.com

and also, this article generates new lights and proposes a novel reading of Protagoras from Plato's work.

**Keywords:** Protagoras, Plato, sophist, philosophy, man, measure.

### La Figura del Sofista

Para obtener una adecuada comprensión de Protágoras y sus ideas – esto es, para lograr un conocimiento íntegro y unitario de quién haya sido esta persona y por qué su modo de pensar y actuar ejerció una influencia tan decisiva en el auge y desarrollo de la filosofía – se vuelve necesario definir, primero, a grandes rasgos, qué significa ser un sofista. Pero esto sólo obtendrá su peculiar relieve una vez que logremos perfilar, asimismo, la figura del filósofo, a quien el sofista se contraponen. Sólo así, por medio de la comparación entre uno y otro, podremos obtener claridad respecto a las características y funciones específicas de cada cual. Y es que, en sus más de 30 diálogos, Platón alude con gran frecuencia y con un tono fuertemente crítico a esta clase de profesionales precisamente para realzar, en contraste, a la figura del filósofo. De este modo, lo que haremos a continuación será revisar tal oposición sofista–filósofo esbozada en el *Teeteto* en vistas a rastrear las notas esenciales a todo sofista<sup>1</sup>.

En primer lugar, cabe destacar que a partir de la interpretación platónica, la diferencia radical entre uno y otro enraíza precisamente en cuanto a su motivación: *lo que mueve al filósofo es la búsqueda de la verdad, mientras que el desempeño del sofista será motivado por el propio éxito o el propio provecho. En el filósofo se trata, entonces, de una búsqueda deseosa de aquello aún-no-conseguido en cuanto tal (a saber: la sabiduría), mientras que el sofista –lejos de reconocer su propia ignorancia– más bien hará una demostración de sus propias competencias.*

Tal como se deja leer a partir de los diálogos platónicos, la filosofía implica un hacerse cargo de las inquietudes y problemas de la existencia, todo lo cual se canaliza concretamente a través de la formulación de una pregunta. Así, la práctica filosófica se constituye como un ejercicio siempre activo – es decir, en constante renovación y por tanto, sumamente “vivo” – que busca, por medio de una interrogante, alcanzar una explicación racional para algún asunto enigmático. En ocasiones, eso se traduce en un acto de poner en cuestión lo que ya parecía obvio, seguro y dado por supuesto. Y es que filosofar es volver a pensar las

---

<sup>1</sup> Como es sabido, Platón dedica todo un diálogo a tratar de definir al sofista (se trata del *Sofista*, justamente). En este trabajo no aludiremos a aquella obra, sino que tal como ya fue adelantado, basaremos nuestro estudio principalmente en las páginas del *Teeteto*. Esto se debe a dos motivos: en primer lugar, nuestro cometido último se cifra en la figura de Protágoras, cuya doctrina es discutida principalmente en este diálogo y por tanto, nos parece que las alusiones a los sofistas en general están en directa relación con la aparición de Protágoras en cuanto pensador. En segundo lugar, nos parece que sobre el *Sofista* y las definiciones dadas allí ya han sido ampliamente estudiadas por los especialistas, de modo que enfocar ahora la atención a aquellas líneas del *Teeteto* que refieren al sofista *en relación* a Protágoras nos parece un estudio novedoso y por tanto, valioso e interesante.

cosas. Entonces, más que un destino, más que una maleta de respuestas dadas o una solución última y definitiva a los problemas, la filosofía se presenta como un camino, como un *modo de vivir* atravesado por la(s) pregunta(s).

No es otra cosa lo que procura hacer el personaje Sócrates, vocero de Platón, en la treintena de obras que hemos podido conservar desde la Antigüedad. Como reconoce agudamente Heidegger (§2 de *Ser y Tiempo*), la formulación de la pregunta filosófica implica siempre una búsqueda cognoscitiva, la cual a su vez se puede convertir en una investigación<sup>2</sup>. Las de Platón son, pues, auténticas investigaciones con pretensiones de verdad.

¿Pero de dónde nace esta pregunta? Para Platón resulta clarísimo que el arranque de todo filosofar es el asombro y el estado de perplejidad (*aporía*) de la persona. El personaje Sócrates recurrentemente confiesa en los diálogos su propia imposibilidad para obtener respuestas definitivas ante los grandes misterios que presenta la vida y el mundo. Así lo hace, por ejemplo, en la obra *Teeteto* (145d-146b), donde introduce la gran pregunta (“¿qué es el saber?”) luego de declarar que “es eso mismo en lo que me encuentro perplejo y no soy capaz de comprender suficientemente por mí mismo qué es el saber”. La filosofía nace, entonces, a partir de aquel estado aporético provocado por la propia incapacidad para responder ante todo lo extraño y de difícil dilucidación. No poder responder de modo definitivo ante aquello que suscita la interrogante es lo mismo que no poder dar cuenta de ello, no poder ofrecer su explicación. Por tanto, al desconocer el “qué” y el “por qué” del fenómeno, es decir, al no poder formular satisfactoriamente un enunciado explicativo – un *lógos* – que refleje la esencia de aquello por lo que se pregunta, lo que se evidencia es, precisamente, la propia ignorancia o falta de conocimiento cierto. El estado afectivo (*páthema tes psyjés*) propio del filósofo hará que se sienta aturdido, perplejo y admirado, tal como se señala en *Teeteto* 155c-d. Semejante concepción del origen de la filosofía – el asombro y el reconocimiento de la propia ignorancia – será luego retomada y desarrollada por Aristóteles, a tal punto que en la *Retórica* (1371a 32-33) dirá: “es en el asombro donde reside el deseo de aprender”<sup>3</sup>.

El filósofo se caracteriza, entonces, por esa perplejidad que conlleva un *deseo* o anhelo por lo aún no obtenido, lo aún no conquistado. En el diálogo *Filebo*, Platón alude a qué implicancias tiene el acto de desear: uno desea siempre lo que no tiene<sup>4</sup>. Si ya lo tuviera,

---

<sup>2</sup> “Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht” (2006, p.5). Gadamer, en *Verdad y Método*, retoma y profundiza esta idea de la lógica de la pregunta y la respuesta. También aconsejamos al lector interesado el texto de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (1974), cap. 2 “Ser y lenguaje”. Allí se diferencia la lógica de la pregunta, que caracteriza a Sócrates, de la lógica de pregunta y respuesta, más característica de Platón.

<sup>3</sup> Véase, asimismo, *Metafísica* I, 2 y *Protréptico* 102.

<sup>4</sup> Sócrates le pregunta a Protarco en 36b: “¿Y no piensas que mientras uno mantiene la esperanza de saciarse, goza con el recuerdo, aunque, a la vez, por estar vacío en ese momento, sienta dolor?” Como bien lo indica la palabra, la esperanza implica un estar-esperando-algo aún no obtenido, que a su vez se entiende como una carencia de ese algo, un estar vacío y expectante que produce un cierto padecimiento y por tanto, incomodidad.

no habría deseo, sino quizás placer o complacencia en eso que ya se posee. Así, podríamos decir que el deseo tiene como correlato un sujeto inquieto, ansioso, de modo que ese impulso se convierte en la gran fuerza motriz de todo filosofar.

De esta manera, la actitud del filósofo queda marcada por un permanente estado de búsqueda deseosa. ¿Pero qué es eso buscado? Para Platón, la respuesta es clarísima: lo que busca el filósofo es, ante todo, la verdad. De hecho, alcanzar la verdad, cueste lo que cueste, es algo incluso *necesario* para el filósofo (*Filebo*, 11c-d). Todo esfuerzo se halla justificado al dirigirse o aproximarse hacia aquello que es considerado como un valor superior.

Es así como encontrar la sabiduría – es decir, una cierta disposición cognitiva hacia la verdad – se vuelve algo urgente para el filósofo, quien intenta huir de aquel estado de ignorancia que, de acuerdo al intelectualismo socrático, representa el mayor de los males<sup>5</sup>. “Ciertamente es un mal la ignorancia y también lo que llamamos estado de estupidez” (*Filebo* 48c). El primero paso que dará el filósofo, motivado por su amor a la sabiduría, será reconocer esta ignorancia y lanzar, desde ahí, su pregunta filosófica.

¿Pero qué ocurre en el caso del sofista? Éste, más que buscar la sabiduría, la administra y suministra, ya que se trata de un profesional que entrega sabiduría y enseñanzas a cambio de una suma de dinero<sup>6</sup> y se desempeña en tareas propias de la *pólis*, es decir, actividades políticas o ciudadanas.

La palabra “sofista” contiene en griego la misma raíz de la palabra “sabio” (*sof-*), de modo que “sof-ista” y “filo-sofo” son términos emparentados. Ambos de ocupan, cada uno según su modo de ser, de la sabiduría. Sin embargo, en la línea de lo que acabamos de ver, »filósofo« acentúa más aquel amor deseoso por la sabiduría, sin identificarse con una posesión o dominio absoluto de ésta. En cambio, en la Antigua Grecia se entendía por »sofista« al especialista en sabiduría, aquel que de cierto modo, ya la manejaba a diario y la aplicaba en tribunales, asambleas, juicios, instituciones educativas, la vida pública, etc. La figura del sofista, en tanto que profesor profesional, no sólo demuestra e imparte sabiduría, sino que reúne – bajo nuestras palabras modernas – todo lo que significa ser un “intelectual” (Schiappa, 2003: 4-5). En otras palabras: mientras que el término »filósofo« no acredita, en primera instancia, ningún tipo de saber experto, sino sólo una cierta condición anhelante y desprovista de sabiduría, en dicha época sí se entendía por »sofista« algún tipo de habilidad

---

<sup>5</sup> En *Teeteto* 176c, el conocimiento, la sabiduría y la verdadera virtud se identifican, mientras que la ignorancia, por ser desconocimiento y no saber cuál sea el bien, es “vicio manifiesto”. La misma idea se halla en múltiples pasajes de la obra platónica, como por ejemplo en *Protágoras*, 345b: “Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia”.

<sup>6</sup> “No se habían conocido nunca maestros como ellos, que enseñaran como ellos lo hacían. Hasta entonces, la educación había sido la de una ciudad aristocrática donde las virtudes se transmitían por herencia y por el ejemplo: los sofistas aportaban una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad. Estaban, en efecto, tan seguros de sus lecciones, que se hacían pagar por ellas. (...) Vendían la competencia intelectual. La vendían incluso muy cara” (Romilly, 1988: 23).

adquirida, respetable y valiosa, de tal modo que »sofista« pasó a ser el significado de “maestro del pensamiento y de la palabra”<sup>7</sup>.

El sofista, que en general gozaba de gran reputación y notoria influencia, mezclaba su vida con la ciudad. Desempeñaba diversos papeles: era educador, teórico político, pensador, legislador, etc. Se trataba de una figura muy notoria y conocida por todo el pueblo e incluso se procuraba su imitación<sup>8</sup>. Los sofistas se mostraban así como “profesionales de la inteligencia” (Romilly, 1988: 19), lo que a su vez fue la clave para su éxito financiero y es justamente esta concepción la que causó los principales roces con los filósofos (Schiappa, 2003: 4). Mientras que en Platón se revela constantemente una aspiración a lo verdadero, en el sofista se trasluce más bien un manejo de lo verosímil (véase, para ello, el diálogo *Fedro*) y la confianza en la propia competencia, en su calidad de hábil y apto maestro de la sabiduría. A la búsqueda apasionada y anhelante de un estado aún no obtenido, que mueve a todo filosofar, se contraponen la seguridad optimista del sofista. De este modo, sofista y filósofo parten de orillas contrarias: uno posee conocimiento (y por consiguiente, destrezas y procedimientos), mientras que el otro sólo sabe que no sabe y confiesa su propio estado como estéril en sabiduría (*Teeteto*, 157c-d). He aquí la más radical diferencia entre sofistas y filósofos: mientras que los primeros eran conocidos por suministrar información, los filósofos reconocen su des-información.

Veamos un pasaje del diálogo *Teeteto* (150b-151c) que ilustra precisamente esta diferencia radical entre tipos de personas dedicadas de un modo u otro al oficio de la sabiduría. Al explicar el arte de la mayéutica como aquel “arte de hacer parir ideas” en una persona “encinta”, es decir, capaz de engendrar un conocimiento verdadero, Sócrates también se refiere a aquéllos que de ningún modo “pueden quedar encintos; y una vez que he advertido que no precisan nada de mí (...), los he enviado a Pródico y a muchos otros hombres que son sabios y divinos” (151b). Este pasaje resulta interesante porque revela varios detalles: en primer lugar, no todo el mundo es filósofo por naturaleza – hace falta, pues, una determinada *héxis* o disposición anímica. En palabras de Sócrates: hay algunos que, de ningún modo, pueden quedar encinta – probablemente porque les falta aquella perplejidad inicial a partir de la cual arranca todo filosofar. Pero este tipo de persona no sólo se muestra como estéril, sino que tampoco sirve como partera intelectual (al menos Sócrates, “estéril en conocimiento”, desempeña esta función indispensable). En segundo lugar, el texto confirma la importante diferencia entre aquél que, de suyo, no puede dar información porque nada sabe (el filósofo, encarnado aquí por el personaje Sócrates) y aquél que, como todo sofista

---

<sup>7</sup> Sólo un tiempo después, el término “sofista” pasará a ser sinónimo de hombre retorcido, corrupto o desleal, puesto que como explica Romilly, “se les acusó de todo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido a Atenas. Platón tuvo su papel en este movimiento de protesta; pero no fue el único...” (1988: 17)

<sup>8</sup> Tal será el caso de la segunda sofística, ubicada temporalmente en el siglo II d.C., que constituyó “un movimiento intelectual basado en la retórica e inspirado en los ejemplos de los sofistas del siglo V” (1988: 17). Sin embargo, estos segundos sofistas nunca alcanzaron la notoriedad de los primeros; más bien se consagraron a la retórica, el análisis del lenguaje y algunas tendencias irracionistas comunes a la época.

(en este caso se menciona a Pródico<sup>9</sup>), *no extrae* los conocimientos de la persona que ya “está encinta”, sino que los proporciona él mismo (probablemente a cambio de una suma de dinero). El sofista se caracteriza por *poseer* y *entregar* el conocimiento: él administra la sabiduría. El filósofo, en cambio, por no tenerla en acto, aspira a ella precisamente porque no la posee, pero la desea<sup>10</sup>. Pareciera, entonces, que mientras el filósofo busca la verdad, el sofista ya la tiene, de modo que al enfrascarse en discusiones, la búsqueda del sofista se cifraría más bien en imponer su verdad a otros.

Con esto pasamos a la segunda gran característica diferenciadora entre filósofos y sofistas: *mientras que el filósofo cultiva la forma dialógica y amistosa, el sofista ensaya la contienda verbal*. Es así como la discusión de tipo sofística se revelará más que nada como una batalla por conseguir y declarar a toda voz el propio éxito<sup>11</sup>. De este modo, aquel con quien se discute será visto como un mero rival, un oponente a derrotar. Claramente, tal contienda verbal, por emular una lucha donde dos fuerzas van al choque y sólo resultará victoriosa una de ellas, requerirá vigor y un cierto carácter aguerrido y vehemente, tal como lo demuestra el mismo personaje Gorgias en el diálogo platónico del mismo nombre. Platón, por su parte, también señalará que filosofar implica cierto coraje de presentar la propia posición y soportar el consiguiente examen y su posible refutación. No por nada, el arte de Sócrates también conlleva “dolores de parto” para sus interlocutores, pues filosofar es una tarea ardua (*Teeteto*, 151a-b). Pero esta odisea del filósofo se hallará siempre inspirada y motivada por la búsqueda deseosa de arrancar del despreciable estado de ignorancia. Tal como dice Sócrates a su interlocutor en el diálogo *Filebo* (14b), su lucha no va guiada por un afán de exitismo: “En efecto, ahora no luchamos precisamente por esto, por la victoria, para que lo que yo sostengo eso sea lo que gane, o lo que tú, sino que ambos, aliados, debemos luchar por la absoluta verdad”. El ideal de alcanzar la sabiduría implica reconocer al interlocutor no como oponente, no como un rival a vencer, sino que ambos han de trabajar en conjunto, en alianza, por vencer el mal común a ambos, que sería la ignorancia<sup>12</sup>. Así pues, mientras que el fin de una mera contienda verbal sólo consiste en ver qué argumento resulte incólume al cabo de una batalla de tipo sofística, lo importante en un genuino diálogo filosófico es mantener la coherencia de los argumentos y ser capaz de revisar una posición si el examen dialéctico lo requiere (*Teeteto*, 154d-e y notas explicativas de M.Boeri, como la de la p.133, por ejemplo). Pero sólo una condición o *héxis* de índole filosófica podría disponer

<sup>9</sup> El nacimiento de Pródico de Ceos, de las islas de las Cíadas, se ubica alrededor del 460 a.C. Se cuenta que Sócrates tomó lecciones con él, de quien habría tomado el arte de la sinonimia (*Menón* 96d, *Protágoras* 341a).

<sup>10</sup> En el diálogo *Filebo* quedará claro que para Platón, el filósofo se caracteriza principalmente por su “empeño” (278c-d), por aquel ímpetu de saberlo todo, por ese esfuerzo erótico, ya señalado también en la *República*, que aspira a saberlo todo, las cosas humanas y divinas.

<sup>11</sup> Este tipo de discusión, por llevarse a cabo independientemente de la verdad o falsedad de los argumentos, también recibió el nombre de “erística”.

<sup>12</sup> “En efecto, la ignorancia de los fuertes es odiosa e infame”, mientras que la ignorancia de los débiles “alcanza para nosotros la categoría y naturaleza de lo ridículo” (*Filebo* 49c).

para este tipo de ejercicio. Por tal motivo, el sofista se revela como máximamente no-filósofo, aun cuando se ocupe, en cierto modo, de la sabiduría.

Por consiguiente, el esfuerzo filosófico por encontrar la verdad obtendrá su máxima cristalización en la forma típicamente platónica de hacer filosofía, esto es, la manera dialógica de abordar un problema, puesto que se manifiesta como una conversación amistosa – y no de rivalidad sofística – en vistas a obtener el máximo bien. Lo que permite hacer el discurso dialógico es corregir el error mediante la propuesta de preguntas y respuestas que luego son examinadas rigurosamente. El diálogo se manifiesta así como una puesta en práctica de la propia reflexión, ya que según Platón, el mismo pensamiento es “un discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma”. En efecto, pensar es “dialogar (*dialégesthai*), preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar” (*Teeteto*, 189e-190a). Sostenemos, pues, que la forma del diálogo se presenta como sumamente idónea para ilustrar aquello mismo que Platón se propone ejecutar y conseguir, de modo que en este pensador, como en ningún otro filósofo, forma y contenido se hallan en estrecha relación y concordancia. No sería justo, pues, analizar sólo las tesis fundamentales de Platón sin hacer hincapié, a su vez, en el vehículo propio de su expresión filosófica.

Como es sabido, *dia* en griego significa “por” y “a través”, mientras que *lógos* mienta, en primera instancia, el término “palabra” y también “argumento” y “discurso”. La técnica empleada por el personaje Sócrates se consolida, entonces, como un “ir a través de la palabra”, una búsqueda que adquiere la forma de una navegación por argumentos e ideas. Lo característico de Platón será, precisamente, la conversación como esfuerzo conjunto, de modo que se puedan contrastar opiniones y juicios. Mediante esta colaboración recíproca podrá obtenerse la real victoria: alcanzar la verdad respecto a aquello por lo que se pregunta o, al menos, no creer saber lo que no se sabe (*Teeteto*, 220c).

El sofista, en cambio, como sólo procura ganar una discusión, tendrá que recurrir a las habilidades retóricas y persuasivas (véase el diálogo *Gorgias*). Se subentiende, entonces, que para el sofista, ser refutado y/o corregido podría ser una desacreditación frente a su público (la asamblea, el pueblo, los alumnos, los tribunales, etc.) e incluso, una humillación (*Teeteto*, 173a-b). Para la filosofía platónica, en cambio, ser rebatido resulta ser un gran bien, pues alivia un mal: no hay mayor mal para el hombre que una creencia falsa acerca de los asuntos que se discuten (*Gorgias*, 458a2-b1).

Finalmente y en tercer lugar, mientras que el filósofo dispone de ocio y por tanto, realiza libremente su actividad, el sofista es esclavo del reloj y de sus oyentes. Los filósofos, por naturaleza, disponen siempre “de tiempo libre (...) y formulan sus argumentos en paz” (*Teeteto*, 172d). Nada los apremia ni presiona; pueden reflexionar sobre lo que quieran y el tiempo que quieran, en la medida en que se preocupan únicamente “de alcanzar lo que es”. Los sofistas, en cambio, “siempre argumentan sin tiempo libre – pues los apremia el flujo

del agua<sup>13</sup> –, y no les está permitido argumentar sobre lo que quieren” (171d-171e). Los temas expresados por los sofistas en sus discursos siempre están delimitados a la acusación en particular y a la temática del caso; a su vez, “sus argumentos tratan sobre alguien que es su camarada de esclavitud<sup>14</sup> y se dirigen a un amo que está sentado con una sentencia en la mano”. En esta “carrera por la vida” (173a), los sofistas se vuelven aduladores e “incorrectos” respecto a su alma. En el mismo pasaje, Platón señala que “la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los fuerza a llevar a cabo perversiones” y por consiguiente, se vuelcan “a la falsedad e injusticia recíprocas, se humillan y se turban...”. El filósofo, en cambio, como no sabe ocuparse de asuntos serviles (175e), no es un mero servidor de los argumentos, “sino que los argumentos son nuestros, como si fueran nuestros criados” (173c). El filósofo, como hombre libre, es dueño de sí mismo, de sus palabras y de su tiempo.

El carácter absolutamente gratuito de la filosofía – y de ahí su condición “libre”, independiente y autónoma – se mostrará, a su vez, en que Sócrates guíe reflexiones sin pedir una suma de dinero a cambio. De hecho, como recuerda Romilly (1988: 22), en los diálogos (véase, como ejemplo, *Apología de Sócrates* 19e), Sócrates incluso ironiza respecto a esta práctica de pagar por la obtención conocimiento, cuando en realidad, la filosofía se muestra como un ejercicio de suyo libre y gratis (es decir, que en la medida en que no es un negocio, no exige nada a cambio).

### **El caso de Protágoras, según Platón**

Protágoras de Abdera era uno de estos hombres – si no, el más grande, exitoso y célebre de todos – que rentaba su saber, le daba una *utilidad* a su conocimiento (Romilly, 1988: 23) y obtenía cuantiosas sumas de dinero (*Menón* 91d). Según cuenta Platón sobre Protágoras en el diálogo del mismo nombre, su voz se asemejaba a la de un “nuevo Orfeo” que, cual hechizo, lograba gran adhesión de discípulos. Ejerció su oficio unos 40 años, según se indica en el *Menón* (91e), y su fama trascendió ampliamente su fecha de muerte (411 a.C. aprox.).

Según explica Romilly, “cuando Pericles organizó en 443 el envío de una colonia panhelénica a Turio, en el sur de Italia, fue Protágoras el encargado de redactar las leyes: una gran responsabilidad para este extranjero, que confirma la estima en que se le tenía” (1988: 12)<sup>15</sup>. De este modo, queda demostrada la habilidad del sofista no sólo en el campo de la

---

<sup>13</sup> Platón se refiere con esto al clepsidra o reloj de agua que medía el tiempo de cada orador en los tribunales.

<sup>14</sup> O sea, otro sofista, su rival en la contienda verbal.

<sup>15</sup> Schiappa (2003: 13) explica que “la influencia y fama de Protágoras puede ser ampliamente demostrada. Protágoras fue amigo y consejero del líder griego Pericles. J.S. Morrison asegura que Protágoras consiguió una tal posición debido a su habilidad de proveer justificaciones teóricas para la práctica de la democracia periclea. Esta aseveración es plausible, pues fue reportado por Heraclides Ponticus que Pericles designó a Protágoras para trazar el código legal de la importante nueva colonia de Turio (DL 9.50)”. La traducción aquí ofrecida del original inglés es nuestra.

palabra, la enseñanza y la educación, sino también en el ámbito político<sup>16</sup>, el uso de las leyes y su capacidad organizativa de instituciones y masas.

El hecho histórico de que Protágoras legislara una ciudad – es decir, que fijara *por convención* las reglas de una comunidad – puede asociarse a su frase más célebre: “*el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es, en tanto que es, y de lo que no es, en tanto no es*”<sup>17</sup>. Ya no son las divinidades quienes imponen un orden divino o una conducta determinada al hombre, sino que es éste, según cómo experimente las cosas, quien decide y quien legisla, en definitiva. La ciudad obtiene, entonces, sus leyes no porque haya un orden pre-establecido o de antemano, sino porque se *conviene* en fijar de tal modo las reglas. El hombre hace todo entonces a *su* medida, según *su* parecer. Romilly (1988: 26) explica acertadamente esta mentalidad: “El hecho es que en el mundo intelectual de los sofistas, donde nada era aceptado *a priori*, el único criterio seguro terminó siendo la experiencia humana, inmediata y concreta. Los dioses, las tradiciones, los recuerdos míticos ya no contaban: nuestros juicios, nuestras sensaciones, nuestros intereses constituían desde ahora el único criterio seguro”.

En la obra *Teeteto*, a partir de 152c, Platón se hace cargo críticamente de esta tesis que sirve como emblema de todo el movimiento sofista. Allí se reformula la teoría del *homo mensura* en los siguientes términos: “lo que a mí me (a)parece es tal como me (a)parece, lo que a ti te (a)parece es tal como te (a)parece”<sup>18</sup>, de modo que apariencia (*fantasía*) y sensación (*aisthesis*) son lo mismo. Si, de acuerdo a la pregunta fundamental del diálogo, saber es sensación, entonces también será apariencia, en el sentido de lo que le (a)parece a cada sujeto. Por tal razón, la sensación se vuelve algo *relativo*: lo que a un sujeto A le puede parecer caliente, a otro sujeto B le puede parecer tibio o frío. Y así, la sensación no sólo será algo único, privado, exclusivo e incommunicable (en el sentido de que no se puede poner en común con otro porque ese otro nunca experimentará lo mismo que yo), sino que además se muestra como *infallible*: según el Protágoras presentado por Platón, cada individuo es el *criterio* de lo que le parece ser el caso.

Luego, el personaje Sócrates asocia esta postura a la doctrina del flujo permanente, propia de Heráclito de Efeso. Los pocos fragmentos que Diels y Kranz lograron reunir atestiguan, pues, una concepción del mundo como devenir, como movimiento y cambio constante, de

---

<sup>16</sup> En el *Protágoras*, Platón asocia la *politiké téjne* a Protágoras (319a), mientras que Gorgias se presenta como un maestro de la retórica (*Gorgias*, 449a).

<sup>17</sup> El texto, transmitido por Sexto Empírico (DK 80B1., Contr. Mat. VII 60), corresponde a las siguientes palabras en griego: *pánton jremáton métron estin anthropos, ton de men onton hos estin, ton de ouk onton hos ouk estin*.

<sup>18</sup> Tal como advierte Marcelo Boeri en su traducción, el griego admite aquí un juego de palabras que de algún modo se ha intentado ilustrar a través del uso de las palabras “parecer” y “aparecer”. De hecho, el verbo *faínesthai*, de donde saldrá luego la palabra “fenómeno”, quiere señalar tanto ese “aparecer” o “manifestarse” de la cosa que es como también su “parece ser esto u lo otro”, como algo meramente “aparente”. Edmund Husserl partirá de esta sutil significación griega para desarrollar la ciencia fenomenológica y así también, Heidegger hará gran hincapié en este concepto (*Ser y Tiempo*, §7).

modo que cualquier estabilidad o fijación es, en realidad, una mera ilusión o falsedad. Heráclito se alza, entonces, como aquella filosofía totalmente opuesta a la de Parménides, quien más bien sostenía la unidad, simplicidad, uniformidad, continuidad, inmovilidad, inmutabilidad y eternidad del ser (véase *El Poema de Parménides*, especialmente B8). Para el presocrático de Efeso, en cambio, el cosmos está constituido por opuestos que devienen, de tal modo que nunca nos bañamos dos veces en el mismo río: no sólo porque el agua que fluye es ahora distinta a la de antes, sino porque también nosotros mismos hemos cambiado<sup>19</sup>. Entonces, dado que en la teoría heraclítica la realidad fundamental es, precisamente, el devenir o flujo de acontecimientos y sensaciones, no hay nada que en y por sí mismo sea uno ni que sea de una cualidad determinada, pues nada es, sino que siempre está llegando a ser<sup>20</sup>.

De este modo, según el análisis de Platón, (i) el relativismo de Protágoras, (ii) la doctrina de que todo está en permanente cambio y (iii) que el saber sea sensación son tesis idénticas (*Teeteto*, 160d-e). Y es que, si cada sujeto es medida de sus propios “apareceres” perceptuales, cada uno será juez de lo suyo. La tesis del flujo permanente apoya la posición sensista, puesto que explica y avala la infalibilidad de la percepción: si lo que se aparece a cada cual es algo privado a cada sujeto y siempre cambiante, nadie puede refutar Protágoras es, entonces, un relativismo absoluto, en la medida en que todo depende del sujeto y su particular ese conocimiento.

Lo que pareciera sostener sensación del fenómeno, el cual a su vez está en constante cambio (véase *Teeteto*, 152d-e). Sócrates explica la consecuencia lógica de esta postura (160c): “mi sensación es verdadera para mí – pues lo es siempre de mi propio ser – y yo, según Protágoras, soy juez de lo que es para mí como es y de lo que no es como no es”. Tal como afirma Boeri en su versión comentada del *Teeteto* (p.118), para este relativismo, el juicio “tengo la impresión de que esto parece estar caliente” es lo mismo que el juicio “esto es caliente”. El parecer, el sentir y el ser son reductibles entre sí, de tal manera que como siempre soy yo quien experimenta y sólo yo puedo ser mi propio juez, siempre estaré libre de falsedad.

---

<sup>19</sup> El fragmento B49a, relacionado con B12 en cuanto a su temática, resulta sumamente claro: *potamois tois autois embaínomen te kai ouk embaínomen, eimén te kai ouk eimen*.

<sup>20</sup> El griego permite aquí una clara diferenciación entre “ser” (*einai*) y “llegar a ser” (*gígnomai*). Mientras que éste último verbo refiere a un “generarse”, a un acontecer procesual y paulatino de algo, *einai* en el sentido griego alude a un carácter de ser que marca cierto estatismo ontológico. De hecho, el verbo “ser” está etimológicamente emparentado con *eidos* / *idéa* (que significan primariamente “aspecto” y se traducen principalmente por “idea” o “forma” en Platón) y también se relaciona con el verbo que se traduce por “saber” (*eidénai*). Para la teoría platónica (véase, por ejemplo, la *República*), *conocer* lo que realmente es, es conocer las *ideas*, que no están sujetas a la mera contingencia. Así, el conocimiento auténtico será el del plano inteligible, las formas o ideas platónicas, y no lo que esté en proceso de llegar a ser. De este modo, el análisis de las palabras resulta muy ilustrativo para lograr una comprensión más profunda de las teorías planteadas por la filosofía.

### 3. Las críticas de Platón a Protágoras

Dado que el análisis platónico ha asociado estas tres ideas – que el hombre es medida de todas las cosas, que todas las cosas cambian como corrientes y que el saber es sensación –, basta refutar una de ellas para que toda esa postura se desplome. Su trato crítico hacia la postura protagórica será motivado por su propia concepción sobre la senso-percepción: en primera instancia, Platón rechaza la verdad e infalibilidad de la información sensorial, puesto que los sentidos pueden engañarnos, y más aún, según Platón, no hay un criterio subjetivo de verdad y no es cierto que cada uno sea medida de la verdad o falsedad de sus propias creencias. A su vez, si bien la sensación es condición necesaria del conocimiento, no es condición suficiente: el saber no se reduce, meramente, a ser sensación.

Platón desglosa el pensamiento protagórico y lo demuele recurriendo a argumentos lógicos bastante sutiles, tales como la *reducción al absurdo*. Para Platón, la tesis sensista-heraclítea-protagórica resulta falsa. Pero si fuera cierta, si producto del movimiento continuo, cualquier cosa resultara igual de correcta y verdadera, entonces el diálogo filosófico sería absolutamente infructífero: no habría ninguna »verdad« que alcanzar, ninguna sabiduría valiosa de suyo, ni sería necesario emprender tan esforzada tarea por contrastar opiniones y juicios, puesto que según el relativismo, cada opinión de suyo ya es verdadera por corresponder a un sujeto con un criterio infalible. La extrema posición sofista convierte a la filosofía (y a las ciencias) en algo vano y superfluo, además de inútil. Que todas las cosas cambien como corrientes, sin que nada permanezca nunca, implica que no pueda hablarse propiamente de “conocimiento” (*gnósis*), pues tan pronto como digo “x es p”, “x” y “p” dejan de ser lo que son y pasan a ser otra cosa<sup>21</sup>. Lo que se evidencia es un tremendo colapso del lenguaje: no habría cómo describir con una palabra algo que está en constante devenir – no habría cómo identificar esa cosa y distinguirla de otras. Nada podría ser apresado en un discurso para referirse con propiedad a ese algo como siendo ese algo y no otra cosa. Si la cosa ya devino, ya fluyó, no puede ser ni nombrada ni conocida<sup>22</sup>. El nombre exige, pues, cierta fijación o permanencia de la cosa referida.

Tal como señala Martin Heidegger en *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo* (GA 56/57; 2005: 24-25), la filosofía de Platón

tuvo que instalarse en el escepticismo y el relativismo, tal como los encarna la sofística, cuya doctrina se resume en la proposición: el hombre – es decir, el hombre

---

<sup>21</sup> Véase *Crátilo*, 439e-440a: “Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera”.

<sup>22</sup> Pero entonces, ya ni siquiera la misma teoría del flujo permanente sería comunicable, de modo que tras el análisis platónico, se comprende que la teoría de Heráclito se autorrefuta: nada es lo que es, pues apenas nombro algo, con eso caigo en el error, ya que el objeto nombrado ya cambió y entonces el conocimiento – incluso este conocimiento que afirma la existencia de un relativismo – es imposible.

considerado desde la óptica de su percepción sensible – es la medida de todas las cosas. Por esta razón el conocimiento es imposible. Sólo existe *opinión* (*dóxa*) que cambia en función del momento y de las circunstancias. La contundencia con la que se niega toda posibilidad de hallar un fundamento válido de la verdad, la entrega de todo conocimiento al arbitrio y al azar de la mera opinión, desató una de las oposiciones más crudas, que se consumó en los logros filosóficos de Sócrates y, sobre todo, de Platón. Platón busca *ten afáleian tpu lógou*, el elemento estable del espíritu.

Platón enumera entonces una serie de objeciones, algunas más fundadas que otras, para intentar demoler la postura protagórica “por dentro”, a partir de sus propios cimientos. Si en un mundo relativista nadie se presenta como un criterio más autorizado para juzgar al otro, ¿por qué existen entonces los médicos? A diferencia del lego, el médico sí realiza diagnósticos más precisos y por tanto, en virtud de su saber experto, se presenta como un criterio más autorizado al momento de juzgar respecto al paciente<sup>23</sup>.

El ejemplo evidencia que la postura protagórica va contra el sentido común, a saber, que ya en nuestro cotidiano vivir consideramos que algunas personas son más sabias que otras, y que por eso buscamos su consejo o sus enseñanzas. La tesis del *homo mensura* tiene también una consecuencia fatal para el sofista como maestro: si cada uno es medida de su saber, nadie puede ser maestro de otro (ya que nadie sabe más que otro); tampoco puede serlo entonces Protágoras, con el serio agravante de que cobra altos honorarios por sus lecciones. La afirmación de su sabiduría superior es incompatible con su propia posición en tanto que sofista (161d-162a)<sup>24</sup>.

Para Platón, la postura de Protágoras se mostrará, en última instancia, como autorrefutatoria: si yo afirmo que la teoría *homo mensura* es falsa, dado que yo nunca estoy en la falsedad, tiene que ser cierto lo que yo digo. De este modo, Protágoras – quien deberá reconocer que mi creencia es verdadera – tendrá que reconocer que su propia creencia es falsa. Entonces, su tesis de que cada hombre es medida no puede ser verdadera para nadie, ni para otro ni para sí mismo (*Teeteto*, 171a-c)<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Aristóteles retomará este tipo de contra-argumentos en *Metafísica* IV, 5 y ss. El caso del médico es citado en 1010b10 y ss.

<sup>24</sup> “¿Pues si para cada uno va a ser verdadero lo que opina a través de la sensación y una persona no distingue (*diakrineí*) mejor que otra experimenta, y si uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión (*dóxa*) de otro es correcta o falsa, sino que, como se ha dicho muchas veces, cada uno sólo podrá juzgar si todo lo suyo es correcto y verdadero, ¿por qué entonces, amigo, Protágoras habrá de ser tan sabio que incluso justificadamente se considere maestro de los demás a cambio de altos honorarios, y por qué nosotros seríamos más ignorantes y tendríamos que frecuentar sus lecciones si cada uno es medida de su propia sabiduría?”

<sup>25</sup> Boeri, en las notas explicativas a su traducción, resume el argumento del siguiente modo (p.144): “si quien disputa contra Protágoras, creyendo que éste está en lo falso, a su vez tiene una opinión verdadera, entonces Protágoras estará en lo falso (ya que la opinión de los otros es verdadera). Si todo el mundo es igualmente medida de la verdad, entonces Protágoras tendría que conceder que los demás, que piensan que él está en la falsedad, tienen la razón. Y si los demás tienen razón, Protágoras está en el error”.

El relativismo absoluto es, para Platón, del todo insostenible.

#### 4. Revisión de las objeciones platónicas y reconstrucción del “verdadero” Protágoras

Para completar nuestro cometido, entonces, de lograr una reconstrucción íntegra de este famoso sofista cuyas obras originales hemos perdido, se torna necesario ejercer, a la vez, un examen crítico hacia el trato que Platón le da a la teoría del *homo mensura*. Esto se traduce, por lo pronto, en llevar a cabo una crítica de la crítica. ¿Pues habría concedido el verdadero Protágoras todas esas atribuciones que Platón le imputa?

En primer lugar – y retornando con esto al primer apartado de este trabajo – cabe introducir aquí una observación de Romilly (1988: 12) con respecto al oficio mismo del sofista: “Plutarco, en la *Vida de Pericles*, nos habla de estos dos hombres [Protágoras y Pericles] discutiendo durante un día entero sobre una cuestión de responsabilidad jurídica en un accidente deportivo”<sup>26</sup>. Si el dato de Plutarco es cierto, si ambos se juntaron para *conversar y aclarar* ese suceso puntual, sin verse apremiados por el flujo del clepsidra, ¿no estamos aquí frente a una comunicación que goza de ocio o que al menos no se muestra como una mera contienda verbal entre “esclavos”? Por otro lado, cabe plantear esta otra pregunta: si el sofista, en tanto que profesional, ha *decidido* ganarse la vida de ese modo y se desempeña frente a un grupo de oyentes y *decide* ajustarse y respetar los estándares de tiempo y acotación temática estipulados en virtud de un sistema *democrático*, ¿por qué habría de ser “menos libre” que el filósofo? ¿*Decidir* cumplir unas reglas fijadas por los propios ciudadanos es ser “esclavo”? ¿Es justa, acaso, esa des-virtuación y mirada despectiva de Platón?

A su vez, recogiendo el dato histórico mencionado más arriba – es decir, la elaboración y *fijación* de las leyes de una ciudad por encargo del mismísimo Pericles – resulta al menos extraño pensar que Protágoras hubiese concedido aquel relativismo absoluto. Si nada se manifiesta como un criterio más autorizado que otro, ¿por qué habría sido el experto Protágoras el seleccionado para tan insigne tarea? Y si nunca algo se presenta como “correcto” ante otras opciones (porque nada es más o menos adecuado en el relativismo), ¿por qué se ordenó a la ciudad según dicho orden – el de Protágoras y no otro – por medio de una *convención*? El extremo relativismo, en el que cada uno asemeja ser un átomo autosuficiente y aislado del otro, sin que nunca una posición coincida con la otra, pareciera excluir todo posible acuerdo entre ciudadanos. Una convención o un acuerdo exigiría, aunque fuera mínimamente, reconocer lo que dice el otro (ponerse, en cierto modo, en su posición) y asumir algo como válido para ambos. Pero si todo es puro flujo y devenir, tampoco resultaría posible legislar, esto es, fijar reglas válidas para todos. Claramente, el escepticismo y relativismo extremo que Platón le achaca a Protágoras no concuerda, entonces, con su

---

<sup>26</sup> El fragmento está recogido en *Sofistas. Testimonios y Fragmentos* (1996: 96).

función práctica en tanto que político, ni con su función como discutidor, ya que la actividad típicamente sofística de contrastar argumentos y ver cuál sea el ganador no tendría ningún sentido en el caso de que todo el mundo fuera infalible. Si nadie nunca se equivoca, ¿para qué discutir, entonces?

Por tanto, a nuestro parecer, la asociación a la que recurre Platón resulta así algo excesiva o forzosa, por cuanto no consideramos que la tesis del *homo mensura* sea idéntica al flujo heraclíteo. Tampoco se deduce, con necesidad apodíctica, que para Protágoras el conocimiento sea sinónimo de sensación. El hombre bien podría tener sus (a)pareceres, según lo que experimenta en cada caso, pero eso no excluye, de suyo, algún tipo de concurso racional al momento de elaborar un juicio. No tenemos fragmentos originales de Protágoras en los que afirme la importancia del asentimiento de la razón al material empírico al momento de evaluar sus pretensiones de verdad, pero que no podamos leer alguna formulación de esta índole – haya existido o no –, no significa que para Protágoras saber sea (mera y exclusivamente) sensación. Eso es algo que Platón asume, sin más, pero no queda totalmente demostrado.

Puede que Platón no sea, entonces, del todo justo, sino que aprovecha este planteamiento fragmentario para decir lo que, según él, *no* constituye el conocimiento. Es decir, saca a Protágoras a colación, pero precisamente para servir a sus propios fines. ¡Pero Protágoras no ha afirmado categóricamente que saber sea sensación!

La aseveración de que cada hombre es medida de lo que le parece ser el caso, bien podría entenderse también de este modo: cada hombre cree – y por tanto, juzga – que esto X, que se presenta ante los sentidos, es verdadero. Lo decisivo no estaría tanto en el azaroso material empírico que podría o no ser percibido por el sujeto, sino que para catalogarlo como verdadero, como cierto y no como una quimera ni como espejismo o un sueño, lo decisivo se hallaría en la evaluación racional y el correspondiente juicio sobre las impresiones. Es decir: yo soy medida porque yo racionalmente decido fijar las cosas, y no porque se me impongan desde afuera, en un caos de datos sensibles. Si fuera cierta la interpretación platónica de que todo lo que se (a)parece fuese siempre criterio de verdad e infalible, el pobre Protágoras no podría distinguir un sueño de la realidad, ni podría darse cuenta de que esa fantasía que tuvo fue solo una proyección de su imaginación o un pensamiento del futuro. La pura atención a lo sensitivo es insuficiente, y cuesta creer que un hábil político y orador y por tanto, maestro de la palabra, de la retórica y las argumentaciones *lógicas*, no haya atendido a lo propio de su disciplina, a saber, la esfera de lo racional. Pero si aceptamos que hay algo así como un concurso de la razón al momento de juzgar algo como verdadero o real, no habría por qué excluir la posibilidad de que se logren acuerdos entre distintos seres racionales. ¡Y es que el mismo Platón detalla que los discutidores se contentan al lograr *acuerdos (omología)* en *Teeteto*, 164c! De este modo, fijar las leyes de una ciudad *por convención* resultaría ser algo perfectamente plausible. Eso, obviamente, ya

significa elevarse por encima de lo meramente sensible y lograr una especie de armonía entre intelectos, entre seres pensantes.

Con seguridad, el real Protágoras tampoco habría concedido el colapso del lenguaje al que conduce la tesis del flujo permanente. En la práctica, dado su oficio de sofista, se habría demostrado la falsedad de ese planteamiento de forma inmediata, como una simple evidencia. Del mismo modo, probablemente Protágoras no habría asumido la consecuencia inevitable a la que conduce la teoría heraclítica del flujo, es decir, a la imposibilidad de todo conocimiento. Esto contradiría directamente su fama en tanto que “profesional” competente al cual se dirigían sus discípulos y el mismísimo Pericles en busca de consejo o conocimientos. Creemos, por tanto, que la consecuencia radical del escepticismo, que sólo se seguiría de una posición heraclítica extrema, no es aplicable a este sofista, por cuanto no se sigue, tampoco, con necesidad apodíctica de su pensamiento. De hecho, decir que el *hombre es medida* es aseverar, en cierta forma, que el hombre se adueña de lo que comparece ante su presencia, como algo propio que *posee* y que por eso, puede *determinar*. Entonces, el hombre *decide* – en virtud de lo que *sabe* – si esto X que se manifiesta es o no es. De este modo, si aplicamos esta posible lectura racional o al menos meta-sensitiva al fragmento, resulta imposible atribuir un escepticismo radical a Protágoras.

Por último, podemos ratificar nuestra interpretación en el mismo nombre de su obra más importante, a saber, *La Verdad*, cuyo título alternativo sería *Discursos Demoladores*<sup>27</sup>. En *The Sophist* (1954: 15), Untersteiner hace hincapié en la creciente importancia que adquirió el término de “verdad” en la época griega de Protágoras. Así, la verdad se convirtió en una especie de deber universal: necesidad de su búsqueda, de su investigación. Una tal exigencia de verdad sería incompatible con una doctrina que afirmase un escepticismo y un relativismo absolutos. A su vez, según considera Antonio Melero Bellido (1996: 79), el título alternativo “traduce el propósito de la obra de presentar argumentos que no podían ser refutados por una opinión contraria”. Ésta no es sino una manera de referirse a la verdad, es decir, a algo que ya no queda al simple arbitrio de (a)pareceres perceptuales subjetivos e individuales siempre cambiantes.

Ahora bien, resulta en extremo interesante que el mismo Platón se haya percatado de que, al parecer, su trato no había sido del todo justo para con Protágoras:

Creo, amigo mío, que si viviera el padre de la otra tesis, no se derrumbaría, sino que haría todo tipo de esfuerzos por defenderla. En este momento, sin embargo, nosotros la estamos ultrajando como a un huérfano (164e).

---

<sup>27</sup> M. Untersteiner (1954) llega a la conclusión que la producción de Protágoras se reduce a solo dos obras, las *Antilogías* y *La Verdad*. La famosa frase del *homo mensura* habría encabezado este último escrito, hoy perdido en su totalidad.

Entonces el personaje Sócrates, en un giro inédito, asume la defensa de Protágoras e intenta responder a las objeciones que él mismo le había planteado (166a-168c). Así, es Protágoras quien ahora toma la palabra. Sin embargo, no creemos que esta defensa corresponda a las verdaderas expresiones del Protágoras histórico, pues el discurso de la autodefensa sigue encasillando a Protágoras dentro del esquema “contienda verbal” versus “diálogo filosófico” (167e-168a), una idea propia de Platón, tal como vimos en el primer apartado de este trabajo. Se trata, entonces, de una suerte de parafraseo de Platón a nombre de Protágoras.

En esta defensa pronunciada por boca de Sócrates, Protágoras afirmaría lo siguiente:

Y en cuanto a la sabiduría y al sabio, ni siquiera estoy cerca de decir que no haya tal cosa, sino que también llamo “sabio” a aquel que, produciendo un cambio, logra para algunos de nosotros, al cual se le aparecen y para el cual hay cosas malas, que se le aparezcan y hayan cosas buenas (166d-e).

Frente al hombre sano, para el que la comida sabe dulce, versus el enfermo, para quien la comida sabe amarga, Protágoras (Sócrates) afirma que no ha de considerarse a uno como más sabio y al otro como más ignorante, sino que

una condición (héxis) es mejor que la otra. Así también en la educación hay que hacer una transformación desde una condición a otra que sea mejor. El médico hace esta transformación con remedios, el sofista, en cambio, con argumentos (*lógoi*) (167a).

Entonces, en vez de aludir a una apariencia (*fantásmata*) como más o menos verdadera, Sócrates explica que para Protágoras, una apariencia sería “mejor” que otra, en virtud de su correspondiente estado, condición o disposición existencial. El sabio es mejor porque produce un bien. “También el sofista es sabio, ya que así es capaz de educar a sus educandos y merece recibir mucho dinero de los que ha educado” (167d).

A partir de este discurso se advierte que hay, por tanto, criterios evaluativos independientes del “aparecer” personal y exclusivo a cada cual. Es decir, *se reconoce* (¡racionalmente!) que hay cosas mejores que otras – ciertos estados afectivos, como traduce Boeri, serán más benéficos que otros, en virtud de lo que causan o producen. Entonces, ¿es esto compatible con aquel relativismo absoluto en el que antes había sido insertada la postura protagórica?

Luego de esta defensa, Sócrates arremeterá nuevamente con objeciones y se procurará demoler la tesis sensista, del modo en que vimos en el apartado anterior<sup>28</sup>, y especificando que si Protágoras asume que hay ciertas áreas de especialización, entonces también tiene que admitir que, aunque todo el mundo tenga su propio criterio, hay criterios más autorizados que otros respecto a ese campo especializado (178c y ss). Sócrates argumentará así que hay algunas personas que, por ser más sabias, son más legítimamente “medida”. Ahora bien, la defensa de Protágoras – si podemos asumirla como real – ya había señalado que creía en la existencia de personas más sabias que otras<sup>29</sup>, por lo que a nuestro juicio, con su ataque, Platón no aporta algo nuevo, sino que repite lo que Protágoras (en boca de Sócrates) ya había afirmado: que algunos son más sabios que otros porque son “mejores”. ¿Pero “mejor” en cuanto a qué? ¿“Mejor medida”, quizás...? ¿No está reconociéndose, entonces, al afirmar dicha asimetría causada por un estado “mejor” que otro, una anulación de la tesis sensista, la que coloca todo en el mismo plano? ¿Es coherente, por tanto, la tesis del *homo mensura* con la tesis de que unas *disposiciones* son *mejores* que otras? Dado que la primera implica una nivelación plana de todas las opiniones y percepciones, mientras que la segunda establece diferencias y jerarquías, nos parece que ambas afirmaciones resultan del todo incompatibles.

Como ha sido señalado, en el *Teeteto* el asunto no queda del todo claro, ya que del mismo modo en que Platón conecta con bastante ligereza a Protágoras con la postura heraclítea y la tesis sensista, así también falta un trato más exhaustivo de todos estos problemas. Pero como auténtico filósofo y no como sofista, la intención de Platón no es meramente destruir a Protágoras, sino llevar a cabo su investigación con pretensiones de verdad. Sin embargo, respecto a esta cuestión, el final del diálogo *Teeteto* resulta “aporético”, puesto que no obstante los esfuerzos, no logra obtener una respuesta última y definitiva a la pregunta por la esencia del saber, sino tan sólo una aproximación. Es justamente eso – un acercamiento – lo que ha logrado también el presente trabajo, para así al menos concordar con Sócrates en lo siguiente: “con sensatez no creerás saber lo que no sabes. Tanto – y nada más – es lo único que mi arte puede hacer” (220c).

## 5. Conclusión

Con esta investigación hemos podido lograr una tentativa aproximación a la figura y el pensamiento de Protágoras de Abdera, tal como se le lee a partir de los diálogos platónicos, tomando en cuenta que el material original del cual disponemos es sumamente escaso.

En una primera instancia, revisamos las notas esenciales a todo sofista: mientras que el filósofo se caracteriza por una búsqueda deseosa de la verdad, partiendo, por tanto, del

---

<sup>28</sup> También se agregarán otras objeciones, tales como: si el conocimiento es meramente perceptivo, entonces no se puede dar cuenta de los objetos matemáticos. Luego de esta refutación, el diálogo proseguirá su camino en cuanto a la búsqueda de qué sea saber y la tesis sensista-heraclítea-protagórica quedará como superada.

<sup>29</sup> *Teeteto*, 166d y 167c-d.

reconocimiento de su propia ignorancia, el sofista dirigirá todas sus fuerzas a vencer al oponente en la contienda verbal de modo que se haga patente su éxito personal. Éste estará basado, pues, en sus propias competencias. A su vez, en vistas a su propio fin, que es alcanzar la sabiduría o no creer saber, al menos, más de lo que realmente sabe, el filósofo cultivará la forma dialógica de filosofar, esto es, la conversación amistosa y el método dialéctico. El sofista, en cambio, verá a su interlocutor como un rival a vencer y procurará demostrar sus habilidades y conocimientos en tanto que profesional de la sabiduría. Además, frente a la gratuidad inherente a todo filosofar, dada únicamente en momentos de libertad y ocio, la sofística se alzaría como una mera venta de conocimiento y según Platón, los sofistas se caracterizarán por ser “esclavos” del reloj y de las delimitaciones temáticas impuestas por su “amo” (el tribunal, los jueces, la asamblea, el público y en definitiva, el interés del “cliente”).

Protágoras se insertaría dentro de este esquema en virtud de su calidad de sofista. Platón batalla contra un tal pensamiento sofista y especialmente, dirige sus dardos contra el relativismo y el escepticismo que se seguirían de una tesis tal como la del *homo mensura* al interpretarla desde un horizonte meramente sensible. Es así como en el diálogo *Teeteto*, Platón asocia la teoría protagórica a la de Heráclito y a la teoría que identifica “saber” con “sensación”, como siendo todo una sola cosa, sólo que con diversas formulaciones. La razón última de esta asimilación se hallaría, pues, en que las tres posturas defienden por igual la infalibilidad de la información sensitiva y por tanto, su no-ser-falso para cada individuo.

Nuestro análisis arrojó, empero, que tal aglutinación de elementos diversos – la teoría de Protágoras, por un lado, y la sensista y heraclítica, por otro – resulta forzada, por cuanto no es del todo compatible con lo sostenido por Protágoras mismo. Sabemos, por ejemplo, que Protágoras nunca aceptaría el tremendo colapso del lenguaje al que conduciría la teoría del flujo permanente, ni estaría dispuesto a asumir el desmoronamiento del conocimiento que se sigue de semejante teoría, pues ambos puntos desactivarían su propia postura y actividad en tanto que sofista. Pues el sofista, en su quehacer cotidiano, se vale tanto del lenguaje – la oratoria, la retórica, la persuasión, el tejido de argumentos – como del saber, dada su condición de profesor, instructor y legislador. Podríamos decir, pues, que el conocimiento y las palabras son las herramientas por excelencia de todo sofista, y con mayor razón aún en el caso del célebre Protágoras.

El extremo relativismo que Platón parece atribuirle en un momento es anulado luego por la misma “defensa de Protágoras” llevada a cabo en el diálogo *Teeteto*, pues dicho pasaje reconoce que hay elementos evaluativos independientes de las meras sensaciones y que por lo tanto, ciertos criterios se presentan “mejores” que otros. De este modo, se admite que sí hay algunos que están más autorizados para emitir juicios y enseñanzas, en virtud de que su “condición” es “mejor” que la de otros. Esto mismo se deja ver en el hecho histórico de que Protágoras, seleccionado por Pericles como autoridad, haya legislado una ciudad, en virtud de su saber experto en tanto que político. Además, este dato real atestigua

que las leyes fueron fijadas por convención, es decir, que se acordó *tal* orden reglado para sus ciudadanos y no otro. Un acuerdo como éste, de tipo legal, exige a su vez la comunión de los diversos agentes racionales, todo lo cual sólo es posible si nos alzamos por encima de lo meramente sensible, contingente y relativo. A su vez, el hecho de establecer un código de reglas supone que entonces todo ciudadano ya no sea él mismo el criterio último de su actuar, sino que debe atenerse a dicho orden, debe respetarlo y seguirlo. Por tanto, dejamos abierta la posibilidad de pensar la famosa frase de Protágoras – “*el hombre es medida de todas las cosas*” – ya no sólo mirada desde una óptica sensible, sino que también racional. Y es que, para poder usar el grado comparativo y superlativo del adjetivo empleado en la “defensa de Protágoras” (“una condición *mejor* que otra”), es menester cierta evaluación, cierto juicio diferenciador. Al poder el hombre determinar algo como “mejor”, según cómo le parezca, se permite también la posibilidad de que distintos “pareceres”, de distintos individuos, puedan concordar y se logre algo así como una constitución legal para todos.

Por ende, a la luz de nuestro análisis, surge la posibilidad de re-pensar a Protágoras ya no como el padre de la teoría sensista y por tanto del relativismo y el escepticismo más extremo. Con esta reconstrucción de su figura y pensamiento, a partir de los escasos testimonios, fragmentos e interpretaciones, es posible volver a ese sofista que en sus días gozó de gran reputación y fama, pero que luego – en parte, gracias a los ataques de Platón y Aristóteles – fue quedando en la historia o bien en el olvido o bien como antítesis de todo auténtico filósofo y por tanto, como alguien despreciable. Nuestro esfuerzo, por tanto, se ha dirigido a rastrear, en la medida de lo posible, los auténticos momentos de sentido de esta importante figura para resaltar, por un lado, su valor inherente y por otro, su merecido y digno puesto en la historia de la filosofía.

## Referencias bibliográficas

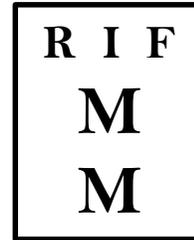
- Aristóteles (1994), *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Aubenque, P. (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid.
- Calvo M., T. (1995), *De los sofistas a Platón*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- Cassin, B. (1995), *El efecto sofístico*, FCE, México.
- Colli, G. (2003), *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano.
- Diels, H. y Kranz, W. (=DK) (1996), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Erster Band), Zürich, Weidmann.
- Heidegger, M. (2005), *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo* (GA 56/57), traducción y notas de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Editorial Herder.
- \_\_\_\_\_ (1972), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Lee, M. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativismo in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford.
- Melero B., Antonio (ed.) (1996), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid.
- Platón (1981), *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, introducción por Emilio Lledó y traducciones y notas por J. Calonge, E. Lledó y C.García, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, introducciones, traducciones y notas de J.Calonge, E.Acosta, F.J.Olivieri, J.L.Calvo, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, introducciones, traducciones y notas por C.García G., M.Martínez H., E.Lledó I., Gredos, Madrid .
- \_\_\_\_\_ (1986), *Diálogos IV: República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, introducciones, traducciones y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Teeteto*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Parménides (2006), *El Poema de Parménides*, texto griego, traducción y comentario por Alfonso Gómez-Lobo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Romilly, J. (1988), *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, traducción de Pilar Giralt, Gredos, Madrid.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*, Oxford University Press, Oxford.

**Filosofía práctica y sensismo en la democracia de Pericles**

**Practical Philosophy and Sensism in Pericles' Democracy**

Pablo San José Moreno<sup>Φ</sup>

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
España



Recepción: 30.07.2013 Aceptado: 20.12.2013

**Resumen:** El artículo se presenta como un acercamiento al paisaje filosófico de la Grecia del siglo V a. C. que quiere desplazar el foco de atención hacia los márgenes. Se hace primero hincapié en el espíritu igualitario de miembros destacados de la sofística, y su compromiso con la democracia frente, a otras posturas filosóficas más aristocráticas. Seguidamente, se estudia el concepto sofista de *techné politiké* como filosofía práctica alejada de las consideraciones metafísicas: una epistemología óntica que “habla del juego mientras se juega”, sin tomar distancia, arremetiendo así contra las bases tradicionales de la filosofía. Se ve como las leyes naturales (*physis*) y las leyes humanas (*nomos*) se distinguen claramente en la sofística dando lugar a una ética en muchos casos hedonista. A continuación, se pone en relación este sensismo materialista y relativista de los sofistas con el pensamiento de Demócrito, el cual se explica en su complejidad ontológica y epistemológica, apuntando igualmente a una ética hedonista y una actitud cosmopolita que contrasta con el conservadurismo socrático-platónico. Finalmente, se da cuenta de las escuelas socráticas menores deudoras de estas ideas y se localiza en ellas a las mujeres filósofas, habitualmente ausentes en la historiografía al uso.

**Palabras clave:** Democracia griega, sofistas, atomismo, hedonismo, materialismo, escuelas socráticas menores, ética, mujeres filósofas.

**Abstract:** The article is an approach to the Greek philosophical landscape in the 5th century BC which tries to move the focus to the margins. The egalitarian spirit and commitment to democracy of prominent members of sophistry against other more aristocratic philosophical positions is firstly emphasised. Then, the sophist concept of *techné politike* as a practical philosophy away from metaphysical considerations is studied: an ontic epistemology that ‘talks about the game while playing’ without taking distance and so lashing out against the traditional foundations of philosophy. It is seen how the laws of nature (*physis*) and human laws (*nomos*) are clearly distinguished in

---

<sup>Φ</sup> Pablo San José es estudiante de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España). Forma parte del colectivo de arte político PSJM ([www.psjm.es](http://www.psjm.es)), por medio del cual ha mantenido una intensa labor teórica y expositiva. Actualmente reside en la ciudad de Berlín (Alemania). Contacto: [pablo@psjm.es](mailto:pablo@psjm.es)

sophistry leading to a hedonistic ethics in many cases. Later, this materialistic and relativistic sensism of the sophists is related to the thinking of Democritus which is explained in its ontological and epistemological complexity, also targeting a hedonistic ethics and a cosmopolitan attitude that contrasts with the Socratic-Platonic conservatism. Finally, the minor Socratic schools indebted to these ideas are presented, and women philosophers, usually absent in ordinary historiography, are tracked down in them.

**Keywords:** Greek Democracy, sophists, atomism, hedonism, materialism, minor Socratic schools, ethics, women philosophers.

## Introducción

Las teorías y preocupaciones epistemológicas, ontológicas, éticas y políticas que se manejan en el siglo V a. C. extienden sus raíces a periodos precedentes del pensamiento griego e igualmente alargan su influencia hasta la escuela socrática dominante, la Academia platónica, y de forma esencial a las injustamente llamadas “escuelas socráticas menores”,<sup>1</sup> cuya estela seguirán el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo helénicos.<sup>2</sup> Trataremos de mapear en este artículo un ambiente intelectual hecho de correlatos e interconexiones que florecen en el esplendor de la democracia ateniense. Delimitar tan marcadamente el periodo histórico de nuestro objeto de estudio nos servirá también para colocar en el mismo tiempo y a la misma altura, la deslumbrante figura de Sócrates (470 – 399 a. C.) y el poderoso pensamiento de Demócrito (460 – 370 a. C.), históricamente relegado, gracias al odio que le profesó Platón —se dice que quiso quemar todas las obras del atomista —<sup>3</sup>, a la zona arcaica y presocrática de la filosofía.

---

<sup>1</sup> Esta desafortunado apelativo es acuñado por Praechter. Ver: Copleston (2004: 105).

<sup>2</sup> En su tesis doctoral, Marx llama la atención sobre éste y otros asuntos que veremos en nuestro texto: "¿No es, además, un fenómeno extraordinario que después de las filosofías platónica y aristotélica, que se dilatan hasta la totalidad, aparecen nuevos sistemas que no se vinculan a esas ricas formas del espíritu, sino que, desandando el tiempo, se vuelven hacia las escuelas más simples: las filosofías de la naturaleza se aproximan a la física, la escuela ética se acerca a Sócrates? ¿Cómo es posible, por otra parte, que los sistemas posteriores a Aristóteles encuentren de alguna manera sus fundamentos ya preparados en el pasado? ¿Que Demócrito sea relacionado con los cirenaicos y Heráclito con los cínicos? [...] Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus determinaciones metafísicas." (Marx, 1971: 10).

<sup>3</sup> La intolerancia y la censura simbolizada en la quema de libros, que hoy nos traen el mal recuerdo de la violencia nazi o la amarga distopía de Bradbury en Fahrenheit 431, es un buen ejemplo de la intransigencia antidemocrática del filósofo de las Ideas. "Aristoxéno en sus Comentarios históricos dice que Platón quiso quemar los escritos de Demócrito que había podido recoger; pero que se lo estorbaron Amiclas y Clinias, pitagóricos, diciendo era cosa inútil, puesto que aquellos libros andaban ya en manos de muchos" (Laercio, 2007: 257).

Se sitúa tradicionalmente a Sócrates en el combate con los sofistas y parecería éste el único acontecimiento filosófico del siglo V. Factores como la profusa documentación, literariamente sesgada, que los diálogos platónicos proporcionan sobre el ambiente intelectual de Atenas, y la primacía militar, comercial y cultural que esta ciudad-estado tuvo en la Hélade en este período, así como los intereses de la tradición platónico-cristiana, han determinado que históricamente se de tratamiento al pensamiento del abderita Demócrito como al de un pensamiento periférico, y por lo tanto bárbaro, es decir, no evolucionado, primitivo, arcaico; un conocimiento aún preocupado por el *arché* y no por la *areté*. Sin embargo, sabemos que la epistemología de los sentidos y su consecuente escepticismo son parte sustancial tanto de la Sofística como de la filosofía democrítea, y que el sabio de Abdera, dedicó tanto esfuerzo al estudio de la teoría empírica como a la reflexión ética, de la que nos ha dejado elegantes y virtuosas sentencias. No obstante, la democrática ciudad de Abdera proporcionó a la democracia ateniense de Pericles pensadores tan prominentes como el sofista y padre del humanismo, Protágoras (485 –411 a. C.). Y también la sofística fue vapuleada a placer por Platón y la Historia occidental. El tronco diacrónico dominante transmitido por la escolástica —Sócrates > Platón > Aristóteles— es una férrea cadena formada por eslabones antidemócratas, de tendencias aristocráticas y aspiraciones divinizantes. Hay entonces en nuestro estudio un afán por “centrarnos en la periferia”, en lo desmarcado como parte constituyente del espíritu griego. Hay un intento por pensar la historia desde otro ángulo, uno diferente al impuesto por la historiografía de influjo platónico-cristiano.<sup>4</sup> Se propone, por tanto, un distanciamiento de la línea historicista tradicional —Sócrates > Platón > Aristóteles— para buscar no tanto líneas diacrónicas de superación de pasados como redes sincrónicas que nos permitan relacionar las ideas y conceptos del saber en la Grecia clásica.

Nos ocuparemos también, en la medida en que las fuentes a nuestro alcance nos lo permitan, de reconocer el influjo intelectual que las excluidas de esta historia, la mujeres filósofas griegas, tuvieron sobre la época; ya que encontramos aquí el correlato con la feminidad de un tiempo dedicado al pensar a través de los sentidos sobre los asuntos humanos. Será exclusivamente en las escuelas sensistas y ético-políticas que nos ocupan y sus herederas, donde se hagan presentes los nombres de sabias como Aspasia de Mileto, la cirenaica Arete, la cínica Hiparquia o la teórica del amor, de dudosa existencia histórica, que fue Diotima.

¿Qué relación existe entre la práctica democrática de la Hélade y la atención primordial a los asuntos terrenales? ¿Existe un vínculo infranqueable entre el concepto de

---

<sup>4</sup> No vamos a discutir aquí si el ideal humanista-ilustrado ha causado más violencia que ciertas teorías asociadas con la hermenéutica. La apropiación de las ideas de Nietzsche por parte de los nazis o la misma pertenencia de Heidegger al partido de Hitler, suponen, cuando menos, un motivo de reflexión sobre este particular. Lo que sí compartimos con el enfoque hermenéutico es "la necesidad de volver a leer los textos de nuestro legado historial, pero leyéndolos de otra manera" (Oñate, 2004: 22).

*isonomía*<sup>5</sup> y la asunción de que sólo podemos conocer lo que percibimos a través de los sentidos? ¿Hay en ese descenso del poder de la aristocracia al poder del pueblo<sup>6</sup> un correlato con ese pensar, no ya el cosmos como hicieran los físicos presocráticos, sino la *physis* del hombre<sup>7</sup>? ¿Hay en la corriente sensista una relación directa con la feminidad? Intentaremos acercarnos a estas cuestiones esbozando un diálogo entre ideas que inevitablemente desbordarán el siglo de Pericles.

### La virtud democrática

Nosotros, en cambio, y los nuestros, dice Aspasia, habiendo nacido hermanos de una sola madre (scil. la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros; antes bien, la igualdad de linaje (*isogonía*) nos fuerza a buscar en la ley la igualdad jurídica (*isonomía*) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y de la sabiduría.<sup>8</sup>

Las reformas que hiciera Clístenes allá por el 510 a. C. instauraron un régimen democrático en Atenas que lograría su máximo esplendor bajo el gobierno del estratega y orador Pericles. La logógrafa y maestra de retórica Aspasia de Mileto (470 – 400 a. C.) fue amante de Pericles<sup>9</sup>. Luis Gil enfrenta la justificación de la democracia que Platón pone en boca de Aspasia en el *Menexeno*<sup>10</sup>, de corte aristocratizante y racista, contra la que el filósofo de las Ideas atribuye a Protágoras en el diálogo que lleva su nombre<sup>11</sup>. Para Aspasia “sólo en la autóctona Atenas, que a lo largo de los tiempos ha mantenido su eugenesia sin mezclarse con otros pueblos, se da la *isogonía* necesaria para la *isonomía* y la *eleuthería* de los ciudadanos. Esto les permite elegir para el gobierno al mejor de todos. La democracia, así concebida, en realidad es una aristocracia con el consentimiento del pueblo” (Gil, 2005: 95). Esta jerarquía étnica concuerda de algún modo con la visión democrática clasista y esclavista que Aristóteles

---

<sup>5</sup> La isonomía (griego: isonomia «igualdad ante la ley», con la idea de reparto) es el concepto de igualdad de derechos civiles y políticos de los ciudadanos. Es la consigna política que expresaba de la forma más sucinta el carácter propio de la democracia, opuesto al ejercicio ilimitado del poder por parte del tirano. Y era el término en uso para designar un régimen democrático antes de que el concepto de democracia se generalizara.

<sup>6</sup> En realidad, el poder del ciudadano libre, varón y propietario: un 10 % de la población ateniense, que excluye a mujeres, esclavos y mecatos.

<sup>7</sup> Que no del ser humano, como la patriarcal sociedad griega prescribe.

<sup>8</sup> Platón, *Menexeno*. 239A.

<sup>9</sup> De acuerdo con las afirmaciones (hoy discutidas) de los escritores antiguos, en Atenas, Aspasia se habría convertido en una hetera y posiblemente llegó a dirigir un burdel. Las heteras de Atenas eran cortesanas y mujeres de compañía de clase alta que, además de ofrecer belleza exterior, se diferenciaban del resto de mujeres atenienses por el hecho de que recibían una buena educación (a menudo tan alta como en el caso de Aspasia). Además, tenían independencia económica y pagaban impuestos. Eran posiblemente lo más cercano a mujeres liberadas que había en la sociedad ateniense. Por rodearse de los más ilustres y reconocidos intelectuales de su época y por contribuir de forma activa al florecimiento de la vida cultural en Atenas, Aspasia consiguió la admiración y el respeto de filósofos, artistas e ilustres demócratas.

<sup>10</sup> Platón, *Men.* 236D-249A.

<sup>11</sup> Platón, *Protágora*. 320A-322D.

expondrá más tarde en su *Política*: “Es evidente que unos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es una cosa justa y conveniente”<sup>12</sup>. Por contra, el ilustrado Protágoras de Abdera amplía a todo el género humano el derecho natural del ejercicio de la democracia. Platón, quizá para desacreditar su discurso y enfrentar la “hipótesis” socrática al conocimiento derivado de la poesía y los mitos de la sofística, hace que su Protágoras argumente recurriendo a un mito<sup>13</sup>, por el cual Zeus habría repartido entre todos los individuos el sentido del *aidós* y el de *diké* al hacerlos vivir en la *polis*, como ciudadanos –el estado más perfecto de la evolución humana–. Los también sofistas Hippias y, más radicalmente, Antifón se encuadran en este mismo sentir igualitario. “En todos los respectos, bárbaros y griegos, tenemos todos la misma naturaleza”, dice Antifón en *La verdad*, y quiso llevar más allá de la raza esta nivelación para extenderla a las diferencias de clase: “Respetamos y honramos a los hombres de familias ilustres, pero no a los que no lo son. Así, nos hallamos los unos frente a los otros como pueblos distintos”<sup>14</sup>.

Los sofistas fueron unos sabios ambulantes de relumbré en la Hélade de mediados del siglo V a. C. Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, Antifón, Crítias o Trasímaco ofrecían sus servicios educadores de forma remunerada<sup>15</sup>. La necesidad de las habilidades oratorias que trae consigo la consolidación de la democracia y el escepticismo generalizado ante el debate cosmológico sin solución de los físicos presocráticos — que buscaban a través de la especulación deductiva el principio primero, el *arché*— provocaron la reacción de pensadores como los sofistas, o de su contemporáneo en infatigable pugna, Sócrates. Reinó, por tanto, en este período la preferencia por consagrar las fuerzas reflexivas al servicio de la inducción como instrumento para entender el comportamiento humano. Un conocimiento que, a su vez, habría de utilizarse para educar al ciudadano y hacer de él un hombre excelente en el plano político (sofistas) y ético (Sócrates y Demócrito).

Protágoras y los sofistas aseguraban que eran capaces de enseñar la *areté*, palabra que, con matizaciones, se suele traducir como virtud. En su origen, la *areté* se vincula a lo aristocrático, a la magnanimidad y la grandeza de ánimo. Es el producto de una disciplina consciente, reservada a los nobles y a los guerreros, unida a una conducta selecta y al heroísmo. Jaeger atribuye a los sofistas la consolidación de una educación racionalizada, *paideia*, heredera de una clase social y destinada a esa misma clase aristocrática que ahora legitima su poder en la sangre unida al territorio, y no a

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Política*, I 5, 1255a1-3.

<sup>13</sup> La relación de Platón con el mito es ambivalente, pues en unas ocasiones es rechazado como forma engañosa de conocimiento y en otras el filósofo se sirve de éste para transmitir sus propias doctrinas.

<sup>14</sup> Oxyrh. Pap. XI n. 1364 Hunt, publicado ya en DIELS, *Vorsok.*, II (Nachtr. XXXIII), frag. B., col. 2, 10 ss. (4a ed.). cf. Jaeger (2001: 277)

<sup>15</sup> En el *Menón* 91d, se menciona, conjuntamente, a Protágoras y a Fidias en conexión con el tema de sus honorarios. Las críticas de Platón contra la enseñanza cobrada de los sofistas reflejan un claro prejuicio aristocrático.

lo divino: “La historia de la formación griega [...] empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. [...] El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos revela este origen de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de la aristocracia caballeresca. [...] La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación” (Jaeger: 2001: 23). Así, la *areté* constituye un atributo propio de la nobleza. “La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin. La educación profesional, que adquiriría el hijo del padre si seguía su oficio, no podía compararse con la educación total en espíritu y cuerpo, del aristocrático *kalos kagathos*, fundada en una concepción de conjunto acerca del hombre. Pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera a los ideales del hombre de la polis” (Jaeger, 2001: 245-6). Se mantuvo pues el rígido principio aristocrático de la raza, en el intento de originar una nueva *areté*, considerando a todos los ciudadanos libres del estado ateniense como descendientes de la estirpe ática, servidores del estado y el bien común. La finalidad de la *paideia* residirá en la supresión de los privilegios de la antigua educación, por la cual la *areté* solo estaba al alcance de los que poseían sangre divina. Nos encontramos por tanto ante dos cuestiones de importancia ético-política: el problema de la posibilidad de la enseñanza de la virtud, por un lado, y la naturaleza conflictiva de una isonomía que es cimentada sobre conceptos de raza y clase social, a la que nos hemos referido anteriormente. Sobre ambos campos de discusión nos proporciona Platón diálogos esclarecedores.

En el *Menón*, Sócrates se cuestiona si la virtud<sup>16</sup> puede ser enseñada. Para saber si es posible hacer tal cosa habrá que fijar previamente el significado de virtud, establecer una definición. Este constituye el principal empeño de la filosofía de Sócrates: poder llegar a los universales, a los conceptos generales, por medio del análisis de los particulares. Siguiendo su método dialéctico de preguntas y respuestas el maestro de Platón hace emerger –renacer– del alma de su oponente el conocimiento profundo —mayéutica—. “¿Qué es ser?” pregunta Sócrates<sup>17</sup>. ¿Es la virtud un conocimiento? Porque de ser así, la *areté* podría ser enseñada. En el *Menón*, como es habitual en los diálogos platónicos de juventud, no se alcanza una solución satisfactoria. A una aporía similar conduce el diálogo *Protágoras*, donde Platón vuelve a tratar el mismo

---

<sup>16</sup> Valor, sensatez y justicia son las tres virtudes que conforman la gran virtud, la *areté*, en la democracia de Pericles. La justicia aparece a veces como la virtud primera.

<sup>17</sup> «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?» "Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma" (*Men.*, 72b) «¿No comprendes que estoy buscando lo que es lo mismo en todas esas cosas?» (*Men.*, 70a). La búsqueda de lo uno ante lo múltiple es el tema de la filosofía precedente, pero ahora el objeto de reflexión se centra en el hombre, no en la cosmología.

tema, pero ahora enfrentando al sensato Protágoras con el problematizante Sócrates en una justa intelectual de alto voltaje dramático. Ese carácter didáctico de la excelencia moral y política que viene a discutirse en el *Protágoras* –tema del mayor interés en la época de la democracia ilustrada de Pericles y uno de los lemas de la ideología de los sofistas– remite a la existencia de una *epistème* o *téchne politiké*, sobre la que los presupuestos de Sócrates y de Protágoras son un tanto divergentes. Aún cuando la *areté* pueda ser un saber, pues para Sócrates nadie obra mal teniendo conocimiento de ello, sino por ignorancia<sup>18</sup>, surge un problema en el hecho de que hombres de excelente conducta no hayan sabido transmitir a sus hijos estas venerables cualidades, como sucedió con Pericles y sus vástagos. Al método sofístico de los grandes discursos, la *makrología*, opone Sócrates-Platón el método dialéctico, de pregunta y respuesta seguidas y breves, la *braquilogía*, típica de su mayéutica de la definición. Pero en el *Protágoras*, tras un enconado debate, no exento de momentos verdaderamente tensos, finalmente no se consigue, como decimos, dilucidar una verdad sobre el asunto. Las aporías y paradojas a las que conduce el estudio de los fenómenos pululan en la Grecia del siglo V como partículas que conforman el aire escéptico y relativista de la época.

El contacto con otras culturas contribuye a crear un espíritu cosmopolita y, por lo tanto, una visión relativista respecto a las normas morales y políticas. Lo que es bueno aquí es malo allí, y sobre todo, lo que es bueno para ti puede ser malo para mi y viceversa. Pero sin duda la crítica de la ley del estado –*nomos*–, impuesta como una convención que coarta la naturaleza del hombre, en defensa de la ley natural –*physis*–, será una batalla de la sofística que trastocará la conciencia de toda la civilización occidental. El hedonista Aristipo de Cirene (435 - 350 a. C. ) y el cínico Antístenes (444 - 365 a. C.) harán suya esta manera sofista de entender la ley.

Maria Teresa Oñate señala que fueron Solón de Salamina (c. 638 a. C.–558 a. C.) y Tales de Mileto (ca. 630 - 545 a. C.)<sup>19</sup> aquellos que al mismo tiempo descubrieron e interpretaron las leyes inmanentes a la *physis* y a la *polis* (2004: 87). La constitución que Solón promulga en 594 a. C. le permitirá efectuar, aún con visibles concesiones a los Eupátridas, la reforma agraria que pretende acabar con la tiranía y los privilegios terratenientes en la región ática. Esta legislación, junto a las reformas de Dracón, constituirá la semilla que hará brotar el concepto de *isonomía* de Clístenes. Leyes

---

<sup>18</sup> El Sócrates de Platón dice estar “casi seguro de esto”: “Que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras; sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente.” (*Prot.*, 345e).

<sup>19</sup> Solón y Tales son dos de los Siete Sabios. Sócrates los nombra en el *Protágoras*: “Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón” (*Prot.*, 343a). La lista de los Siete Sabios presenta algunos nombres que cambian de una a otra cita. En la lista de Platón destaca que excluye a Periandro (tal vez, porque a un tirano no cabe calificarlo de «sabio», como se dice en *Rep.* 587d). Ésta es la mención más antigua de los Siete; la más extensa es la de Diógenes Laercio en el libro I de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, que recoge los datos y leyendas sobre ellos.

escritas que convierten a Atenas en una verdadera *polis*. Tales, por su lado, “descubrió los límites-leyes de la realidad, que a partir de él pudo considerarse como *physis* o «naturaleza», en tanto que espontaneidad autolegislada” (Oñate, 2004: 86). De algún modo ambas leyes, las de la *physis* y las de la *polis*, vendrían a ser la misma cosa. Y la ley del estado para los griegos es inseparable de las directrices morales. “Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre” (Jaeger, 2001: 276). Sin embargo, sofistas universalistas como Hipias y Antifón sacudirán esta creencia para identificar una clara dicotomía entre las leyes del estado y las leyes cósmicas. Se abren aquí las puertas al cosmopolitismo de los tiempos helenísticos. “Señores —dice Hipias—, todos los presentes sois, a mis ojos, semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley, sino por la ley, el tirano de los hombres, constriñe a muchas cosas contra la naturaleza”<sup>20</sup>. De igual modo se expresa Antifón cuando asegura que “la multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza”, considerando a la ley como “la cadena de la naturaleza”<sup>21</sup>. La contraposición entre la ley y la naturaleza, *nomos* y *physis*, es aquí la misma que en Calicles, Critias o Trasímaco, pero la orientación y el punto de partida para la crítica de la ley, son esencialmente distintos. Como toda filosofía<sup>22</sup>, la sofística tiene su reverso y el individualismo radical dejará las puertas abiertas a violentas y egoístas posiciones como la ley del más fuerte que defiende Trasímaco en la *República* cuando Sócrates le exhorta a acotar el concepto de justicia<sup>23</sup>.

### Epistemología óptica

La hermenéutica de cariz filológica de Felipe Martínez Marzoa (2010) llama la atención sobre el significado de *sophós* y *sophía*, que en realidad significan experto y pericia. En la época clásica griega la palabra *episteme*, al igual que *techné*, significan “saber habérselas con”, con lo que la contraposición entre ambos términos no tendrá sentido hasta la época helenística. Sin embargo, tampoco el saber de los sofistas es exactamente un saber como la *techné*, del tipo artesanal, un saber de las cosas, sino un saber sobre el saber, que se presenta como positivo, eficaz y transportable. El ámbito donde se hace presente todo cuanto se hace presente es la polis. Así, este

---

<sup>20</sup> Platón. *Prot.*, 337C. Cfr. Jaeger (2007: 276-277)

<sup>21</sup> Frag. A, col. 2, 26 y col. 4, 5. (Diels, 4a ed.) Cfr. Jaeger (2007: 278).

<sup>22</sup> Este relativismo moral que no se ata a la ley de la polis que suscitan las posturas de Antifón y Critias quiere resolverlo Demócrito en su *Ética* cuando trata de otorgar nueva significación al antiguo concepto del *aidos*, la íntima vergüenza, y contrapone al *aidos* de la ley, que han aniquilado las críticas de sofistas tales como Antifón, y (de forma radicalmente opuesta Critias y Cálleles), la maravillosa idea del *aidos* de sí mismo. El pensamiento de Hipias y de Antifón, así como el de Calicles, se hallaba muy alejado de semejante empresa reconstructora. Demócrito, frag. 264 Diels, cfr. Jaeger (2007: 280).

<sup>23</sup> Platón, *Rep.*, 339 a.

saber de la polis será la *techné politiké*<sup>24</sup>, más específicamente la pericia en el decir, léase, la retórica. Y que utilizando este saber le vaya bien a uno en los asuntos de la poli, y que por medio de estas técnicas oratorias pueda uno “hacer más fuerte el argumento más débil”, enseñara Protágoras.

Marzoa utiliza la metáfora del juego para explicar el *saber ontológico* y el *saber óntico*. La filosofía nace preguntándose por lo que son las cosas, en qué consisten las cosas —dominio ontológico— : “Hemos caracterizado la ruptura filosófica —se refiere a la aparición de la filosofía en Mileto— como la pretensión de hacerse cuestión de aquél juego que siempre ya se está jugando” (2010: 81) y “hacerse cuestión del juego comporta algo así como una detención del juego mismo, mientras simplemente jugamos nada sabemos del juego” (2010: 82). Se necesita por tanto mantener una distancia con el juego para poder *tematizarlo*, investigar en qué consiste realmente buscando su esencia, lo que es necesario y suficiente para que sea el ser, lo que en realidad es el juego, es decir : la verdad —*alétheia*, el desvelamiento—. Sin embargo, la *techné politiké* sofista, niega “la distancia o ruptura entre preguntar en qué consiste el juego y meramente jugar el juego, entre la cuestión de en qué consiste ser y las cuestiones referentes a lo ente” (Marzoa, 2010: 84). El *sophós* sofista es un saber que corresponde al dominio de lo *óntico*, de lo múltiple y contingente, de lo mutable y por lo tanto de lo no fijado, de lo no acotado. Pero la ciencia ontológica necesita fijar inmutables y éste será una de las lanzas con las que Platón atacará a los sofistas. Parménides entendía que al conocimiento verdadero se llega por el intelecto y que a partir de las cosas sensibles, tal como se nos aparecen —los entes—, solo podemos obtener opiniones. Sin embargo, la diosa de su poema también le revela que estas *doxas*, estas opiniones, aunque insuficientes, son necesarias para poder ascender luego a un conocimiento más profundo: a la *alétheia*<sup>25</sup>. Se trata de la arcaica contraposición epistemológica entre verdad —*alétheia*— y opinión —*doxa*— por la que también ronda Sócrates en la *República*. Se debe decir, acercando como hace Marzoa las posturas tradicionalmente enfrentadas de Parménides y Heráclito, que este último, campeón del movimiento y el devenir, oscuramente también afirmaba: “A la naturaleza le gusta esconderse”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Dice el Protágoras de Platón: “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.” Platón, *Prot.*, 319 a.

<sup>25</sup> De modo similar se expresa Sócrates en el *Menón*: “Por lo tanto, la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento; y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera.” [...] “En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia” (*Men.* 97c). “Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa” (*Men.* 98a).

<sup>26</sup> Diels, 22B123. cfr. Fraile (2010: 169).

Nos dice Marzoa que con los sofistas esta dicotomía *doxa-alétheia* se convierte en la contraposición *nomos-physis*. La oposición entre la ley natural, como única verdadera, y la ley de la polis. Porque “el sofista ejerce la pregunta por el ser como pregunta por lo ente” y “está obligado a desprestigiar todo fijar o establecer algo, por lo tanto a contraponer a cualquier fijación una «verdad» que no respeta fijación; y ello de modo que esta contraposición no pueda ser en modo alguno una distancia frente a la presencia como meramente presencia de las cosas, sino que haya de pertenecer precisamente a la presencia de las cosas, de lo ente, de los entes; la verdad es verdad óptica (referente a qué cosas son y qué son esas cosas, no a que consiste ser). Esa contraposición es la que se expresa con los términos *nomos* (el establecer o fijar) y *physis*” (Marzoa, 2010: 85-86)

*Nomos* aparece entonces como “la cadena de la naturaleza” que desprecia Antifón. Este radical sofista abordará el asunto en uno de los fragmentos que nos ha llegado de su importante obra. Antifón asegura que la única norma de conducta natural de la acción humana es la utilidad y, en último término, la aspiración al goce o al placer, una consideración que, como apunta Jaeger, coincidiría con la de la mayoría de sus conciudadanos (2001: 279). Platón criticará esta postura al intentar reconstruir el Estado sobre fundamentos más firmes. Sin embargo, no todos los sofistas aceptaron el hedonismo y el naturalismo de manera tan abierta. Cuando en el diálogo platónico Sócrates trata de conducir a este punto a Protágoras, el sofista de Abdera niega compartir tales presupuestos respecto a la ética del placer, y sólo la incisiva dialéctica de Sócrates forzará al honorable varón a reconocer que su doctrina deja una abertura por la que se desliza cómodamente el hedonismo<sup>27</sup>. El planteamiento utilitarista —en el sentido ético de proporcionarse las cosas placenteras como buenas y alejarse de las cosas dolorosas como malas— se encuentra en mayor o menor medida en toda la filosofía del siglo de Pericles, tanto en Sócrates como en los sofistas como en Demócrito, y comenzando el siglo IV, de una forma expresa, en la escuela cirenaica de Aristipo, discípulo de Protágoras y Sócrates.

### **Sensaciones y apetitos**

Aunque Sócrates coincide con los sofistas en la pasión por la enseñanza (nadie obra si no es ignorante del mal) y el utilitarismo ético (sujeto a una métrica socrática de los placeres), la suya no será una figura cosmopolita, sino la de un patriota conservador ateniense, admirador de las constituciones de Creta y Esparta, que identifica con la añorada ática arcaica. Como tampoco lo sería las aristocratizantes ideas políticas de Platón. Sin embargo, Demócrito comparte con el espíritu sofista el ser ciudadano del mundo<sup>28</sup>, así como su ideología democrática y su ontología materialista y sensista,

---

<sup>27</sup> PLATÓN. *Prot.*, 358 A ss.

<sup>28</sup> Demócrito fue un viajero que anhelaba conocer el saber de otras culturas: "Demetrio en sus Colombrogos y Antistenes en las Sucesiones dicen que (Demócrito) se fue a los Sacerdotes de Egipto a fin de

que desemboca irremediabilmente en una ética hedonista. Pero, aunque el llamado “filósofo que ríe” comparta las preocupaciones propias de su siglo, buscará en la respuesta a la ontología eléata, en choque con el vacío pitagórico, un camino de investigación. Los pluralistas de principios de siglo, Empédocles y su teoría de la percepción por emanaciones a través de los poros y Anaxágoras que pensó la semillas, llamadas por Aristóteles *homeomerías*, también dejarán una impronta visible en la concepción atomista de Demócrito. Se dice que fue Leucipo, del que poco se sabe, quien escribió la formulación de la teoría y que más tarde Demócrito sistematizó esta doctrina al tomar la dirección de la escuela de Abdera. Una escuela que se extenderá en el tiempo con discípulos como Anaxarco o Nausífanos. Este último fue maestro de Epicuro (341- 270 a. C.), “que se arrogó los escritos de Demócrito acerca de los átomos, y los de Aristipo acerca del deleite” (Laercio, 2007: 305).

La verdad óptica que señala Marzoa se pone de manifiesto en Protágoras cuando asegura “que el alma no es otra cosa que los sentidos (como lo dice también Platón en su *Teeteto*) y que todas las cosas son verdaderas” (Laercio, 2007: 265)”. Diógenes Laercio tiene a Protágoras por discípulo de Demócrito, ambos ciudadanos de Abdera. Otras fuentes aluden a diversos argumentos ideados por Demócrito contra el sofista, algo que, por otro lado, tampoco invalida la teoría de maestro-discípulo<sup>29</sup>. También Aristóteles señala que Demócrito enfrentó su posición a la clase de consideraciones que llevaron a Protágoras a la idea de que toda manifestación es verdadera, pero sólo en relación al hombre que la experimenta: así, uno y el mismo viento es caliente (para ti), si se te muestra caliente, y es frío (para mí), si así me lo parece. Mientras que Protágoras concluye que ambas manifestaciones son verdaderas, Demócrito, que no desea abandonar una concepción objetiva de la verdad, decide que ninguna de las dos puede serlo y desarrolla una crítica completa contra la fiabilidad de los sentidos. “Las cosas que se hacen, dice son legítimas; pero los átomos y vacío son naturales” (Laercio, 2007: 261). Diógenes Laercio da cuenta de la postura democrítea ante la oposición *nomos-physis*. Las cosas legítimas, lo que se hace, es el *nomos-doxa* y los átomos y el vacío son la *physis-alétheia*. En este sentido la epistemología naturalista de Demócrito se alinea con la Sofística. Los colores, los sabores, las percepciones inmediatas son *nomos*, no *physis*, no son «la verdad». Sin embargo, añade Demócrito: “Los Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío: todo lo demás es dudoso y opinable” (Laercio, 2007: 260). Y, en los *Cánones*, dice que hay dos clases de conocimiento, el uno por los sentidos y el otro por mediación del intelecto. Llama «legítimo» al que se genera a través del intelecto y atestigua su fiabilidad para el juicio

---

aprender la Geometría, a los Caldeos de Persia y al mar Rojo. Aun hay quien dice que también estuvo en la India con los Gimnosofistas, y que no menos pasó a Etiopía.” (Laercio, 2007: 257)

<sup>29</sup> Diógenes Laercio (T1,51), Ateneo (DK68 A9), Filóstrato (T2), Hesiquio (T3), Eusebio (DK69 A1) y Clemente de Alejandría (DK70 A1), establecen de una u otra manera una relación de maestro-discípulo entre Demócrito y Protágoras. Sin embargo, Sexto Empírico (DK A114) y Plutarco (DK68 B156) aluden a diversos argumentos ideados por Demócrito contra el sofista.

de la verdad; denomina «bastardo» al que surge por mediación de los sentidos y le niega la infalibilidad en la discriminación de lo que es verdadero. Dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno legítimo y otro bastardo. Al bastardo pertenece todo este grupo: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El otro es legítimo y está separado de aquél»<sup>30</sup>.

La epistemología empírica de Demócrito es abiertamente escéptica, no llega a ser absolutamente radical como la que confesará Epicuro al proclamar: “Todos los sentidos son heraldos de la verdad”<sup>31</sup>. En su tesis doctoral, Karl Marx cita a Cicerón para ilustrar la diferencia entre el escepticismo epistemológico de Demócrito y el sensismo radical que adoptará Epicuro: “Cicerón se encoge de hombros. “El sol le parece grande a Demócrito porque él es un sabio versado perfectamente en geometría; Epicuro supone que tiene alrededor de dos pies de diámetro, pues éste juzga que es tan grande como parece” (Marx, 1971: 16). Por eso Aristóteles recoge las enseñanzas del abderita, recuperando un materialismo que pretendió silenciar su maestro, y será él quien aúne, en su elaborado sistema materialista de la causa final, la fenomenología democrítea con la ciencia epistemológica socrática que fija los universales a través del análisis de los particulares. Pero Aristóteles situará estos conceptos generales e inmutables en un plano lógico, en la mente humana, y no en un plano ontológico como hiciera Platón con la Teoría de la Ideas. En cualquier caso, el sistema de la Física de Aristóteles, del acto y la potencia, el hilemorfismo que desemboca en una teoría de los fines y de las causas, arrastran al Estagirita a la demostración de la existencia de Dios: pues si todo acontecimiento es provocado por una causa, todo movimiento ha de suceder debido a un motor externo, y por lo tanto, siguiendo la cadena de las causas eficientes, se llegaría inevitablemente a una causa primera que no estaría sujeta a una causa anterior, causa primera, acto puro sin potencia, forma sin materia: Dios. La existencia de tal entidad ontológica había sido puesta en cuestión, e incluso negada, por muchos sofistas en el siglo V, y por aquellos que seguirán sus pasos en siglos posteriores. “De los Dioses no sabré decir si los hay ó no los hay; pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la obscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre” (Laercio, 2007: 265). Por este principio desterraron los atenienses a Protágoras, como relata Diógenes Laercio “y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían, y quemados en el foro a voz de pregonero” (Laercio, 2007: 265)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Demócrito, fr. 11, Sexto, adv. math. VII, 138, 554

<sup>31</sup> Cicerón: *De nat. deorum*, I, 25. c.f. Marx (1971: 16)

<sup>32</sup> Es cierto que Protágoras fue acusado de impiedad o asébeia. Sin embargo, dicho cargo era bastante común en la Atenas de Pericles y se utilizaba indistintamente para condenar a artistas (Fidias), amantes/esposas de políticos (Aspasia), filósofos (Anaxágoras) o trágicos (Eurípides). Más tarde Aristóteles sería también acusado de asébeia y abandonó Atenas alegando que no deseaba que los atenienses cometieran otro crimen contra la filosofía, en referencia a la muerte de Sócrates.

Para Demócrito, el alma es material, está compuesta de átomos esféricos, ígneos. La sensación y el pensamiento intelectual son hechos puramente mecánicos. Teofrasto conservó un largo fragmento de Demócrito en el que se expone el mecanismo de la sensación. Ésta proviene de los efluvios, imágenes, que se desprenden de los cuerpos a manera de películas muy sutiles y que impregnan nuestros sentidos (Fraile, 2010: 219), penetrando, tal como afirmó antes Empédocles, por los poros. Estas emanaciones, estas sensaciones fenoménicas, este interés por las percepciones se atisba también en el Sócrates del *Menón*: “¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles, que hay ciertas emanaciones de las cosas?”<sup>33</sup>. Pero será Aristóteles quien sistematizaría en *De anima* una completa teoría de las sensaciones. Alejándose de las creencias órfico-pitagóricas de Platón, para el fundador del Liceo el cuerpo no será la cárcel del alma, sino que ambos son dos principios distintos de cuya unión resulta un solo ser sustancial y natural. El alma de Aristóteles tendrá cinco potencias, tres de ellas inmanentes (nutrición, crecimineto y generación) y la otras dos referentes a la finalidad extrínseca de los seres: el apetito sensitivo y la potencia locomotiva. Todo conocimiento proviene de los sentidos como fuente primaria. Como en las emanaciones de Empédocles y las impresiones de Demócrito, el que siente, sufre una acción, un movimiento y una alteración orgánica. La sensación resultaría de la combinación de la acción del objeto con la receptividad de los órganos sensibles. Aristóteles distingue entre sentidos y sensibles, pudiendo ser los primeros externos (vista, oído, tacto, gusto, olfato) e internos (sentido común, imaginación, estimativa, memoria). Ligada a esta última sensibilidad cognoscitiva distingue otra de orden práctico: el apetito, a la que le otorga una facultad locomotiva. “El deseo, producido por la aprehensión sensitiva del bien o del mal, es la causa del movimiento de los animales” (Fraile, 2010: 491-95). Guillermo Fraile sitúa a la teoría del conocimiento aristotélica a mitad de camino entre el idealismo exagerado de Platón y el sensismo materialista de Demócrito. Sin embargo, como señala Marx, la conclusión democritea es más bien escéptica.

La verdad epistemológica, lo que en verdad es, que no es *nomos* sino *physis*, se da en Demócrito también como un problema ontológico, pues el abderiata se pregunta por *lo que es*, en qué consiste lo ente, qué es *el ser*, cual es su principio, su *arché*. La respuesta son los átomos<sup>34</sup> —figuras indivisibles— y el vacío en que se mueven. Diógenes Laercio expresa que el torbellino de los átomos, de lo que todo se origina, es la necesidad democritea (Marx, 1971: 19). El movimiento de los átomos sucede por necesidad. Una necesidad ciega, pero no azar. Un caprichoso *logos* que recuerda más al “niño que juega” de Heráclito que a la Mente motora de Anaxágoras. Será Epicuro el que más tarde niegue cualquier atadura a una causa externa, más o menos

---

<sup>33</sup> Platón, *Menón*, 76c.

<sup>34</sup> "Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado en su autonomía absoluta". (Marx, 1971: 29).

inteligente, del movimiento, afirmando que “debe admitirse el azar y no la divinidad, como cree el vulgo”<sup>35</sup>.

### Sensualismo y autarquía

La muerte de Sócrates en 399 a. C. clausura el siglo V, pero las líneas de pensamiento que se establecen en la era de Pericles se prolongarán vivamente más allá del siglo. Sus discípulos fundarán escuelas determinantes para el pensar de los tiempos venideros. Aristipo, Antístenes, Platón, Euclides y Fedón crearán escuelas propias. Las de los dos primeros, la cirenaica y la cínica, se regirán por las concepciones referentes al ser, al saber y al obrar que venimos comentando<sup>36</sup>. En realidad, tanto Aristipo como Antístenes tienen tanto de socráticos como de sofistas. Aristipo fue discípulo de Protagoras y cobraba como él por sus lecciones, Antístenes recibió clases de Gorgias y ejerció de igual modo la profesión de sofista. Aristipo, como muchos otros tras la muerte de Sócrates dejó Atenas para crear su escuela en Cirene, su polis natal. La escuela cirenaica se transmitirá de generación a generación familiar. Aristipo educó a su hija Areta que “...era tan docta en las letras griegas como en las latinas; y leía y explicaba de tal modo la doctrina de Sócrates, que más parecía haberla escrito que aprendido... Escritora tan fácil y elegante como sabia maestra, dejó a la posteridad cuarenta libros sobre diversas ciencias. Después de haber enseñado filosofía material y moral en las Academias de Atenas por espacio de treinta y cinco años... Ciento diez filósofos distinguidos se vanagloriaban de haber sido sus discípulos”<sup>37</sup>. Areta educó a Aristipo el joven, también llamado el “metrodidacto” (educado por su madre)<sup>38</sup> que sistematizará las teorías de su abuelo y a quien sucederá en esta dinastía filosófica su hijo Teodoro el Ateo. Teodoro coincidiría con los cínicos en muchos aspectos y refinará el tosco hedonismo de Aristipo, que sólo entendía el bien a través de la satisfacción de los placeres sensibles<sup>39</sup>. Para Teodoro, en una postura similar a la de

---

<sup>35</sup> Laercio, Diógenes, X, 133. cfr. Marx (1971: 20).

<sup>36</sup> No trataremos en el presente trabajo de la vigorosa escuela megárica de Euclides pues su ontología de raíz eleática y su trascendentalismo pitagórico se vinculan claramente con la corriente dominante platónica. La escuela de Megara y la Academia se influyen mutuamente, ya que Platón se exilió a Megara con Euclides y otros socráticos tras la muerte del maestro. Aunque cabe señalar la pasión común de los megáricos y los sofistas por la erística, las raíces de esta afición a la disputa puede venir por vía del discípulo de Parménides, el bello y dialéctico Zenón de Elea. Tampoco nos referiremos, por iguales motivos de trascendentalismo, a la escuela de Elis de Fedón.

<sup>37</sup> Son palabras del historiador Antonio Pírala, divulgador feminista del siglo XIX que colaboró en la revista *El Correo de la Moda* con sus artículos para la “Sección: Instrucción. Historia de la Mujer” de 1854. Pírala asegura que fue tal el prestigio de Areta que a la muerte de la filósofa “...Sus conciudadanos, dolorosamente afectados por su pérdida, honraron extraordinariamente su memoria, e inscribieron en su sepultura el siguiente epitafio: “Aquí yace Areta, la gran griega, lumbrera que fué de toda la Grecia: tuvo la hermosura de Elena, la honestidad de Thirma, la pluma de Aristipo, el alma de Sócrates, y el lenguaje de Homero”.

<sup>38</sup> D. Laercio, *Aristipo II*, 5 y 16, y Clemente, *Stromata*, IV, XIX.

<sup>39</sup> El pesimista Hegesías y su oponente Anníceris pertenecerán también a la escuela cirenaica.

Epicuro, “el placer no es el sumo bien, sino cuando va acompañado de la ciencia y la prudencia que deben regularlo” (Fraile, 2010: 277).

La ruptura sofista con la ley del estado en defensa de la ley natural, será extremada en la escuela cínica que funda Antístenes en Atenas. Como una anticipación del “buen salvaje” de Rousseau esta vuelta a la naturaleza cristalizará en las posturas de Antístenes, autonombrado el perro, y su genial discípulo Diógenes de Sinope: una aversión por todo convencionalismo social, que niega el estado, los dioses, la patria, la dialéctica y toda posibilidad de conocimiento. La única vía posible es la autarquía, la autosuficiencia del filósofo encarnada en una vida ascética que suprime los placeres. Un ascetismo bien diferente del que proclamaron los pitagóricos, pues aquí no se trata ya de una purificación del alma, encerrada en la cárcel del cuerpo, como vehículo de la trascendencia salvífica, sino que la inmanencia, la misma *physis*, y no un *nomos* o un *logos* trascendente, es la que constituye la verdadera existencia. El cinismo es un pensamiento desnudo, crudo, sin imposturas, que hace resplandecer suciamente el absurdo y la arbitrariedad de las normas sociales. Crates de Tebas, discípulo de Diógenes, se casó con la filósofa Hiparquia. Diógenes Laercio elogia la gran cultura filosófica y la elegancia de razonamiento de esta mujer. Teodoro el Ateo, pareciendo olvidar a la figura de su ilustre abuela, quiso reírse de Hiparquia preguntándole por qué no se dedicaba a las tareas propias de su sexo, como el tejer. La cínica de Tebas agudamente le respondió: “¿Te parecer por ventura, que he mirado poco por mí en dar a las ciencias el tiempo que había de gastar en la tela?” (Laercio, 2007: 60)

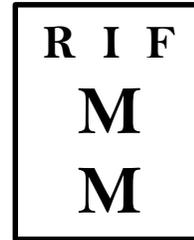
Quedémonos con estas palabras de Hiparquia en el paladar, como testigo del sentir de unos flujos de pensamiento que en la Grecia clásica apostaron por la igualdad de tod@s, y quisieron preocuparse por los asuntos humanos tratándolos como asuntos propios, presentes, libres de la oscuridad, la mortificación y el miedo a un juicio divino y trascendente que la tradición cristiano-platónica de la Historia acabó imponiendo. Pues quizá para repensar nuestra democracia, secuestrada hoy por una nueva aristocracia financiera y un nuevo dios con rostro de mercado, sea conveniente recordar a aquellos que lucharon por la horizontalidad de las relaciones y encumbraron los sentidos a ras de suelo. Aquellos que combatieron la verticalidad propia de la opresión, sea ésta ontológica o política. Aquellos que cuestionaron la realidad trascendente y negaron las ideas puras y divinas que jerarquizan, juzgan y condenan. Aquellos que enseñaron que el ser humano ha de ser libre, y no un esclavo sometido ni a la culpa ni a la polis. Que creyeron en la vida y en el cuerpo, que no es cárcel ni condena. Quedémonos con aquellos que buscaron el placer y enseñaron que el sufrimiento, si bien es inevitable, no hay que inventarlo ni alimentarlo. Quedemos con esas voces del pasado, pues tienen mucho que decir sobre el presente.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994) *Política*. Barcelona, Altaya.
- Copleston, Frederick C. (2004), *Historia de la Filosofía I*. Barcelona, Ariel.
- D. Laercio (2007), *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Fraile, Guillermo (2010), *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gil, Luis (2005), *Las primeras justificaciones griegas de la democracia*. Madrid, UCM.
- Jaeger, Werner (2001), *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1971), *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid, Ayuso.
- Marzoa, Felipe M. (2010), *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo.
- Oñate, M<sup>a</sup> Teresa (2004), *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid, Dykinson.
- Platón, *Diálogos (2003)*. *Obra completa en 9 volúmenes*. Madrid, Gredos.
- —, (2008) *La República*. Madrid, Alianza.

**Breve análisis comparativo de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime en *Crítica de la Facultad de Juzgar***  
**Comparative Analysis of Aesthetic Judgments about the Beauty and the Sublime in the *Critique of the Power of Judgment***

Paula Órdenes Azúa<sup>Φ</sup>  
Universidad de Heidelberg, Alemania



Recepción: 20.09.2013 Aceptado: 07.12.2013

**Resumen:** El presente trabajo tiene dos propósitos; uno de ellos será mostrar, a grosso modo, las semejanzas y diferencias que hay entre los juicios estéticos de lo bello y lo sublime. Para esto se tendrá en consideración la *Análisis de la Facultad de Juzgar estética*, fundamentalmente, el Parágrafo 23, ya que en éste se muestra de manera condensada en qué consisten ambos juicios. El segundo propósito será evaluar cómo es posible que estos juicios estéticos sean a priori.

En primer lugar, se debe atender a qué significa un juicio estético dentro de la nomenclatura kantiana y cómo es posible que éste sea a priori. Una vez que se haya determinado esto, se podrá pasar a definir: ¿En qué consiste lo bello y en qué consiste lo sublime en tanto juicios estéticos a priori? ¿Cuáles son sus fundamentos de determinación? ¿Qué facultades trascendentales participan en cada uno de estos juicios? ¿Corresponden aquellos juicios a algún uso de la razón, ya sea éste práctico o teórico? ¿A ambos o a ninguno? etc. De este modo, además de establecer de forma analítica en qué se asemejan y en qué se diferencian dichos juicios, se podrá cuestionar si se cumplen (y cómo) en ambos casos las condiciones de aprioridad.

**Palabras claves:** Kant, estética, lo bello, lo sublime, juicio

**Abstract:** This paper has two purposes. The first one is to show, broadly speaking, the similarities and differences between aesthetic judgments of beauty and the sublime. For this the '*Analytic of the Aesthetic Power of Judgment*' will be considered. Paragraph 23 of this section will be particularly used, since the essence of both judgments is displayed in a condensed way. The second purpose is to evaluate how it is possible that these aesthetic judgments are, in fact, a priori.

First of all, we need to understand what an aesthetic judgment means in Kant nomenclature and how it is possible that it is presented a priori. Once this is determined, it should be possible to answer the following questions: What do beauty and

---

<sup>Φ</sup> Paula Órdenes Azúa es Licenciada en Filosofía de la Universidad de Chile (2012) y candidata a Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Sus áreas de investigación son: Estética, Epistemología, y la filosofía Kant. Contacto: p.ordenes.azua@gmail.com

the sublime consist of as a priori aesthetic judgments? Which are their determining grounds? Which transcendental faculties take part in each one of these judgments? Do these judgments have to do with the practical or theoretical use of reason? Do they concern both practical and theoretical or neither of them? Etc. In this way, apart from establishing in an analytic way the differences and the similarities between both judgments, then it could be queried whether the a priori conditions are accomplished (and how they are achieved) in both cases.

**Keywords:** Kant, aesthetic, the beauty, the sublime, judgment.

### ¿Qué son los juicios estéticos y cómo son posibles a priori?

Kant parte aclarando que los juicios estéticos no determinan en lo absoluto al objeto<sup>1</sup>, sino sólo se refieren al estado anímico (*Gemützustand*) del sujeto, inmediatamente, después de que éste ha sido afectado por aquel<sup>2</sup>. Por ejemplo; en los juicios de gusto, esto se manifestaría de forma tal que cuando se declara que “x es bello” el predicado “ser bello” no le atribuiría una cualidad al objeto x, sino que sólo sería indicativo del estado anímico enlazado a la representación de aquel. Del mismo modo, cuando se declara que “x es agradable”, no se le atribuye una propiedad objetiva a x, sino que el hecho de “ser agradable” es algo completamente subjetivo, pues bien podría serlo para algunos y para otros no.

Estos dos casos de enjuiciamiento no entregan información alguna acerca de las características del objeto juzgado, su predicado no aumenta el conocimiento del objeto, sino más bien da cuenta de una relación entre el estado anímico del sujeto que juzga con el objeto juzgado. En ambos casos se trata de juicios estéticos aunque de distinta naturaleza<sup>3</sup>. En términos trascendentales la razón por la cual ellos

---

<sup>1</sup> Compárese con CFJ, BXLIII.

Para las citas de Kant serán utilizadas las siguientes abreviaturas:

CRP: Crítica de la razón pura (*Kritik der reinen Vernunft*)

CFJ: Crítica de la facultad de juzgar (*Kritik der Urteilskraft*)

Se introducirá la referencia específica como nota al pie de página para las citas de la Primera Introducción (PI) de la CFJ y entre paréntesis irá el número de página de la traducción aquí utilizada. Para el resto de la obra se utilizará la referencia canónica de la edición alemana, donde sólo se tendrá en vistas la numeración de la segunda edición (B). Respecto a las traducciones se utilizará, en el caso de la CFJ, la traducción de Pablo Oyarzun (correspondiente a la edición de Monte Ávila Editores, 1992) y, para el caso de la CRP, la de Pedro Ribas (correspondiente a la edición de Alfaguara, 1999). El resto de las citas seguirán la norma editorial estipulada por la Revista.

<sup>2</sup> Véase CFJ, B3-4

<sup>3</sup> “Thus, whereas both species of aesthetic judgment are noncognitive because based on sensation, they are so in different ways. Those of sense may be said to bypass cognition altogether, since the sensation arises immediately from the perception, independently of any reflection on it. By contrast, in an aesthetic judgment of reflection, it is precisely the reflective act of comparison, which does involve reference to the cognitive faculties and their normative relation, that produces the sensation in question” (Alison, 2001, p. 50)

no son juicios de conocimiento es porque aquí opera la facultad de juzgar reflexionante (*die reflektierende Urteilskraft*) y no la facultad de juzgar determinante (*die bestimmende Urteilskraft*), cuyo trabajo consiste, tanto para la determinante como para la reflexionante, en subsumir lo particular en lo universal<sup>4</sup>. En el ámbito teórico es el entendimiento quien le brinda la ley para la subsunción y en el ámbito práctico es la razón quien se la otorga<sup>5</sup>. Situación que no ocurre con la reflexión en la cual es la facultad de juzgar quien debe darse la ley a sí misma, esto es, el principio a priori para juzgar. Pero éste sólo de manera subjetiva, pues al no ser determinante respecto al objeto (como en el enjuiciamiento de lo teórico y de lo práctico), sólo puede ser legislativa respecto a sí misma. “A esta legislación habría que llamarla, en sentido propio, heautonomía, puesto que la facultad de juzgar no da la ley a la naturaleza, ni a la libertad, sino, únicamente a sí misma, y que no es una facultad para producir conceptos de objetos, sino sólo para comparar casos que se presentan con los conceptos que le son dados de otra (fuente) y para indicar a priori las condiciones subjetivas de posibilidad de este enlace”<sup>6</sup>

La facultad de juzgar reflexionante se divide en dos, a saber; la facultad de juzgar estética (*die ästhetische Urteilskraft*), la que a su vez se define como *la facultad para enjuiciar la conformidad a fin formal (die formale Zweckmäßigkeit) (subjetiva) por el sentimiento de placer y displacer (das Gefühl der Lust oder Unlust)* y la facultad de juzgar teleológica (*die teleologische Urteilskraft*) que es *la facultad para enjuiciar la conformidad real a fin (die reale Zweckmäßigkeit) (objetiva) de la naturaleza por el entendimiento (Verstand) y la razón (Vernunft)*<sup>7</sup>

Como aquí lo que interesa es mostrar en qué consisten los juicios estéticos de lo bello (*das Schöne*) y lo sublime (*das Erhabene*), sólo se atenderá a la facultad de juzgar estética y no a la teleológica. Sin embargo, antes de proceder con éstos, queda por explicar qué significa que la facultad de juzgar estética tenga como principio el enjuiciar conforme a fin por el sentimiento de placer y displacer. Para ello se debe tener en cuenta, por una parte, que según Kant las facultades del ánimo en general pueden ser reducidas a tres:<sup>8</sup> la facultad de conocimiento (*Erkenntnisvermögen*), la del sentimiento de placer y displacer, y la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*). En la primera legisla el entendimiento, cuyo principio a priori es la *Conformidad a la ley (Gesetzmäßigkeit)*, en la segunda la facultad de juzgar,

---

<sup>4</sup> CFJ, BXXV, XXVI, XXVII

<sup>5</sup> Compárese con CFJ, BXVIII

<sup>6</sup> CFJ, Capítulo VII de la PI, párrafo 5, línea 36. (Pág. 46)

<sup>7</sup> Véase CFJ, B XLIX

<sup>8</sup> Véase s. CFJ, BXXIII, BXXIV

cuyo principio a priori es la *Conformidad a fin (Zweckmäßigkeit)* y en la tercera legisla la razón, cuyo principio a priori es el *Fin final (Endzweck)*.<sup>9</sup>

De esto se desprenden dos cosas. La primera es que en esta estructura es la facultad de juzgar la que media entre la razón y el entendimiento, es decir, la que da el paso de lo práctico a lo teórico<sup>10</sup>-es importante tener presente esta aclaración, pues, más adelante, se verá cómo interactúan estas facultades en los juicios estéticos de lo sublime y de lo bello-. La segunda es que de este modo se relacionaría la facultad de juzgar con el sentimiento de placer y displacer, siendo ella la encargada de brindar el principio a priori (la conformidad a fin) que juzga sobre la complacencia o la displacencia del estado anímico del sujeto a propósito de una representación dada. “Así, el objeto es llamado entonces conforme a fin sólo porque su representación está inmediatamente vinculada con el sentimiento de placer; y esta misma representación es una representación estética de la conformidad a fin”<sup>11</sup>

Por otra parte, dicha conformidad a fin de los juicios estéticos puede darse de manera formal y de este modo constituir un juicio estético a priori (como en lo bello) o de manera material constituyendo un juicio estético de los sentidos (como en lo agradable).<sup>12</sup> En otras palabras, dentro de los juicios estéticos están aquellos que son puros, es decir; cuyo fundamento de determinación<sup>13</sup> subyace sólo en la forma<sup>14</sup> de la conformidad a fin con la representación del objeto<sup>15</sup>, y aquellos que son empíricos, cuyo fundamento no está en la mera representación, sino que se encuentra

---

<sup>9</sup> Véase también CFJ, Capítulo XI de la PI, párrafo 11, línea 9: “Los juicios que de este modo se originan en principios a priori que son peculiares de cada facultad fundamental del ánimo son juicios teóricos, estéticos y prácticos” (Pág. 66)

<sup>10</sup> Compárese con CFJ, BXX-BXXII

<sup>11</sup> CFJ, BXLIV

<sup>12</sup> Compárese con CFJ, Capítulo VII de la PI, párrafo 5 (Pág. 42).

<sup>13</sup> Véase CFJ, B149, Nota al pie.

<sup>14</sup> El concepto de forma (*Form*) no se encuentra claramente definido dentro la CFJ, a pesar de que éste juegue un rol tan importante en la tercera Crítica. Kant lo suele usar indistintamente, ya sea como figura (*Gestalt*) o contorno (*Kontorn*) del objeto, es decir, la forma espacial del objeto si es de la intuición o temporal si es sólo del pensamiento, o ya sea en oposición a todo contenido material (sensaciones o conceptos empíricos) de las representaciones, dicha oposición refiere -esencialmente- al modo en que interactúan nuestras facultades trascendentales. Según R. Brandt (2008), en ambos casos el concepto de forma se encuentra mediando entre la receptividad y la espontaneidad del sujeto, teniendo esta última mayor preeminencia en la significación de “forma” donde “jede Form ist also grundsätzlich unser Erzeugnis” Situación dual que también caracteriza al juicio de gusto: “Beim Schönheitsurteil changiert der Formbegrif zwischen der von Reiz und Rührung befreiten reinen Form des Gegenstandes und der Form der Reflexion im Spiel von Einbildungskraft und Verstand. Der erste Aspekt zielt auf eine objektive Begründung des Geschmacksurteils, der zweite auf eine subjektive im transzendentalen Wortsinn” (Brandt, 2008, p 54).

<sup>15</sup> Ya sea a favor de la complacencia en la representación del objeto, en el caso de lo bello, o bien, en contra de esta, en el caso de lo sublime.

ligado o a un interés<sup>16</sup> por la existencia del objeto o a un concepto que se tenga respecto a éste (como en el caso de lo bueno<sup>17</sup>).

Finalmente, cabe recordar que para que un juicio sea a priori, éste debe contener dos características esenciales; una de ellas es “ser necesario”, es decir, que el fundamento de determinación del mismo siempre conlleve tal enjuiciamiento (cuya negación implique una contradicción) y la otra es “poseer validez universal”, de tal modo, que el juicio sea válido para todos los casos en que se juzgue al respecto.<sup>18</sup> Kant intenta demostrar que en los juicios estéticos a priori, ambas condiciones se dan, aunque no del modo de los juicios lógicos (ni de los teóricos ni de los prácticos), pues éstos son objetivos y aquellos sólo subjetivos.<sup>19</sup> Para ver cómo se dan ambas características se pasará a un análisis general (y no exhaustivo) de los juicios de lo bello y lo sublime.

### **Análisis de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime**

En lo que sigue se mostrará que los juicios estéticos de lo bello y lo sublime, además de compartir la particularidad de ser juicios cuyo enjuiciamiento no determina algo relativo al objeto a modo de conocimiento, sino más bien cómo es afectado el sujeto a partir de la representación de éste, tienen en común el que ambos sean a priori. Aún cuando se formulen de manera muy distinta. Puesto que, tanto las facultades trascendentales que participan en cada uno de ellos como los usos de la razón a los que éstas apuntan son diferentes. Del mismo modo, tampoco coinciden ni en el fundamento del enjuiciamiento ni en el tipo de placer que se obtiene a partir de cada uno de estos juicios.<sup>20</sup>

En el § 23 *Paso de la facultad de enjuiciamiento de lo bello a la de lo sublime*. Kant realiza una detallada comparación entre los juicios de lo bello y lo sublime, enfatizando, por una parte, que ambos concuerdan en el hecho de ser juicios estéticos a priori<sup>21</sup>—lo que se pretende mostrar y también cuestionar en este artículo— y, por otra parte, que pese a esta característica común, son de naturaleza completamente distinta.

En este párrafo se consideran cuatro puntos esenciales de comparación entre lo bello y lo sublime:

---

<sup>16</sup> Véase CFJ, B7-10

<sup>17</sup> Véase CFJ, B10-13

<sup>18</sup> Véase CRP, B5

<sup>19</sup> Véase CFJ, B36-37 y compárese con B148.9

<sup>20</sup> Compárese con CFJ, capítulo XII de la PI, párrafo 4 (Pág.69)

<sup>21</sup> Véase CFJ, B73-74

1. El tipo de juicio al que corresponden –donde ambos coinciden en ser juicios singulares que apelan a la aprobación de cada cual, pero no con vistas al conocimiento del objeto, sino al sentimiento de placer y displacer- y las facultades que interactúan en ellos.<sup>22</sup>
2. La forma del objeto de la representación juzgada –mientras en lo bello ha de ser representada la limitación, en lo sublime en cambio la ilimitación-<sup>23</sup>
3. El tipo de placer que se obtiene de cada enjuiciamiento – en el caso de lo bello es un placer positivo, mas en lo sublime uno negativo-<sup>24</sup>
4. La conformidad a fin formal versus la inconformidad a fin<sup>25</sup> (o conformidad a fin sólo subjetiva)<sup>26</sup>

Kant señala, en primer lugar, que tanto lo bello como lo sublime placen por sí mismos y son juicios de reflexión<sup>27</sup>, esto quiere decir, por un lado, que ambos juicios no dependen ni de una sensación en particular (como en lo agradable) ni de un concepto determinado (como en lo bueno) y, por el otro, que lo único que establecen es el estado anímico del sujeto en relación a una representación dada “De ahí que ambos juicios sean singulares y, sin embargo, juicios que se pronuncian como universalmente válidos en vistas de cada sujeto, si bien sólo apelan al sentimiento de placer y no a un conocimiento del objeto”<sup>28</sup>

Sin embargo, tanto en lo bello como en lo sublime, la representación del objeto es referida por la facultad de presentación (la imaginación) a conceptos, aunque, indeterminados<sup>29</sup>, ya sea del entendimiento o de la razón, de lo que resultaría un acuerdo en beneficio de la imaginación. En este punto surge la primera, y quizás la más elemental, diferencia entre ambos enjuiciamientos estéticos. A saber, que en el

---

<sup>22</sup> Véase CFJ, B74

<sup>23</sup> Véase CFJ, B75

<sup>24</sup> Véase CFJ, B75-76

<sup>25</sup> Se podría haber tomado en cuenta la relación de estos juicios con la naturaleza como un quinto punto de comparación. Sin embargo, preferimos no considerarla como independiente, ya que ésta relación se desprende del modo en que se ocasiona el principio a priori de la facultad de juzgar (a saber, la conformidad a fin) en cada uno de ellos.

<sup>26</sup> Pues la conformidad a fin no se obtienen con la forma del objeto como en lo bello, sino con la presentación de las ideas, a partir de esto que se la llame “sólo subjetiva” en el caso de lo sublime. “Pero la receptividad de un placer derivado de la reflexión sobre las formas de las cosas (tanto de la naturaleza como del arte) no designa únicamente una conformidad a fin de los objetos en relación con la facultad reflexionante en el sujeto, conforme al concepto de naturaleza, sino también, a la inversa, del sujeto en vistas del objeto, según su forma, e incluso su informidad, con arreglo al concepto de libertad; y por este medio ocurre que el juicio estético no sólo es referido, como juicio de gusto, a lo bello, sino también, en cuanto originado en un sentimiento del espíritu, a lo sublime, y así debe dividirse esa crítica de la facultad de juzgar estética en dos partes principales que les sean conformes” (CFJ, BXLVIII).

<sup>27</sup> Véase CFJ, B73

<sup>28</sup> CFJ, B74

<sup>29</sup> Pues, como ya vimos, no son juicios lógicos determinantes.

caso de lo bello la representación es referida a un concepto indeterminado del entendimiento y en el caso de lo sublime a uno de la razón.<sup>30</sup> Resultará fundamental para el propósito expositivo de este trabajo, atender por separado a esta diferencia entre las facultades que interactúan en cada enjuiciamiento, pues a partir de esta discrepancia se desprenden (y comprenden) el resto de los puntos comparativos del análisis del §23.

Cabe recordar que para el enjuiciamiento de lo bello se requiere del libre juego entre la imaginación y el entendimiento.<sup>31</sup> Este juego se llama libre en tanto no contiene un concepto determinado que constriña la representación en un conocimiento específico, sino que es tomada en vistas del conocimiento en general.<sup>32</sup> Una vez que el sujeto es consciente de esta relación libre y armónica de las facultades (imaginación y entendimiento), recién se ocasionaría la complacencia por la forma de la representación<sup>33</sup> del objeto. La que estaría precedida por: “La universal aptitud de comunicación del estado de ánimo en la representación dada, la que como condición subjetiva del juicio de gusto, debe estar en el fundamento de éste y tener como consecuencia el placer por el objeto [...] Si el fundamento de determinación del juicio acerca de esta universal comunicabilidad de la representación ha de ser pensado como meramente subjetivo, a saber, sin un concepto del objeto, no puede ser él, entonces, otro que el estado del ánimo que se encuentra en la relación de las fuer-

---

<sup>30</sup> También conocida como la diferencia trascendental de los juicios estéticos a priori, tal como señala M. Fössel “Der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen ist transzendental, auf Grund dessen, was sie einander nahebringt, das heißt des Strebens beider Gefühle nach Allgemeinheit. Hier haben wir den Knotenpunkt von Kants Analyse, der entscheiden wird, wie die Kritik der ästhetischen Urteilskraft organisiert wird. Nun ist ein transzendentaler Unterschied zwischen den subjektiven Vermögen, die in den fraglichen Urteilen am Werk sind. Es geht also für Kant darum zu zeigen, daß im Erhabenen die Einbildungskraft den Partner wechselt und daß sie somit nicht mehr dem Verstand, sondern der Vernunft zugestellt ist.“ (Fössel, 2008, p 103-104)

<sup>31</sup> Compárese con CFJ, B29

<sup>32</sup> Kant considera que este estado debe poder ser comunicado universalmente, porque el conocimiento es el único modo de representación universal. Por esta razón, siendo el enjuiciamiento a propósito de un objeto, se puede entender por qué lo bello estaría relacionado con el entendimiento y no así lo sublime, desde esto resulta comprensible que haya una deducción del juicio de gusto y no así una de los juicios estéticos sobre lo sublime. Pues, aunque lo bello no brinde conocimiento particular del objeto enjuiciado, sí amplía nuestro concepto general de naturaleza, por medio de la “idoneidad” (*Tauglichkeit*) de ésta con nuestras facultades de conocimiento, y la deducción del juicio de gusto trata en gran medida sobre la legitimidad de tal “ampliación”.

<sup>33</sup> Dicha complacencia es siempre libre y, por tanto, sólo puede venir después del enjuiciamiento del objeto como conforme a fin con las fuerzas representacionales, pues de no ser así, ya no estaríamos hablando de un juicio de gusto puro, cuya complacencia ha de ser indiferente de la existencia del objeto, sino de un juicio estético empírico. Puesto que si el enjuiciamiento de la complacencia tuviese como fundamento un interés o un concepto, se hablaría de una complacencia privada y, por tanto, sin pretensión de comunicabilidad universal (condición necesaria para el juicio de gusto), relacionándose, entonces, con la facultad de desear y no con la facultad de juzgar, como se da en los casos de lo bueno y lo agradable, cuya interesada complacencia no tiene su fundamento en el mero enjuiciamiento de la representación del objeto sino en la existencia del objeto o en un concepto que se tenga por éste.

zas representacionales entre sí, en cuanto ellas refieran una representación dada al conocimiento en general”<sup>34</sup>

Como se ve en el caso de lo bello es a partir del libre juego que se da entre imaginación y entendimiento, con vistas a un conocimiento en general, lo que fundamentaría la universal comunicabilidad de este juicio. El cual por no ser determinante, sino reflexionante, sería un juicio cuyo fundamento sólo puede ser subjetivo (en lo que atañe a la forma de la complacencia),<sup>35</sup> donde la universalidad de éste reposaría en la intención de comunicar a todos el estado anímico al que se encuentra enlazada tal representación. Dicha aptitud de comunicabilidad trae consigo, justamente, la exigencia de aprobación de los otros. La que se sostendría bajo el supuesto de un sentido común a todos para enjuiciar lo bello, es decir, que cada sujeto que juzgue “x” como bello, exija de los otros a partir de la misma representación (singular) el mismo enjuiciamiento<sup>36</sup>.

Kant señala que esta aptitud de comunicación del estado anímico conllevaría por sí misma un placer y que el sujeto se haría consciente de la concordancia entre las facultades a través de la sensación de vivificación de las mismas “La vivificación de ambas facultades (de la imaginación y del entendimiento) con vistas a una actividad indeterminada y, sin embargo, por medio de la ocasión que brinda la representación dada, unánime, a saber, la actividad que es pertinente para un conocimiento en general, es la sensación cuya comunicabilidad postula el juicio de gusto [...] no es posible otra conciencia de la misma que a través de la sensación del efecto que consiste en el juego aliviado de ambas fuerzas del ánimo (la imaginación y el entendimiento) vivificadas por recíproca concordancia”<sup>37</sup>

De lo expuesto anteriormente, se debe tener presente que: (i) el juicio de gusto se genera a partir del juego libre entre la imaginación y el entendimiento (ii) a propósito de la mera forma representacional del objeto, (iii) la que está con vistas al conocimiento en general, pero sin tener un concepto determinado<sup>38</sup> produce la aptitud de comunicabilidad universal<sup>39</sup>, (iv) la que se vuelve consciente por la sensación de vivificación de las fuerzas representacionales.

---

<sup>34</sup> CFJ, B28-29 (El énfasis es nuestro)

<sup>35</sup> Compárese con CFJ, B37

<sup>36</sup> Esta exigencia no se daría en un juicio estético de los sentidos, pues la complacencia en este caso estaría fundada en un interés y, por consiguiente, no sería posible pensarla para todos como igual.

<sup>37</sup> CFJ, B31-32

<sup>38</sup> En este punto ya se debe extrañar que todavía no se haga referencia a la *conformidad a fin sin fin* (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) de lo bello, pues ya estando implícita, habría que hacerse cargo de ella. Sin embargo, por asuntos metodológicos la abordaremos cuando se contraponga a la *inconformidad* (*Zweckwidrigkeit*) que se da en lo sublime.

<sup>39</sup> Tal comunicabilidad universal (*allgemeine Mitteilung*) se sostiene bajo el supuesto de un sentido común (*sensus communis*) de la facultad de juzgar en general.

Teniendo esto en consideración, se dejará hasta acá la breve exposición de la interacción de las facultades en el juicio estético sobre lo bello. Para pasar a la actividad *seria* (seriedad que contrasta con la actividad lúdica de lo bello) de las facultades que participan en los juicios estéticos sobre lo sublime “De igual modo, pues, que la facultad estética refiere, en el enjuiciamiento de lo bello a la imaginación en su libre juego al entendimiento para concordar en general subjetivamente con los conceptos de éste (sin determinación de ellos), así se relaciona la misma facultad, en el enjuiciamiento de una cosa como sublime, con la razón, para concordar subjetivamente con sus ideas (indeterminadas, cuáles), es decir, para suscitar un temple de ánimo que sea conforme y compatible con aquel que provocaría el influjo de ideas determinadas (prácticas) en el sentimiento”<sup>40</sup>

En el caso de lo sublime la imaginación ha de relacionarse con la razón para producir este enjuiciamiento estético, puesto que aquí ya no se trata de una complacencia libre, que también se podría llamar simple o positiva, sino de una más bien negativa.<sup>41</sup> Pues, en este caso la representación del objeto no produciría placer sino, por el contrario, dadas sus características de inasibilidad (*Unangemessenheit*)<sup>42</sup>, la imaginación se vería violentada por éste al no poder aprehenderlo de una sola vez. El resultado de esta inadecuación a nivel de la sensibilidad produciría, en primera instancia, displacer. Ante esto, no obstante, acude la razón con sus ideas indeterminadas, las que son capaces de envolver cualquier fenómeno de la naturaleza, precisamente, por ser ellas las que no tienen una presentación en ésta. De este modo se invertiría el sentimiento de impotencia de la imaginación por uno de ampliación, pues ahora es en lo sensible donde no se puede hallar una representación adecuada para tales ideas.<sup>43</sup> De esto resultaría, finalmente, el placer: “La cualidad del sentimiento de lo sublime estriba en que es un sentimiento de displacer acerca de la facultad de juzgar estética relativamente a un objeto pero que al mismo tiempo es representada como conforme a fin: lo cual es posible por el hecho de que la propia impotencia descubre la conciencia de una potencia ilimitada del mismo sujeto.”<sup>44</sup>

Dicho en otras palabras a través del sentimiento de lo sublime se constata la destinación suprasensible del ser humano, pues el sujeto es capaz de sobreponerse a

---

<sup>40</sup> CFJ, B94-95

<sup>41</sup> Compárese con CFJ, B75

<sup>42</sup> A saber el enjuiciamiento de lo sublime suele provocarse a partir de la representación de un objeto cuya magnitud excede la capacidad de aprehensión y comprensión de la imaginación para poder representarlo como una unidad. “Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición conlleva la idea de su infinitud. Y esto último no puede ocurrir de otro modo que por la inadecuación aun del más grande esfuerzo de nuestra imaginación en la estimación de la magnitud de un objeto” (CFJ, B94)

<sup>43</sup> Se debe, al menos, nombrar que más adelante (desde B109) Kant invertirá el orden de los factores que generan el placer negativo de lo sublime. Sin embargo, se mantiene la estructura de placer negativo (displacer-placer), producto de la impotencia sensible y la potencia suprasensible.

<sup>44</sup> CFJ, B101

los límites de la sensibilidad a través de una idea que es tomada por la imaginación como ley para ser presentada<sup>45</sup>, correspondiente a; lo grande absoluto, ya sea como magnitud matemática o como magnitud de poderío<sup>46</sup>, este sentimiento que se añade al deber –si es que se puede llamar así- de la imaginación es respeto hacia nuestra propia destinación. La razón, la facultad que le permite sobreponerse de este displacer inicial con sus ideas indeterminadas, posibilita al sujeto sensible transitar de lo fenoménico hacia lo nouménico. Pues, es ella quien devela al sujeto su destino suprasensible, práctico moral, la libertad de su propia naturaleza que va más allá del mundo sensible. Sólo se puede hablar del enjuiciamiento de lo sublime, después de que la razón haya intervenido con sus ideas,<sup>47</sup> pues es con la presentación de éstas (para la ampliación de la imaginación) que se enlaza la conformidad a fin de la facultad de juzgar estética y no con la forma del objeto.

Así como para la aptitud de comunicabilidad universal de la complacencia pura del juicio de gusto se requería que no estuviese ligada ni a un interés ni a un concepto, para lo sublime también se lo requiere, sin embargo, este sentimiento tiene mayores exigencias, tales como, un temple de ánimo capaz de presentarse ideas prácticas de la razón y, además, cierta cultura para no aterrorizarse ante un fenómeno que puede ser visto como peligroso, pero que efectivamente no lo sea. Por este motivo, Kant considera que la pretensión de universalidad en lo sublime descansa en un supuesto subjetivo que es el sentimiento moral en el hombre. A diferencia de lo bello donde se relaciona la representación con el entendimiento en vistas del conocimiento en general, resultando así un supuesto de carácter objetivo “Pero si el juicio sobre lo sublime de la naturaleza ha menester de cultura (más que el juicio sobre lo bello), no por eso viene a ser engendrado recién por la cultura e introducido en la sociedad acaso de manera meramente convencional, sino que tiene su basamento en la naturaleza humana y, ciertamente, en aquella que a la par con el sano entendimiento, puede serle atribuida a cada cual y de cada cual exigida, a saber, en la disposición

---

<sup>45</sup> Véase CFJ, B97

<sup>46</sup> Kant divide este juicio estético en lo sublime matemático y lo sublime dinámico. División que se sustenta en tanto la facultad de juzgar estética en un caso se refiere a la facultad de conocimiento con el temple matemático de la imaginación y en el otro a la facultad de desear con el temple dinámico de la imaginación. Para ahondar más sobre la división de lo sublime y la relación de esta división con la CRP (donde se dividen las categorías en dos clases: matemáticas (cantidad y cualidad) y dinámicas: (relación y modalidad)), véase el Capítulo 6. *Beyond of beauty* en Wenzel (2005)

<sup>47</sup> “El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de displacer, debido a la inadecuación de la imaginación en la estimación estética de magnitudes respecto de la estimación por la razón: y, es al mismo tiempo un placer despertado con tal ocasión precisamente por la concordancia de este juicio sobre la inadecuación de la más grande potencia sensible con ideas de la razón, en la medida que el esfuerzo dirigido a éstas es, empero, ley para nosotros. Es, en efecto, para nosotros ley (de la razón) y pertenece a nuestra destinación estimar todo lo que la naturaleza, en cuanto objeto de los sentidos, contiene de grande para nosotros, como pequeño en comparación con las ideas de la razón; y lo que activa en nosotros el sentimiento de esta destinación suprasensible concuerda con esa ley” (CFJ, B97)

para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral<sup>48</sup>

Este punto relativo a la universalidad del juicio es de suma importancia y sólo se explica por las facultades que interactúan en cada uno de estos enjuiciamientos. De lo expuesto anteriormente sobre los juicios de lo sublime se debe tener presente que: (i) el juicio sobre lo sublime se genera a partir de la actividad *seria* entre la imaginación y la razón (ii) a propósito de la inadecuación (por parte de la imaginación) en la representación del objeto se presenta una idea indeterminada de la razón, (iii) cuyo fundamento para producir la aptitud de universal comunicabilidad descansa en el supuesto del sentimiento moral o destinación suprasensible del hombre, (iv) actividad que se concreta sólo una vez que la incapacidad de las fuerzas representacionales ha sido superada por la facultad suprasensible, es decir, por la razón.

Con ello, se ha mostrado que los juicios estéticos de lo bello y de lo sublime, a pesar de ser juicios singulares y con pretensión de universalidad, poseen múltiples diferencias. Hasta ahora se ha intentado considerarlas sólo en relación a las facultades trascendentales que interactúan en cada uno de estos juicios. Pues, como se señaló anteriormente, se cree que es en esta relación donde subyace la mayor distinción<sup>49</sup> y a partir de la cual se desprenden todas las demás. En el curso de la exposición se mencionaron al alero de la diferencia trascendental los tres puntos restantes del análisis comparativo del §23, los que corresponden a: la representación que acompaña a la forma del objeto, el tipo de placer que resulta del enjuiciamiento y el modo en que se da la conformidad a fin. Ya vista esta diferencia central, se podrá pasar a analizar en conjunto los otros puntos distintivos de los juicios estéticos de lo bello y lo sublime.

Del hecho de que lo bello atañe a la forma del objeto, se sigue su conformidad a fin formal, la que se anida directamente a una complacencia. Así como de la inadecuación en la intuición del objeto para lo sublime se sigue su inconformidad a fin formal, la que causaría directamente displacer (en la incapacidad de aprehensión sensible del objeto), el que se transformaría sólo con la presentación de la idea de la totalidad. Ya que en el juicio de lo sublime es representada la ilimitación (*Unbegrenztheit*), éste se puede, por tanto, provocar a partir de objetos desprovistos de forma (*formlose Objekte*)<sup>50</sup>. En cambio, para lo bello es la limitación (*Begrenztheit*) la que ha de ser representada, enlazándose su complacencia con la cualidad y para lo

---

<sup>48</sup> CFJ, B112

<sup>49</sup> Se la considera acá como la mayor diferencia externa a los juicios mismos, se la podría llamar también como la diferencia cognoscitivo-trascendental; ya que refiere a las facultades que trabajan para los enjuiciamientos y no a la materia misma de estos. Pues en ese caso la mayor diferencia (interna) correspondería al fundamento de determinación de la conformidad a fin para juzgar lo bello y lo sublime.

<sup>50</sup> Véase CFJ, B75

sublime, por el contrario, con la cantidad. Por consiguiente, el tipo de placer que resultaría de estos juicios sería comparativamente muy distinto. Pues la complacencia en lo bello “conlleva directamente un sentimiento de promoción de la vida y es aunable, por eso, con atractivos y con una imaginación lúdica, y en cambio aquella (el sentimiento de lo sublime) es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que es generado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas y de una tanto más fuerte efusión de éstas, inmediatamente consecutiva; por tanto, no parece ser, como emoción, un juego, sino seriedad en el quehacer de la imaginación”.<sup>51</sup> Para lo bello se habla de un placer positivo, pero para lo sublime de uno negativo, pues éste estaría más bien vinculado con los sentimientos de respeto y admiración.

Después de haber abordado en conjunto el tipo de placer y la representación de la forma del objeto (limitación e ilimitación) para estos juicios, se pasará, entonces, al último punto de comparación, el que atañe al principio a priori por el cual ha de juzgar la facultad de juzgar estética, a saber, cómo se daría la conformidad a fin en cada uno de estos juicios.

Como ya se mostró, anteriormente, la conformidad a fin para lo bello de la naturaleza descansaría en la forma del objeto, el cual parecería predestinado para las fuerzas representacionales. Causando así, de manera inmediata, una complacencia. Sin embargo, lo que provocaría el sentimiento de lo sublime en la naturaleza resultaría en la aprehensión de su intuición como contrario a fin en su forma para la facultad de juzgar. Esta inadecuación de la imaginación producto de la representación del objeto no es lo que ha de ser llamado sublime, sino que “el objeto es apto para la presentación de una sublimidad que sólo puede ser hallada en el ánimo; pues lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que solo atañe a las ideas de la razón, para las cuales si bien no es posible presentación alguna que les sea conforme son incitadas y convocadas al ánimo precisamente por esta inconformidad que se deja presentar sensiblemente”<sup>52</sup>

Pues la gran diferencia interna del juicio estaría en que lo bello es conforme a fin con la facultad de juzgar estética en la representación de la naturaleza, pero lo sublime no<sup>53</sup>. Por tanto, el fundamento del primero está fuera del sujeto y del segundo sólo en el sujeto. De esto se desprende que se pueda llamar a los objetos de la na-

---

<sup>51</sup> CFJ, B75-76

<sup>52</sup> CFJ, B77

<sup>53</sup> Donde esta conformidad a fin de la naturaleza con las fuerzas representacionales (la belleza natural) “nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes [...] Aquella amplía, efectivamente, no nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, desde el simple mecanismo al concepto de aquella misma como arte” (CFJ, B78) Por esta razón, como mencionamos anteriormente Kant realizará una deducción de lo bello, porque a diferencia de lo sublime sí tiene terreno de aplicación (la naturaleza y el arte).

turaleza como bellos sin cometer un error al hacerlo, sin embargo, los objetos que incitan el sentimiento de lo sublime no pueden ser llamados sublimes, porque en ellos no reside la conformidad a fin de la facultad de juzgar, sino en las ideas que se presentan con motivo de éste<sup>54</sup>. “De ahí vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y que no indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma, sino sólo en el uso posible de sus intuiciones para hacer susceptible de ser sentida en nosotros mismos una conformidad enteramente independiente de la naturaleza”<sup>55</sup>

Con esta diferencia interna se ha concluido el propósito principal del trabajo que era analizar brevemente de manera comparativa los sentimientos de lo bello y lo sublime. Ahora que se ha mostrado en qué consisten, entonces, se podrá evaluar a grandes rasgos si se cumplen (y en qué sentido) o no con los criterios de aprioridad en ambos casos.

### **Breve evaluación de lo a priori en los juicios sobre lo bello y lo sublime**

El argumento de aprioridad (universalidad y necesidad del juicio) que estructura Kant para los juicios estéticos se desenvuelve, a grosso modo, de esta manera: primero que todo, se considera a lo bello y a lo sublime como juicios singulares, los que a su vez se proclaman en vistas de la aprobación universal, es decir, que cada sujeto sea capaz de enjuiciar del mismo modo a propósito de una representación dada como conforme a fin, ya sea para lo bello o para lo sublime. Consecuentemente, esta exigencia de validez universal sólo se puede dar si el juicio viene acompañado de una complacencia necesaria, es decir, que dicha representación sea en todo caso juzgada como conforme a fin para la facultad de juzgar estética (ya sea directamente como en el caso de lo bello o indirectamente como en el caso de lo sublime). Dadas estas condiciones, entonces, se estaría frente a un juicio estético a priori, necesario y universal aunque de manera subjetiva (sentimiento) y no objetiva (como determinación del objeto en vistas de un conocimiento).

---

<sup>54</sup> A partir de esta caracterización dada por Kant sobre lo sublime como un *mero apéndice* de la *Crítica de la Facultad de Juzgar Estética* -en la medida en que no aporta al concepto de Naturaleza- es que ha llegado a ser considerado según Foessel como un sentimiento “acósmico” por su carencia de correlato fenoménico: „In dem Augenblick, wo das Erhabene empfunden wird, weist es also auf keine „Technik der Natur“ hin. Die reflektierende Urteilskraft kann nicht im Dienste einer nicht theoretischen Erweiterung unseres Naturbegriffs stehen, weil, in fine, nicht die Natur für das Erhabene zuständig ist, da jene unfähig ist, das Unbegrenzte darzustellen. Deshalb ist die „Analytik des Erhabenen“ nur ein „bloßer Ansatz“ zur Kritik der Urteilskraft: Durch sie erfahren wir nichts über die Natur. Von diesem Standpunkt aus gesehen kann wohl von Erhabenen als von einem „akosmischen“ Gefühl gesprochen werden“ (Fössel, 2008, p 105)

<sup>55</sup> CFJ, B78

Al parecer, bajo estas directrices, todo indicaría que los criterios de aprioridad puestos por Kant para los juicios estéticos, tanto de lo bello como de lo sublime, sí se cumplen- siempre y cuando se tenga como supuesto un sentido común para juzgar la validez universal del placer, ya sea en vistas del conocimiento en general o del sentimiento moral<sup>56</sup>-, aunque de una manera muy diferente si se los compara con los juicios teóricos. Porque en estos casos no habría forma de determinar con certeza cuándo se está juzgando de manera correcta algo como bello o como sublime, el único criterio es subjetivo y se fundamenta en que se pueda atribuir de manera necesaria la complacencia (o displacencia) a cada cual. Por consiguiente, ya que en principio un juicio estético de reflexión no determina nada del objeto, sino sólo el estado anímico del sujeto a propósito de éste, evaluarlo bajo el criterio de certeza apodíctica (obligatorio para los juicios de conocimiento teórico o práctico) se volvería inapropiado para comprobar la validez de los juicios estéticos. Puesto que el objeto no es el “portador” del juicio (lo que se predica no es una característica objetiva), sino el sujeto (en cuanto enjuiciamiento y sentimiento).

No obstante, y a modo de conclusión, a esto se le podría añadir un cuestionamiento para reflexionar un poco más sobre el significado de los términos que se han intentado mostrar en el análisis de estos juicios.

Por ejemplo, cómo respondería el sistema a lo siguiente: ¿Podría un sujeto juzgar un objeto como bello en un momento y después no? Suponiendo que el objeto se mantiene intacto de no ser posible juzgarlo en un momento como bello y en otro no. Entonces, habría un fundamento de belleza en el objeto mismo, más allá de la representación del sujeto motivada por aquel y en ese caso se podría pensar -quizás- en la independencia del objeto “bello” respecto del sujeto que lo enjuicia como tal y así ampliar el terreno de lo subjetivo de las condiciones de aprioridad del juicio a uno –tal vez- objetivo, lo que resultaría problemático, porque en ello se funda en gran medida la peculiaridad del juicio de gusto. Por otro lado, ¿qué rendimientos comportaría la *forma* del objeto a la cual se anida la complacencia necesaria? Si se refiere al objeto y sus características físicas o a cómo interactúan las facultades en virtud de la representación de éste objeto. En el caso de que fuese la primera opción lo que es referido como la forma del objeto, ¿Por qué no se podría considerar la belleza como una característica constitutiva del objeto mismo? De ser la segunda

---

<sup>56</sup> “Pues así como aquel que es indiferente en el enjuiciamiento de un objeto de la naturaleza que hallamos bello le achacamos carencia de gusto, así también decimos de aquel que permanece inmutable ante lo que juzgamos como sublime que no tiene sentimiento. Ambas cosas se las exigimos, no obstante a cada hombre y la suponemos también en él, si tiene alguna cultura; mas con la diferencia que lo primero se lo exigimos derechamente a cada cual, porque ahí la facultad de juzgar refiere la imaginación meramente al entendimiento como facultad de los conceptos; y lo segundo, en cambio, dado que [la facultad de juzgar] refiere allí la imaginación como la facultad de las ideas, lo exigimos sólo bajo una suposición subjetiva (que sin embargo nos creemos autorizados para atribuir a cada cual), que es la del sentimiento moral en el hombre y, con ello, también atribuimos necesidad a este juicio estético” (CFJ, B112)

opción, es decir, si es a la interacción de las facultades a propósito del objeto lo que es denominado *forma* del objeto. Entonces, para juzgar un objeto en un momento como bello y en otro no, deben poder cambiar el modo de interacción de las facultades con el paso del tiempo. Si éstas no cambian, entonces no se podría juzgar un objeto en un momento como bello y luego, en otro momento, como no bello, desde esto ¿qué sucede con el criterio de universalidad y necesidad del juicio? ¿Cómo o con qué derecho se les podría exigir a todos que juzguen “x” como bello? Si cambia de parecer el mismo sujeto de dicho enjuiciamiento y la complacencia necesaria ligada a este juicio desaparece. Además, si las facultades (o el contenido que en ellas opera) se mantuviesen intactas con el tiempo, entonces, la exigencia de cultura para el caso de lo sublime, no sería un criterio relevante, pues ésta no afectaría el modo en que interactúan las facultades en tal enjuiciamiento, suponiendo que éstas siempre se mantienen intactas y si un objeto parece aterrador en un momento, entonces, (aunque se sepa posteriormente que no es capaz de aniquilar la vida del sujeto) lo parecerá siempre. Pero en ese caso ¿Se podría juzgar a partir de una representación de la naturaleza el sentimiento de lo sublime, pero después, a partir de la misma, no? De mantenerse intactas las facultades, entonces, tampoco se podría cambiar el juicio de una tal y de este modo habría algo en los objetos mismos que invitarían a juzgarlos como bellos o sublimes. Entonces ¿Hasta qué punto se puede distinguir la forma y el contenido (sensación o concepto del objeto) para asignar criterios de aprioridad a los juicios estéticos? O dicho de otro modo ¿Por qué no puede ser la belleza y la sublimidad características propias de los objetos?

Hasta aquí se ha intentado hacer justicia con la teoría estética de Kant, la cual, pese a exhibir ciertos problemas de coherencia y cohesión al concebir el texto de manera aislada al sistema de la filosofía trascendental, resulta ser, de todos modos, consistente si se la toma como una unidad que brinda los criterios para sí misma. Pero al momento de cuestionar cosas que están fuera de ella, surgen aparentes vacíos que podrían llegar a mostrar contradicciones dentro de la misma teoría. Contradicciones cuya validez es digna de poner en cuestión. Aunque como este no es el propósito fundamental del presente trabajo, sino mostrar comparativamente los juicios estéticos y evaluar cómo son posibles a priori bajo la nomenclatura kantiana, se dejarán las preguntas que preceden a este párrafo sólo a modo de reflexión.

## Referencias bibliográficas

### Primarias

- KANT. I (1999). *Crítica de la razón pura*, (Pedro Ribas, trad.) Madrid: Alfguara (Obra original publicada en 1781 y 2ª ed. 1787)
- \_\_\_\_\_ (2000). *Crítica de la razón práctica*, (Roberto R. Aramayo, trad.) Madrid: Alianza (Obra original publicada en 1788)
- \_\_\_\_\_ (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*, (Pablo Oyarzun, trad.) Caracas: Monte Ávila, Venezuela, (Obra original publicada en 1790)
- \_\_\_\_\_ (1989). *Textos estéticos*, (Pablo Oyarzun, editor) Santiago: Andrés Bello (Selección de obras publicadas en 1765, 1790 y 1798)
- \_\_\_\_\_ (1974). *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band X (Wilhelm Weischedel, editor) Berlín: Suhrkamp (Obra original publicada en 1790)

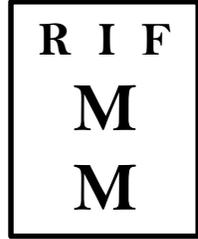
### Secundarias

- Alison, H. E. (2001). *Kant's Theory of taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Brandt, R (2008). „Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur (Einleitung VI-IX)“, en Otfried Höffe (comp), *Kritik der Urteilskraft* Berlín: Akademie Verlag GmbH, pp 41-58
- Fössel, M, (2008). „Analytik des Erhabenen (§§23-29)“ en Otfried Höffe (comp), *Kritik der Urteilskraft* Berlín: Akademie Verlag GmbH, pp 99-120
- Wenzel, H. Ch. (2005). *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing

**Un otro pensar en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel**

**Another Thinking in the *Introduction of Hegel's Philosophy of Spirit***

Cristóbal Montalva<sup>Φ</sup>  
Universidad de Chile



Recepción: 20.09.2013 Aceptado: 01.12.2013

**Resumen:** En el presente texto intentaré realizar una lectura diferente de la “Introducción” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Lectura que se piensa como un volver a escuchar la palabra hegeliana. En tal lectura, rápidamente escucharemos dos lenguas, dos registros, en los que Hegel nos habla. En un primer registro, habla el lenguaje de la filosofía moderna: *ciencia, conciencia, conocer*. Esa es la lengua que desde siempre ha sido la más escuchada: como si el pensar de Hegel fuera sólo un polemizar con sus predecesores modernos. A un segundo registro, en cambio, se le ha prestado poco oído: la otra lengua, la lengua otra, esa lengua que es un más allá de la modernidad. La otra lengua, es la de un otro pensar: *saber, espíritu, reconciliación*. Un otro pensar que en todo desgarró, en todo separarse, sabe que late la posibilidad del reunirse, del volver a ser todo, totalidad. Un pensar que parte por el todo, por la unidad y nunca más la abandona.

**Palabras claves:** filosofía moderna, Hegel, pensar, ser, aparecer, totalidad, reconciliarse.

**Abstract:** In this text, I shall attempt a different reading of the ‘Introduction’ of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. A piece of reading intended as a going back to listen to the word of Hegel. In such a reading, we shall promptly hear two languages, two registers, in which Hegel speaks. A first register is the language of modern philosophy: *science, consciousness, knowledge*. That is the language that has always been the most listened to as if Hegel’s thinking was just a quarrel with his modern predecessors. However, little attention has been paid to a second register: the other language, the other one, the language that is beyond modernity. The other language is that of another way of thinking: *wisdom, spirit, reconciliation*. Another way of thinking that in spite of being torn apart, all fragmented, embraces the possibility of being reunited, of becoming a whole, a totality. A way of thinking that starts from the whole, from the unit, and never abandons that position.

**Keywords:** modern philosophy, Hegel, thinking, being, appearing, totality, reconcile.

---

<sup>Φ</sup> Cristóbal Montalva es estudiante de Magister en Filosofía de la Universidad de Chile. Contacto: cristobalmon-  
talva@yahoo.es

*Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa, vuelve a encontrarse*<sup>1</sup>

## Preámbulo

Este escrito es una lectura. Se halla aquí pues todo lo contrario de una acabada estructura. Permanece este texto casi como en su nacimiento. Están en él redundancias e impurezas como huellas del, a ratos tortuoso, pero, por eso mismo, estremecedor deambular por unos trazos de la palabra hegeliana. Permanecen en él un vivir, un habitar, no un fijar. Un estar en búsqueda nacido de la carencia: para poder encontrar, primero hay que haber perdido o ser capaz de vivirse como uno que no tiene, como un necesitado, como un apremiado. En la seguridad del que no quiere perder, no hay encontrar, no hay muerte transformadora posible. Un perdido, un apremiado, es quien escribe estas líneas, y como perdidas y, por ello, en búsqueda deberían permanecer estas líneas. Debería este texto quizá también permanecer sin autor: se mezclan aquí las aguas de quien escribe, de quien motivó esta escrito-lectura y de quien escribió los textos que abren el camino. Y qué más da. Vayan todas las líneas de este escrito como un intentado leve pensar –una lectura–, un pensar (*Denken, think*), que ante todo como en las lenguas del norte es un agradecer (*Danken, thank*), un agradecer a lo donado en este tiempo de una compartida lectura de la palabra hegeliana.

## Dos lenguas para un otro pensar en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

En este escrito intentaremos acercarnos al pensar de Hegel desentrañando su nombrarlo como “experiencia de la conciencia”. Para este propósito atenderemos a la *Introducción* a su *Fenomenología del Espíritu*<sup>2</sup>. En vistas al subtítulo de este pasaje introductorio, que reza *Propósito y Método de esta obra*, podría parecer que no es el lugar más procedente para intentar una tarea como ésta. Pero como ya puede ir notándose y cómo se irá remarcando, Hegel nos habla en una especie de doble lengua: tal vez arrojado a ello en su intentar pensar lo que no han pensado sus mayores en el pensar filosófico moderno, pero nunca dejando de no ponerse en *relación* a ellos. Y estas dos lenguas se entremezclan hasta en una misma frase. Del lado de una lengua nos encontramos con *ciencia, método, conciencia, conocimiento*. Del lado de la otra lengua nos encontramos con *fenomenología, experiencia, espíritu, saber-pensar*. Dos lenguas, dos tonos, dos registros. La *Introducción*, en efecto, presenta un propósito y un método, pero aquí *propósito* y *método* no meramente como *de la obra*, no pensados como externos a lo que en propiedad será expuesto en la obra. Y ni siquiera no sólo no externos, sino que como *lo mismo* que tendrá lugar en la obra: propósito

---

<sup>1</sup> F. Hölderlin, *Hiperión*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2005, p. 213.

<sup>2</sup> Ya el otro de los títulos de esta obra, que Hegel seguramente pensó como el título extenso o explicativo, es: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

y método *como*, más bien que *de la, experiencia de la conciencia*. Un propósito que es un *tender* y un método que es un *experimentarse* el espíritu en su *aparecer*, manifestarse, para sólo entonces *venir a ser*, venir *el ser*. Sólo apareciendo, sólo tomando comienzo, sólo separándose de sí, sólo negándose a sí, sólo entonces puede venir a tener lugar lo *en relación*, el *encontrarse*. *Encontrarse, reconciliarse*, son palabras que nombran el todo pensado en un registro tal de un aparecer, devenir, desplegarse, brotado desde un desgarrarse. Un salir, separarse, para volver a encontrarse. Por eso encontrarse, reconciliarse, nombran el todo porque contienen en sí su opuesto, superándolo y conservándolo a la vez. *Encontrarse* nombra y contiene el haber estado separados y el ya poder volver a no estarlo.

Retornando al asunto del propósito y método, habría que decir que el *pensar* de Hegel, la *obra* como él dice en su otra lengua, es un pensar tal que siguiendo el manifestarse de la conciencia hasta volverse espíritu, viene a recibir propósito y método. Una aseveración como tal es quizá extensible a todo el pensar de Hegel. En cada pasaje particular de su *obra* está en juego el todo: el todo de su *pensar*, y más aun el todo mismo que es el *ser como espíritu, lo hacia* a lo cual está vuelto el pensar. Podría entenderse su proceder como dialéctico por éste estar en relación, que es tanto lo mismo que decir que es doblez, ambigüedad: en todo juicio que vierte habría que ocuparse de buscar el trasfondo desde el que surge. Al menos la labor interpretativa de su obra debería esforzarse por entregar *una* doble lectura de todo lo que en ella se va proponiendo: lectura *una y doble* que no se agote en el asunto inmediato que es expuesto, sino que lea aquello inmediato desde su trasfondo. Que atienda y escuche a las dos lenguas. Sin colocar una por sobre otra. Aquí se intentará hacer tal escucha. Una y doble. Por eso creo que hay todo un riesgo en el pretender que se pueda exponer lo que Hegel nos dice de la experiencia de la conciencia, sin atender a este carácter dialéctico de su pensar, sin seguir ceñidamente lo singular de su escritura, de su pensar. Siempre es cierto que no puede decirse lo mismo de distintas formas. Pero eso ocurre más aún en la filosofía, y más aún en una como la de Hegel. Lo crucial no es el contenido de lo que dice, sino qué *modo de estar en relación* es el que se va manifestando al exponer contenidos. O lo crucial es el modo de estar en relación como *el* contenido, como *su pensar*.

Vale la pena señalar que es poco común atender a ambas lenguas de Hegel. Lo común es dar prioridad a una de ellas: a la lengua que se entevera con la filosofía moderna. Un escuchar tal, juzga que la *Introducción* es propiamente sólo y meramente una tal, y que aquí nos encontramos con las claves de comprensión de la obra o al menos de parte de ella. Digo esto de parte de la obra por lo que ahora señalaré<sup>3</sup>. Hacia 1805 Hegel habría iniciado la redacción de la obra precisamente con esta *Introducción*. Por ello y por el doble

---

<sup>3</sup> Para todo lo que señalaré en el resto de este apartado he tenido presente los siguientes estudios: De la Maza (2004), Duque (1998), Hyppolite (1974), Pérez Soto (2005) y Valls Plana (1994). Aprovecho de señalar mi deuda para con ellos en el adentrarme en Hegel, y de modo especial para con los profesores Félix Duque y Carlos Pérez.

titulado de los primeros ejemplares<sup>4</sup>, es un viejo tema el considerar que este texto introductorio sólo fue escrito para los cuatro primeros capítulos de la obra, esto es, para las secciones *Conciencia* y *Autoconciencia*<sup>5</sup>. Existen evidencias, sin duda, para señalar que posiblemente<sup>6</sup> el texto introductorio fue escrito *para* aquellas dos primeras secciones de la obra definitiva. Pero que haya sido escrito *para* no quiere decir que sea *sólo válido para*. En esta controversia se olvida prontamente que fue el propio Hegel quien colocara a este texto como introductorio de la obra definitiva, y no algún caprichoso editor. Y se olvida ante todo *pensar con Hegel*. Curiosa en extremo es esta polémica como tantas otras en torno a la obra de Hegel. Y más aun, cuando no son precisamente sólo sus detractores quienes las levantan, sino que incluso estudiosos de su pensar. Es cierto que la obra hegeliana puede llegar a resultar oscura y extraña. Pero polémicas como aquella no son sino más bien muestra de las resistencias que nos dominan, y que más que temor al error son muestra del *temor a la verdad*, para decirlo con el mismo Hegel. Por ello, todo lejanos a obstructivas actitudes de polémicas como éstas, intentaremos una lectura de estos pasajes introductorios dejándonos extrañar por la *oscuridad esplendente* que aquí nos interpela. Una de las lenguas es oscura para la otra, si ella tan sólo quiere permanecer como tal: aislada, inamada. Escuchar las dos lenguas como síntoma de un otro pensar: un pensar que abraza el todo. Comencemos pues este escuchar doble.

**Un Conocer que abandona todo presuponer / O el ser en relación, el ser hacia, como comienzo: un *hacia* que es *ser ya en lo de lo absoluto*.<sup>7</sup>**

Una lectura inmediateista repararía que Hegel, de punta a cabo del texto a que atendemos, sólo está ocupado de polemizar con la tradición moderna en torno al problema del conocimiento. Sin embargo, desde el despunte el asunto no se agota en ello:

Es natural<sup>8</sup> pensar que, en filosofía, antes de entrar en *la cosa misma*, es decir, en el conocimiento real de *lo que es en verdad*, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para

---

<sup>4</sup> Es el doble titulado que ya se ha referido: *Fenomenología del Espíritu* y/o *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Doble titulado que los que aman explicar todo empíricamente llegan a decir que respondía meramente al proyecto del pensador de editar en dos partes la obra. Las dos lenguas ya en el título. De un lado, la dureza, la leve mecanicidad, y la lejanía de *ciencia* y *conciencia*. Del lado de la otra lengua, la lengua otra, la cercanía, la vida, la cercanía que sabe a, que sabe de, desgarró: aparecer (*fenomenología*) y *espíritu*. Qué distancia, casi inabarcable, hay entre decir *conciencia* o decir *espíritu*.

<sup>5</sup> Sin embargo, también es otro amplio tema muy cercano a esta cuestión, el juzgar que la obra carece de consistencia interna, y que nos encontraríamos ante una especie de *collage*.

<sup>6</sup> Sólo posiblemente, porque puede que ya Hegel haya considerado una sola introducción para las dos partes del proyecto original.

<sup>7</sup> El doble titulado de los apartados irá remarcando las dos lenguas.

<sup>8</sup> Burlas y denuestos hegelianos aparte, como se expondrá, esto que aquí Hegel señala como natural (*natürliche*) corresponde ni más ni menos que a la actitud de la filosofía moderna. Quizá por un afán gremialista se puede resistir a tal juicio. Pero notemos que el autor incluso a tal resistir lo calificaría como natural. Al parecer toda conciencia que no haya alcanzado la meta de la *Fenomenología*, esto es, el saber absoluto, puede y debe ser considerada como conciencia natural. Se volverá sobre esta cuestión.

apoderarse de *lo absoluto* o como el medio a través del cual es contemplado. (Hegel, 1966, p. 51).

Es claro que aquí los dardos apuntan a la noción kantiana del conocimiento como *instrumento* con que aprehender la verdad o a la noción lambertiana del conocimiento como *médium* a través del cual recibimos pasivamente la verdad. O hablando en términos más amplios: lo que aquí se critica es el juzgar al conocimiento como el método en sentido cartesiano, como el camino o medio único con el que se puede lograr acceder a la verdad. Sin embargo, esta actitud que en su extremo conduce al ingente edificio crítico kantiano, adolece de dos graves presupuestos. El primero es que presupone que ya *hay* de por sí, si se quiere, de modo natural, diversas clases de conocimiento, y que, por tanto, debe decidirse por el más idóneo; y el segundo, es que presupone que el conocimiento es ya una facultad, una capacidad (*Vermögen*<sup>9</sup>), que debe ser delimitada críticamente. Como se ve, el reparo hegeliano no va dirigido porque se haya errado en la consideración del conocimiento como medio frente a otra consideración que sea más exacta. Sino que frente al mismo hecho de establecer una presuposición acerca del conocimiento. En esta cita lo criticado aquí se connota en la serie: natural-antes de entrar-previamente. Lo criticado por Hegel es la arbitrariedad de reclamar un punto previo, de partir con algo como presupuesto, esto es, como dado. Es la exigencia de que hay cosas naturales, que están antes de nosotros, que previamente ya están ahí de por sí. Ciertamente es que ni más ni menos que aquí la denuncia de la presuposición está dirigida en torno a la cuestión del conocimiento. Pero esta actitud es criticada justamente por tener algo *dado* como punto de partida. Es el hecho mismo de presuponer lo que se juzga que debe ser abandonado.

Sin embargo, este presuponer, aquí el presuponer al conocimiento como medio, tiene una consecuencia de alcance mayor. Es conducente a un escepticismo: en tanto que el conocimiento es irremisiblemente un medio y una capacidad, estamos condenados a no poder nunca superar este medio y, por tanto, nunca vamos a poder entrar propiamente en contacto con lo absoluto. Y esto aunque logremos descontar lo que el medio agrega o quita a lo absoluto, porque hacer tal sería volver a la situación de ignorancia original. Aunque nos parezca extraño, Hegel aquí juzga algo que desde nuestros tiempos seríamos reacios a aceptar. Volvamos otra vez a escuchar la cita que nos ocupa: en el conocimiento no hay un *antes de entrar*, él ya está vuelto sobre la *cosa misma*, sobre *lo que es en verdad*, sobre lo *absoluto*. Es quizás este el primer rasgo en torno al cual se estructura la experiencia de la conciencia: la conciencia en su concepto ya está vuelta sobre la verdad, sobre lo absoluto, es ya saber absoluto. O como señala Hegel cuando hace notar el absurdo al que nos conduciría el descontar del resultado, del contenido de conocimiento alcanzado, a la distorsión del instrumento:

---

<sup>9</sup> Para el texto en alemán se ha consultado G. W. F. Hegel, *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1976.

Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es ya en sí y para sí no estuviera [*wäre*] y quisiera [*wollte*]<sup>10</sup> estar en [*bei*] nosotros. (Hegel, 1966, pp. 51-52).

Hay que tomarse estas palabras de Hegel en toda su elocuencia: el absoluto está y es *en* nosotros. *Bei: en lo de* nosotros. Está en todo momento el absoluto involucrado con nosotros, y a la inversa nosotros estamos compenetrados en él. Por ello Hegel juzga que aquella actitud ante el conocimiento que lo considera como un medio y que parece un cauto temor al error, en realidad se revela como lo contrario. Pues esta actitud

Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del conocimiento como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, por sobre todo, presupone que el absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*, como algo que para sí y que, *separado* de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*Reelles*]<sup>11</sup>; presupone, por tanto, que el conocimiento, que al ser fuera de lo absoluto es también indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer como temor a la verdad. (Hegel, 1966, p. 52).

En el presuponer al conocimiento como medio se juega una doble separación. La primera entre nosotros, los cognoscentes, y el conocimiento. Y una segunda aun más grave: la separación entre el conocimiento y lo absoluto, la verdad. Que nosotros no seamos identificados con el conocimiento, y por ende, con lo absoluto, no es una separación de tanta gravedad: justamente la experiencia de la conciencia que se muestra en la *Fenomenología*, es la experiencia sobre esa separación que se mostrara en definitiva como aparente. La separación que sí es de gravedad en esta actitud, es juzgar que el conocimiento esté separado de lo verdadero. Y esto porque “lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto” (Hegel, 1966, p. 52). Si el absoluto es lo verdadero, y el conocimiento está fuera de él, se cae en un círculo vicioso si al conocimiento a la vez se le considera verdadero, o entonces sólo queda desistir de la verdad y considerar al conocimiento como verdadero sólo en algún grado, o a lo más como una aproximación a la verdad. Pero, sin embargo, pese a los resquemores de esta actitud, estamos ante una especie de *factum* del conocimiento: la ciencia<sup>12</sup> “se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente” (Hegel, 1966, p. 52). Y también se nos dice: esta actitud de presuponer en vez de

---

<sup>10</sup> Creo que este “*wollte*”, este querer, marca en extremo la distancia que hay aquí entre las dos lenguas que aquí están presentes. Remarco esto como sustento del acercamiento uno y doble al saber-pensar de Hegel que se intenta en esta lectura.

<sup>11</sup> *Reelles* denota lo que en un momento *parece* real, lo que es real en menor grado que *reales*, que es lo real en propiedad, lo auténticamente real.

<sup>12</sup> Hegel con “ciencia” no nombra a *nuestra* ciencia: a las ciencias empíricas. “Ciencia” dice tanto como “saber” en la otra lengua. *Ciencia, saber*, refieren a una filosofía que se ha vuelto saber y no mero eterno aspirar al saber: “La verdadera figura en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber*

ofrecer conceptos, es “una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia” (Hegel, 1966, p. 53).

Comenzar por la separación no puede ser un comienzo. No es afín a lo que se nos presenta. Lo que se nos muestra es un ya ser en relación. Comenzar por un separar es ya *legitimar* la separación como un modo de ser. Pero lo absoluto no puede ser tal para Hegel porque es lo *no referido* a algo externo. De haber separación está tiene que tener lugar en el desplegarse a sí mismo el espíritu. No puede haber algo *suelto*, que se juzgue a sí como pudiendo ser *separado* de lo *absoluto*.

**La ciencia es una aparición / O el espíritu es un aparecer, es un acontecer, un historiar.**

Si *no hay* naturalmente ciertos tipos de conocimientos entre los que elegir el más idóneo, entonces menos existe *naturalmente* el conocimiento real, el saber absoluto, esto es, la ciencia. Pero si no hay ciencia de modo natural, y sí nos encontramos con el *factum* de la ciencia, entonces, ¿cómo *hay* ciencia? Hay ciencia porque *llega a haberla*. Porque no es que el conocimiento devenga ciencia, sino porque la ciencia misma es un devenir. La ciencia *va apareciendo* ciencia. Es un proceso que tiene la estructura de una aparición no de un *algo* que se va transformando, ni menos de un algo que va en movimiento impulsado por una fuerza externa. La ciencia es una *aparición* desde sí misma:

[...] la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición [*Erscheinung*] no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente a este propósito, representarse que *ella* sea la manifestación porque aparece *junto a otro* saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse. Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia [*Schein*], y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella. (Hegel, 1966, p. 53).

Toda la dificultad estriba en entender que la ciencia es una aparición de la ciencia, esto es, de toda forma de conocimiento o saber. No hay saber alguno previo. Contra el presupuesto de que hay saberes naturales puede concederse que la diversidad de ellos son un aparecer, pero no un aparecer por separado. Es contra de esta apariencia que Hegel también se dirige, contra la apariencia de juzgar que los saberes lleguen a hacerse presentes, apareciendo indiferentes uno al lado del otro. No. El aparecer del saber es uno sólo, y es propiamente aparición del saber real, de la ciencia. Tampoco la ciencia es la aparición de una cosa en sí, de una esencia otra. No. La ciencia es toda su aparición, se cubre y agota en

---

(*Liebe zum Wissen*) para llegar a ser *saber real* (*wirkliches Wissen*): he ahí lo que yo me propongo” (Hegel, 1966, p. 9). Que la filosofía tenga forma de ciencia quiere decir que sea sistema, que tenga carácter de total, de abrazar al todo.

su aparición. O si se quiere así, la ciencia es aparición de sí misma, no de algún otro que quede transpuesto.

En tanto, la ciencia tiene la estructura de un llegar a ser apareciendo desde sí misma, va apareciendo en su diferencia. Aquella diversidad de saberes que el temor a la verdad tiene en vistas, en realidad, se nos muestra como el saber en su diferencia: como los diferentes modos en que va *llegando a ser* el saber:

[...] la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. (Hegel, 1966, p. 53)

Tales saberes que se muestran ahora como no verdaderos, son parte del manifestarse mismo de la ciencia. El punto central para que esos saberes hubieran abrogado para sí el ser verdaderos, es que se piensen como *separados*, como *desligados*, como absolutos. Aseverarse simplemente a sí misma una ciencia como verdadera sería afirmarse en su *ser*, un volver a afirmarse en arbitrarios *presupuestos de ser*, lo que no es coherente con la estructura de aparición de la ciencia que ahora se ha mostrado.

En virtud de tal coherencia, la misma *Fenomenología* no es más, ni menos, que una exposición del saber en su manifestarse. Por ello esta exposición puede tener la apariencia de no ser ciencia, en tanto lo que se sigue es la propia experiencia del espíritu: su camino desde un saber no verdadero, o mejor dicho, menos verdadero, la conciencia natural, hacia el saber real.. Sin embargo, el asunto es que se ve este camino como una mera apariencia porque se ha presupuesto como de condición contingente a la experiencia que hace el espíritu de sí mismo. Se ha entendido a la experiencia como un camino sin ton ni son. Tal prejuicio se refugia en el sentido común: se tiene la idea de que la experiencia es algo que *nos pasa*, que ella es algo que se tiene y no algo que se *hace* activamente, y menos que eso sea todo *lo que se puede ser*. Quizá hasta la filosofía del siglo XX no había sido recuperada la experiencia no empírica como un ámbito del saber. Hegel quizá es en eso indudablemente el gran antecesor. Todo ello es cierto, pero, sin embargo, a lo que apunta Hegel con la noción de experiencia es a una cuestión mucha más específica que lo que cierta tradición hermenéutica ha reconocido en él. No se trata de rescatar sólo los amplios saberes del mundo de la vida aquí como válidos, en tanto son ámbitos de los que se tiene experiencia. Hegel aquí se refiere claramente a que la noción de la *necesidad*, más que estar en algún ser sustancial, está en la *experiencia* que se hace, en el devenir mismo, en lo procesual. Por ello la experiencia en Hegel no tiene una estructura azarosa, ni menos la estructura de un *acontecimiento* repentino que se agota en un instante, en un momento. Lo verdadero es el todo. Y el todo es ante todo la estructura relacional en devenir de la totalidad.

Defender la sustancialidad de suyo de un acontecimiento, es negar que el todo sea lo verdadero.

Pero bien. Volvamos a nuestro texto. Se ha mostrado como propósito de la obra exponer, explicitar, la aparición del saber tal como aparece y se manifiesta<sup>13</sup>. En tanto la obra atiende al saber, ya le viene dado por éste su propósito: un exponer y no un edificar al saber en su aparecerse. Lo que ha quedado en suspenso es si una exposición tal, en tanto atiende a una experiencia, califica para ciencia o no. O dicho reflexivamente: ¿Es ciencia la exposición de la experiencia que la misma ciencia realiza para llegar a ser ciencia? ¿Puede ser escrito desde la ciencia el devenir ciencia la misma ciencia? ¿Por qué esta insistencia de Hegel de hablar en *lengua moderna*? A mi parecer lo nombrado aquí por Hegel no sólo desborda cualquier noción de ciencia que podamos tener, e incluso de *saber*. Es tal vez más que una historia de espíritu y su saberse: es ya una *historia del ser y pensar*. Es ya la lengua otra.

Pero bien, cómo se da el aparecer de esta ciencia que es expuesta en la *Fenomenología*:  
La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real [*reales*], este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación. (Hegel, 1966, p. 54).

Vale la pena señalar que quizá en estas líneas se cifran las polémicas a las que al comienzo aludíamos. Se suele entender conciencia natural como referida única y exclusivamente a la conciencia sensible, en rigor, *certeza sensible*, con que se inicia la aparición del saber, o cuando más se extiende su referencia hasta la sección *Autoconciencia*. En virtud, a lo que señalábamos en una nota y por sobre todo en atención a que las nociones hegelianas son ambiguas, técnicamente dicho: dialécticas, debe entenderse aquí que *conciencia natural* es una unidad que nombra una diferencia: nombra todos los saberes que no son ciencia, que no son el saber real. *Conciencia natural* no mienta sólo la conciencia o saber que está en el origen. No. Mienta una condición común a saberes de la más distinta complejidad e índole de la experiencia humana. Mienta saberes que se entienden a sí mismos como naturales, como que *son*, que se apoyan en el *ser* experimentado como *sustancia*, que no atienden a su condición de llegar a ser, ni menos a que y a lo que están llegando a ser. O como dice aquí Hegel: estos saberes naturales se consideran a sí mismos de modo inmediato como el saber real. Tienen la *certeza* ciega de sí mismos. Por ello el camino de aparición de la ciencia no puede sino tener la condición de la *negatividad*. En la experiencia se van a ir negando las conciencias naturales como saber no real, mostrándose como momentos del

---

<sup>13</sup> Como en la arenga fenomenológica de Husserl: “¡A las cosas mismas!”. Si bien aquí en Hegel, fenomenología tiene un significado diverso, ya contiene la idea de la fenomenología como un limitarse a lo que se, y nos, abre: atender a lo que aparece y se manifiesta.

devenir del saber, como momentos de aún *parcial* totalidad, como momentos de ser aún sólo una parte del concepto del saber real, concepto que está sólo de camino a alcanzarse a sí mismo. Por eso esta experiencia negativa tiene la condición, no de la duda que recupera todo lo que fue puesto en duda al estilo de la duda hiperbólica cartesiana. Sino que es más bien una duda *consumada* que, en su *desesperar* por alcanzar la verdad, es capaz de enfrentarse a la no verdad del saber natural que aparece: aquella duda que reconoce que lo que creía verdadero [*reales*] sólo era aparentemente tal [*reelles*].

Sin embargo, este dudar *desesperante* le pertenece al mismo aparecer del saber real, no es un modo añadido abstractamente por el filósofo: “La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia [*Geschichte*] desarrollada de la *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 1966, p. 54). Rescatemos dos elementos de esta cita. Los saberes no reales y el real son figuras, configuraciones. No contenidos ni métodos. Si el conocimiento ya fue desechado como medio, no hay instrumento que deba ser críticamente limitado o explicitado. Ni menos el saber, en cuanto a su concepto, es el acopio cuantitativo de saberes enciclopédicos de una época o de un ámbito de la experiencia. El saber es precisamente lo que posibilita tal conjunto de conocimientos. Es un concepto, una relación en que se configura una época de la realidad. No es un mero estar *junto a*. Pero, ¿qué es lo configurado? Lo configurado es la realidad en torno a la relación entre el cognoscente y lo conocido. Por ello la aparición del saber es la aparición del saber por sí mismo que tiene la condición de un *formarse*, de un configurarse a sí mismo. Las conciencias naturales, los sentidos comunes, lo que cada vez se juzga a sí mismo como lo real, como lo absoluto, es tarea del *nosotros* que cada vez es esa figura de la realidad, que cada vez es ese absoluto que se ha alcanzado, pero aún no en todo su concepto.

La ciencia tiene en sí misma la necesidad de su aparición,. La duda *desesperante* no le es coaccionada externamente al saber, ni tampoco le es presentada una configuración hacia la que volverse y encaminarse. En este dudarse a sí misma la ciencia aún no alcanzada, esto es, la ciencia como conciencia natural se va a formando a sí misma en su diferencia de saberes o conciencias aún no reales. Desde su mismo devenir ciencia surge en la ciencia su diferencia:

La *totalidad* de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*. (Hegel, 1966, p. 55).

De la negación obrada por la duda *desesperante*, el resultado no es una pura nada, sino que una nada *necesaria*, como ya se podría barruntar, y *determinada*. *Necesaria* porque llega a ser tal en el mismo devenir del proceso, por el mismo formarse del saber. *Determinada*, porque es una nada vacía, ni abstracta, sino que una nada, un *renegar*, de una figura

de conciencia natural que en su insuficiencia se ha negado. Por ello la nueva figura tiene como *contenido* la figura *negada*: lo que tenía de verdadero la figura que se ha negado. Y el mismo hecho de la negación que transforma y sobre todo *nos* transforma en ese tránsito, en esa experiencia.

La ciencia tiene, pues, el modo de una aparición por sí misma. Por ello la necesidad de la serie procesual en que ella va apareciendo la tiene ella por sí misma. Cabría pensar aún que la meta le es impuesta externamente, que es impulsada en su aparecer. Pero ello no es así:

Pero la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. (Hegel, 1966, p. 55).

La meta le es interna al saber, y no es meramente una meta en sentido espacial, que esté ya presente al final del camino. La meta está y va a lo largo del camino operando. El saber duda de sí mismo en la figura de un saber no real porque precisamente se está buscando en todo momento a sí misma como su meta. Esto porque la conciencia es para sí misma su concepto. Por ello, ella debe aparecer y no dejará de ir apareciendo sólo hasta cuando aparezca su concepto desplegado, hasta cuando se encuentre a sí misma.

### **La aparición como despliegue del saber / O la historia del ser en relación a sí, o ser como un otro para sí mismo.**

El mismo Hegel juzga que lo que hasta aquí se ha venido señalando respecto a la aparición de la ciencia se ha hecho “con carácter previo y en general”. Por ello lo que resta de la *Introducción* se dedicará a especificar las características del proceso de aparición, esto es, en el decir de Hegel, a tematizar el *método del desarrollo* del saber. La primera deficiencia que muestra la caracterización en general del proceso de aparición es que parece exigir, al menos para la exposición, la disposición de una pauta: un ya disponer de la esencia de la ciencia hacia la que se va avanzando:

Esta exposición, presentada como el comportamiento [*Verhalten*] de la *ciencia* hacia [*zu*] el saber tal como *se manifiesta* [*erscheinenden*] y como *investigación* y *examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva como *pauta*. (Hegel, 1966, p. 56).

Pero este problema lo es para la exposición, porque ella misma aunque sólo esté hecha desde el saber real, desde la ciencia, en tanto es un exponer fenomenológico, no puede ofrecer tal pauta desde un comienzo, sino que debe atender a tal como se da en sí mismo el proceso. Sin embargo, esto conduce a una contradicción que parece insalvable: “Pero,

en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse examen alguno” (Hegel, 1966, p. 56). Esta carencia de pauta parece inhabilitar el arranque de esta exposición. Pero si ello fuera así, aun más se volvería imposible la experiencia misma de la conciencia. Aun más, porque la experiencia de la conciencia no cuenta como la exposición con un desde el cuál es escrita. La conciencia está entregada a su experiencia y por ello mismo no puede disponer de lo mismo que va a ser alcanzado en su experiencia. Es este “aun más” el que justifica atender a tal como se dan las cosas en la conciencia. La conciencia

[...] *distingue* [unterschiedet] de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona* [bezieht]; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relacionarse* [Beziehens] o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido [Bezogene] al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación [Beziehung]; el lado de este en sí se llama *verdad*. (Hegel, 1966, p. 57).

Verdad y saber son pues distinciones referidas a la cuestión de la conciencia. Pero si fueran distinciones meramente referidas a la conciencia, esto es, como si saber y verdad pudieran estar separados de la conciencia, subsiste la contradicción en torno a la cuestión de la pauta. De ser este el caso, la investigación sobre la verdad del saber que se emprende en la *Fenomenología*, no lograría dar con una verdad de ninguna especie, sino que sólo alcanzaría al ámbito del saber: el mismo en sí del saber más que una verdad sería otra vez un saber, pero un saber que sólo sería para nosotros los que pondríamos una pauta de modo externo, pauta que no tiene porque ser aceptada por la ciencia en su ir apareciendo.

Pero tal problema no le sobreviene a la conciencia pues:

La conciencia nos da ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer [i. e. la distinción entre verdad y saber] recae en ella. [...] Así pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí [innerhalb] como el *en sí* o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. (Hegel, 1966, p. 57).

Por esto en el proceso de aparición de la ciencia, cuanto más en la exposición de tal aparición, no se trata de una correspondencia o adecuación entre saber y verdad como externos, sino de una coherencia interna de la conciencia. En ella el movimiento del proceso se enmarca en la coherencia del concepto, del saber, con el objeto, con lo verdadero. La coherencia del concepto a lo verdadero es la pauta o criterio interno de la propia conciencia. Por sí misma la conciencia lleva un criterio, por tanto, no se requiere que nosotros ni nada externo le entregue una pauta desde la que partir.

Pero dada está condición peculiar de la conciencia: nosotros tampoco somos los que realizamos el examen. La conciencia se examina a sí misma. Y este examen es examen del saber a la vez que examen de la pauta, esto es, de lo verdadero, del objeto. Con ello en el examen va cambiando tanto el saber como el objeto: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1966, p. 58). Esto último implica que no hay objetos en sí por sí mismos. No hay una realidad quieta y dada. Todo en sí es un en sí para la conciencia: la distinción es al interior de ésta. Llegan a haber objetos en sí, y tal como llegan a haber, también pueden dejar de serlo. La experiencia de la conciencia no es pues un examen de algo externo, sino más bien un examinarse a sí misma.

Sin embargo, la conciencia por sí misma, inmersa en su experiencia no es capaz de considerar la experiencia sino como puramente negativa, no es capaz de aprehender la inversión de la conciencia que se produce en el paso de una figura de la conciencia a otra, que es también la inversión de un mundo, de una realidad. Todo esto sucede como a las espaldas de la conciencia misma. Pero el considerar a la nueva conciencia como un resultado, como una inversión de la experiencia “[...] lo añadimos *nosotros* y gracias a él se eleva la serie de experiencias de la conciencia a propósito científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos” (Hegel, 1966, p. 59).

Quién sea este *nosotros* es cuestión ampliamente comentada. Considero que debe leerse de modo radical: en un profundo sentido ontológico. Nosotros somos el nosotros que configura y que ya de modo efectivo ha alcanzado el saber absoluto. Es el nosotros que ya vive implícitamente en la ciencia, o al menos en su posibilidad efectiva. En el pensar hablando en la lengua otra que recorre, no por debajo, como por dentro que rasga la palabra hegeliana. Es el nosotros que estando en el saber absoluto ya puede escribir una *Fenomenología del Espíritu*. Es un saber que a diferencia de toda conciencia no real, que en su experiencia en sí misma va pasando de una situación a la otra, sin reparar en la unidad dada por el devenir del proceso, es capaz de atender a la ciencia como un aparecerse de sí misma: “[...] para ella [i. e. para la conciencia], esto que nace es sólo en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (Hegel, 1966, p. 60).

La necesidad es puesta por *nosotros* desde el *habitar* en el saber absoluto. Por esta necesidad, este camino de la ciencia hacia sí misma es de por sí no de lo contingente. Por ello este camino es en propiedad una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, que como ciencia contiene el devenir todo de la ciencia: “La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí [*in sich begreifen*], según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu” (Hegel, 1966, p. 60). Lo que se muestra al final del proceso no es ni más ni menos que la identificación de la cosa en sí con el fenómeno kantiano, la reconciliación de sujeto y objeto:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño [*Fremdartigen*] que es solamente para ella y es como un otro [*als ein Anderes ist*] y alcanzará, por consiguiente, el punto en que *la manifestación* [*Erscheinung*] se hace igual a la esencia [*Wesen*] y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este mundo de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo. (Hegel, 1966, p. 60).

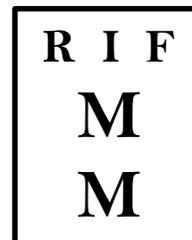
Dicho en la lengua otra: se trata de la historia del ser en relación a sí, o ser como un otro para sí mismo. Se trata del *comportarse*, del *mutuo-retenerse* (*Verhalten*), del *relacionarse a sí* (*Beziehens zu sich*). Pensar, saber de la totalidad, en que toda separación está de camino a volverse reunión. Un otro pensar.

### Referencias bibliográficas

- De la Maza, L. M. (2004). *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Hölderlin, F. (2005). *Hiperión*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Pérez Soto, C. (2005). *Sobre Hegel*. Santiago: Palinodia.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

**Fichte y la dialéctica del yo. Entre Kant y la crítica hegeliana**  
**Fichte and the dialectics of the I. Between Kant and the Hegelian Critique**

Rubén Céspedes<sup>ϕ</sup>  
Universidad de Santiago de Chile



Recepción: 05.03.2014 Aceptado: 10.05.2014

**Resumen:** En el presente artículo se expone la noción de dialéctica de Fichte en su libro *Basamento de toda la doctrina de la ciencia* (1784). La dialéctica presente en la relación entre *yo*, *no-yo* y *yo absoluto* es examinada tomando en cuenta el antecedente kantiano relativo a la dialéctica trascendental y la posterior crítica realizada por Hegel, en especial, el rechazo de este último a la idea de un *no-yo*.

**Palabras clave:** dialéctica, dialéctica trascendental, negación, subjetividad, yo absoluto.

**Abstract:** In the following article, Fichte's notion of dialectics, present in his *Doctrine of Science* (1794), will be depicted. The dialectics present in the relation amongst the *I*, *Not-I*, and *Absolute I* is examined taking into account the Kantian background on the Transcendental Dialectics and the later critique made by Hegel, especially, his rejection of the idea of the *Not-I*.

**Keywords:** Dialectics, Transcendental Dialectics, Negation, Subjectivity, Absolute I

### **El antecedente kantiano: la dialéctica trascendental**

No es hasta la época moderna en que el concepto de dialéctica vuelve a surgir con fuerza y de manera determinante para el pensamiento filosófico posterior<sup>1</sup>. Con Immanuel Kant, dicho concepto reaparece en el marco de su proyecto de crítica de la razón pura. Al observar la situación de la metafísica, Kant identifica la contradicción entre el racionalismo y el empirismo que, a su juicio, se caracterizan por los males del dogmatismo y el escepticismo, respectivamente. Así, los problemas metafísicos de la época se han visto envueltos, en medio del florecimiento de las ciencias físicas, por un manto de oscuridad que es preciso someter a juicio, lo que se traduce en, por una parte, emprender una investigación sobre la razón misma y sus principios y, por otra, establecer los límites de la razón misma a la hora de conocer, esto a partir de los principios investigados; “semejante tribunal no es otro que

<sup>ϕ</sup> Profesor de filosofía de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: ruben2541@hotmail.com

<sup>1</sup> En la Edad Media el concepto de dialéctica también fue abordado por autores como: Cremonini, Scoto Eriúgena, Rogerio Bacon o Abelardo, tal como lo señala Eugenio Garin en su artículo *La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna* (Abbagnano, 1971: 132-163). Sin embargo, las disputas de la época no tuvieron mayor incidencia en el desarrollo posterior del concepto en autores como Kant, Fichte, Hegel, Marx o Sartre.

la misma *crítica de la razón pura*” (Kant, 2002: 9). Este juicio, en donde el juez y el acusado coinciden, no es una crítica de las teorías que hay sobre la razón, sino sobre su facultad “en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia” (Kant, 2002: 9), estos son los conocimientos metafísicos, que para Kant son los más relevantes (Kant, 2002: 45). Para esto y valiéndose del método propio de las ciencias físicas, Kant propone cambiar la hipótesis con la que ha trabajado la metafísica hasta ahora, esto es, dejar de suponer que el conocimiento se rige por los objetos, y afirmar que en realidad son los objetos los que se rigen por el conocimiento, pues si ocurriese lo contrario no se podría conocer algo *a priori* (Kant, 2002: 20). El desafío kantiano está en identificar estas estructuras *a priori* de la razón que determinan a su objeto a la hora de conocer, objeto que no es el *objeto en sí* sino aquel construido a partir de dicha estructura *a priori*. Éste es el objetivo de la crítica de la razón en su uso puro: acceder a un conocimiento trascendental y *a priori*. “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo debería ser posible *a priori*” (Kant, 2002: 58)<sup>2</sup>, acá lo trascendental se refiere a la estructura *a priori* de la razón que constituye al objeto como tal.

El conocimiento de la razón independiente de toda experiencia es analizado por Kant a través del estudio de la validez *a priori* de los juicios de la razón, que son el resultado cognoscitivo de los elementos *a priori* de la razón misma, esto es, de sus elementos trascendentales. Es en este estudio donde Kant distingue dos tipos de juicios, los analíticos y los sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos en donde el predicado B está contenido en el concepto del sujeto A, mientras que los juicios sintéticos son aquellos en donde el predicado B no está contenido en el concepto del sujeto A. En este sentido, Kant denomina a los primeros como juicios *explicativos* porque simplemente descomponen el sujeto en sus conceptos parciales, los cuales están contenidos en él aunque de forma confusa; y a los segundos, como *extensivos* puesto que el predicado no está pensado en el sujeto ni podría desprenderse de su estructura interna. Los juicios de experiencia son todos sintéticos, no así los analíticos cuyo nexa está en el interior del concepto mismo que es sujeto. El problema surge a la hora de analizar los juicios sintéticos *a priori* puesto que unen al sujeto un predicado que no está contenido de modo alguno en el sujeto, pero prescindiendo de la experiencia, puesto que son *a priori*, por lo que desconocemos en qué se apoya dicha relación.

Es a partir de lo anterior que Kant se pregunta sobre la existencia de juicios que sean *a priori* y sintéticos a la vez, cuestión fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Que esto resulta problemático es algo que Kant no niega y que de hecho explica al preguntarse “¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no

---

<sup>2</sup> En la primera edición dice: “Llamo trascendental a todo conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos, sino de nuestros conceptos *a priori* de los mismos” (Kant, 1956: 55).

tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?” (Kant, 2002: 49). Lo que Kant cuestiona no es la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, los cuales para él son evidentes, sino el cómo son posibles dichos juicios y es ésta la tarea que emprenderá a lo largo de la *Crítica de la razón pura*. Ahora, con respecto a la metafísica, la cuestión deja de ser tan evidente, puesto que los intentos de dar una respuesta a sus interrogantes han derivado sólo en fracasos, por lo que la pregunta más bien debe plantearse en relación a la posibilidad de la metafísica misma como ciencia, esto es, como disciplina que produce conocimientos sintéticos *a priori* a partir de la razón.

Al abordar la pregunta respecto a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, Kant investiga en los elementos *a priori* que posibilitan este tipo de juicios, partiendo por la indagación de los elementos *a priori* de la sensibilidad en la Estética trascendental y de los elementos *a priori* del conocimiento intelectual, en su doble dimensión de entendimiento y razón, en la Lógica trascendental, en las secciones relativas a la Analítica trascendental y a la Dialéctica trascendental, respectivamente. Es en la segunda sección de la Lógica trascendental en donde Kant ahonda en el concepto de dialéctica al analizar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, vale decir, en la búsqueda de los principios *a priori* que permitan este tipo de juicios cuando la razón va más allá de la experiencia posible.

Para Kant, las consecuencias de que la razón vaya más allá de los límites de la experiencia posible sólo pueden ser negativas, por constituir esto un uso ilegítimo y dialéctico de la razón. La connotación que el concepto de dialéctica tiene en Kant es similar al de Aristóteles, relativa a un uso sofístico de la razón que sólo cae en contradicciones y que no constituye conocimiento<sup>3</sup>. En el caso de Kant esto es claro, puesto que en las secciones anteriores de la *Crítica de la razón pura* ha quedado establecido el límite entre el conocimiento objetivo, radicado en la síntesis de la intuición sensible y el entendimiento (la subsunción de la intuición bajo un concepto), y aquello que surge del uso inadecuado de la razón, esto es, paralogismos, antinomias y el ideal puro de la razón.

Ahora bien, profundizando en el concepto de dialéctica kantiano podemos observar que éste tiene un carácter trascendental, esto porque la incursión de la razón más allá de los límites de la experiencia se da gracias a los elementos *a priori* de la misma. Esta incursión genera lo que Kant denomina como *ilusión trascendental*, la cual se genera cuando la razón toma los conceptos del entendimiento y trabaja con ellos de modo meramente lógico, sin

---

<sup>3</sup> Al respecto, en *Tópicos* Aristóteles señala: “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno” (Aristóteles, 1982: 5). En cuanto a la relación de la dialéctica con la ciencia, en *Analíticos segundos* Aristóteles indica: “Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de género único. En efecto, si no, no preguntaría: pues al demostrar no es posible preguntar, ya que, si se dan las <proposiciones> contrarias, no se demuestra lo mismo” (Aristóteles, 1982: 35). Acá Aristóteles se refiere a que la dialéctica no versa sobre géneros bien definidos, por lo que no es una ciencia propiamente tal.

tomar en cuenta la intuición, lo cual para Kant no constituye conocimiento puesto que éste surge de la síntesis entre la intuición sensible y el entendimiento, tal como lo afirma en la introducción a la *Lógica trascendental* (Kant, 2002: 92). Ahora, la razón procede de esta manera empujada por elementos *a priori* que la dirigen, por lo que es labor de la crítica identificar tales elementos.

Así como ya se identificaron los elementos *a priori* en la sensibilidad (espacio y tiempo) y en el entendimiento (categorías, esquemas y principios puros), en el caso de la razón estos elementos son las ideas trascendentales. La idea trascendental como concepto *a priori* de la razón está fuera del plano de la experiencia, no hay ningún objeto que le corresponda, y determina el uso del entendimiento en el todo de la experiencia completa. Kant deduce las ideas trascendentales a partir del uso de la razón a partir de su modo de proceder. En este sentido, Kant distingue dos usos de la razón: el lógico y el puro. El uso puro está supuesto en el uso lógico por lo que a partir del análisis de este último veremos el primero, que nos remitirá a las ideas trascendentales. El uso lógico de la razón es el silogismo (Kant, 2002: 319), en el cual a través de la mediación de una premisa menor en una mayor se infiere una conclusión. Un ejemplo es el siguiente «Todos los hombres son mortales. Todos los sabios son hombres. Luego, todos los sabios son mortales», ahora, en lo que Kant llama la atención es que también se puede proceder de manera inversa, pues se puede buscar la verdad de la premisa mayor presentándola como conclusión de un prosilogismo, lo cual se lograría señalando «Todos los animales son mortales. Todos los hombres son animales. Luego, todos los hombres son mortales», y así se puede continuar con otros prosilogismos de manera sucesiva. De lo anterior Kant extrae dos conclusiones, en primer lugar, que la razón trabaja con los conceptos y juicios del entendimiento, y en segundo lugar, que se ocupa de su unificación a la luz de un principio superior, busca la condición de un juicio, y lo hace de manera sucesiva hasta donde le resulte posible; busca un incondicionado para el conocimiento condicionado del entendimiento, un incondicionado que haría posible la unidad de este (Kant, 2002: 306).

Este comportamiento de la razón en busca de lo incondicionado se basa, en primer lugar, en el principio de que si se da lo condicionado se da también la totalidad de la serie de las condiciones, totalidad que es incondicionada, y en segundo lugar, en ciertos conceptos puros de la totalidad de las condiciones, esto es, las ideas trascendentales. Mediante las ideas trascendentales o conceptos puros de razón, el conocimiento empírico se entiende como determinado por una “absoluta totalidad de condiciones” (Kant, 2002: 318), cuestión que abarca todo el uso del entendimiento. En este sentido, las ideas trascendentales son conceptos necesarios de razón que no se corresponden con ningún objeto propio de la sensibilidad.

Kant extrae estas ideas trascendentales de la aplicación de los silogismos definidos por el entendimiento a sus propios principios, esto es, del uso lógico de la razón<sup>4</sup>, siendo estos silogismos los de tipo categórico, hipotético y disyuntivo, por lo que “habrá que buscar: *en primer lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto*; *en segundo lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; *en tercer lugar*, un *incondicionado* de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*” (Kant, 2002: 315). Así, a partir de estos tres tipos de inferencias dialécticas en donde la razón busca remontarse de la síntesis condicionada del entendimiento a una síntesis incondicionada que nunca podrá alcanzar, se identifican las ideas trascendentales las que se reducen a tres: “la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno* y la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*” (Kant, 2002: 323). De esta manera, Kant finalmente llega con estas tres ideas trascendentales a las tres ideas fundamentales de la metafísica de Wolff, esto es, el sujeto pensante, el mundo y Dios. El primero como unidad absoluta y condición última de quien conoce (psicología), el segundo como unidad absoluta y condición última de la totalidad de los fenómenos (cosmología), y el tercero, como unidad absoluta y condición última de todos los objetos del pensamiento en general (teología).

Es así como Kant ha deducido del mismo uso lógico que la razón hace de los conceptos del entendimiento las que a su juicio son las ideas que regulan el proceder inmanente de la misma, proceder que busca la unidad de los juicios del entendimiento a partir del uso lógico que la razón hace de ellos a través de silogismos y prosilogismos que, como procederá a demostrar en la segunda sección de la Dialéctica trascendental, devienen en contradicciones, a saber, en paralogismos (en la psicología), antinomias (en la cosmología) y el ideal de la razón (teología). Es por esto que las ideas trascendentales son elementos *a priori* que regulan este proceder de la razón, proceder que tiende a buscar lo incondicionado en las ideas del entendimiento, proceder que deviene en contradicciones o en juicios dialécticos.

Finalmente, las consecuencias del uso de la razón más allá de los límites de la experiencia posible son dos: en primer lugar, las ideas trascendentales, o lo que es lo mismo, las ideas de la metafísica, no son principios constitutivos de ningún objeto de conocimiento, sino principios regulativos de la experiencia. En este sentido, se utilizan en la experiencia pero no permiten conocer nuevos objetos de la misma: más allá de este uso de las ideas, ellas “no son más que conceptos sofisticos (dialécticos)” (Kant, 2002: 531). Este uso regulador de la experiencia consiste en “(...) dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que

---

<sup>4</sup> Recordemos que Kant señala que del uso lógico de la razón se extraerán las ideas trascendentales que determinan el funcionamiento de la razón a nivel trascendental. Este uso lógico no es otro que el silogismo, que busca subsumir la conclusión en una premisa mayor a través de su derivación a partir de ésta última, mediando una premisa menor. Este procedimiento, que puede ser indefinido y que se expresa en los prosilogismos, entrega el esquema desde el cual se pueden deducir, de manera subjetiva, las ideas trascendentales.

convergen las líneas directrices de todas sus reglas” (*Ibidem*), lo que Kant denomina como *focus imaginarius*.

En segundo lugar, la imposibilidad de la metafísica como ciencia es otra consecuencia de la dialéctica trascendental, que viene a responder así a la pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura*. Esta imposibilidad se debe a la no existencia de objetos de experiencia que se correspondan a las tres ideas de la razón, tal como se ha explicado más arriba.

Como vemos, el uso del concepto de dialéctica tiene un significado similar al de Aristóteles, en cuanto a proceder sofístico e ilegítimo de la razón, sin embargo, lo que cambia en Kant es la extensión del concepto, que ya no sólo se aplica al proceder ilegítimo de la razón en la lógica formal (Lógica General), sino también al proceder de este uso sofístico a nivel trascendental, en este último nivel la dialéctica adquiere nuevas características que la distinguen del uso aristotélico y del platónico, porque se trata de un proceder puramente ideal y, sin embargo, sofístico, lo que en Platón era imposible. La ilusión lógica se debe a la falta de atención en la aplicación de las reglas lógicas, en su uso sofístico o dialéctico, cuestión que desaparece una vez que se repara en dicho error. En cambio, la ilusión trascendental no cesa, aunque haya sido descubierta mediante la crítica trascendental, puesto que los elementos *a priori* que están en ella, las ideas trascendentales, la impulsan a buscar lo incondicionado de los juicios condicionados del entendimiento, la impulsan a la aplicación de los juicios y principios del entendimiento más allá de los límites de la experiencia posible. De ahí que, citando al propio Kant, la dialéctica trascendental sea “una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección” (Kant, 2002: 300).

La dialéctica es el uso constitutivo de las ideas trascendentales, la aplicación de los juicios y principios del entendimiento a las ideas trascendentales. En este sentido, Kant aclara que las ideas trascendentales no son dialécticas, sino que el uso inadecuado de estas ideas es lo dialéctico. Las ideas trascendentales cumplen un rol regulativo que permite ampliar el avance de la razón en su uso empírico (Kant, 2002: 557), empujándola hacia nuevos conocimientos penetrando así “hasta los más recóndito de la naturaleza, de acuerdo con todos los principios de unidad posibles –el más importante de los cuales es el de la unidad de los fines–, pero sin rebasar nunca los límites de esa misma naturaleza, fuera de la cual no hay *para nosotros* más que espacio vacío” (Kant, 2002: 566), fuera de la cual, podemos agregar, no hay conocimiento alguno.

## La dialéctica del yo en Fichte

El impacto del pensamiento kantiano en la filosofía de su tiempo alcanza su primer gran destello en la obra de Johann Gottlieb Fichte. Es con este autor que el concepto de dialéctica sigue su desarrollo y alcanza nuevas características en el marco de la recepción crítica que Fichte y sus contemporáneos hacen de la obra de Kant.

Fijamos el análisis respecto a la dialéctica del yo en Fichte, basándonos en su obra *Basamento de toda la doctrina de la ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*<sup>5</sup> de 1794. Al estudiar la filosofía de Fichte, se debe tomar en cuenta que los contemporáneos al filósofo conocieron solo los escritos anteriores a la acusación de ateísmo, pues obras fundamentales como la *Exposición de la doctrina de la ciencia (Darstellung der Wissenschaftslehre)* de 1801 o la *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)* de 1804 fueron publicadas después de la muerte de Fichte, en la edición de las obras completas llevada a cabo por su hijo<sup>6</sup>. Desde este punto de vista, resulta prudente limitar nuestro estudio de Fichte, que comprende la posterior comparación con la filosofía de Hegel, a la restricción antes mencionada, escogiendo para ello la obra citada correspondiente a 1794.

Fichte ve en Kant el principio fundamental de su incipiente reflexión filosófica: la libertad de la razón práctica, la cual pasa a ser principio y fundamento de todo, no sólo de la moralidad, como en Kant, sino también del conocimiento. Ahora, si el mundo se concibe a partir de la certeza de la acción libre, esto es, si radica en la libre acción del sujeto, ¿qué rol cabe a la cosa en sí? Es en este punto cuando el joven Fichte comienza a ir más allá del pensamiento de Kant y afirma en la recensión de *Aenesidemo* (1793): “La idea de que una cosa en sí e independiente de toda facultad de representación debería tener existencia, un cierto estado; es una fantasía, un sueño, un no pensamiento” (Fichte, 1965: 57). Ahora, si no hay cosa en sí puesto que todo tiene su basamento en la acción libre del sujeto y, por ende, en su facultad de representación, ¿cuáles son las bases de esta acción libre? La respuesta estaría en el Yo.

---

<sup>5</sup> Recogemos la propuesta realizada por Felix Duque al traducir *Grundlage* por ‘basamento’ en vez de ‘fundamento’, esto último propuesto por Juan Cruz en su traducción de la obra de Fichte. Duque justifica su propuesta señalando que “(...) la *Grundlage* no «fundamenta» (y menos «funda») la Doctrina de la ciencia, sino que echa las bases para su comprensión desde una finitud que *debe* elevarse a lo Absoluto” (Duque, 1998: 207-208).

<sup>6</sup> La edición de las obras completas de Fichte estuvo a cargo de su hijo J.H. Fichte entre 1845 y 1846, fue editada en 8 vol. y dividida en tres secciones: I. Filosofía teórica (2 vol.); II. Doctrina del Derecho y las Costumbres (3 vol.); III. Escritos filosófico-populares (3. Vol.). En la actualidad, se utiliza la edición de las obras completas realizada por la Academia Bávara de las Ciencias, a cargo de Reinhard Lauth, Hans Jacob y, tras la muerte de este, Hans Gliwitzky. La edición de las *Fichte Gesamtausgabe* se inició en 1962 y su último volumen fue publicado el año 2012. Consta de un total de 42 volúmenes, divididos en cuatro series: I. Obras (10 volúmenes); II. Escritos póstumos (17 volúmenes más 1 suplemento); III. Correspondencia (8 volúmenes); IV. Escritos de colegas y oyentes (6 volúmenes). En nuestro país es posible consultar algunos tomos de esta última edición de las obras completas de Fichte en la Biblioteca de la Universidad Alberto Hurtado (Serie I, tomos 1-6; II, 1-8; III, 1-5; IV, 1-2).

Para Fichte, tal como expone en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), el fundamento de toda experiencia tiene que estar fuera de toda experiencia. Es por esto que resulta necesario separar lo que en la experiencia permanece unido: la cosa (el objeto) y la conciencia (el sujeto). De esta manera, se llega o a una filosofía de la cosa en sí o a una de la conciencia en sí. La primera correspondería a la interpretación dogmática del conocimiento, mientras que la segunda a la interpretación idealista, siendo ambos sistemas derivados de la interpretación de uno de los dos elementos de la experiencia, respectivamente. Ahora, cuál de los dos sistemas es el correcto es una cuestión que para Fichte no se resuelve sólo a través de la razón teórica, sino también a través de la libertad propia de la razón práctica. Esto no significa que cada uno pueda labrarse su propia filosofía, sino que el resultado (el objeto) se halla en esta decisión, es la decisión misma. Que el defecto del dogmatismo es querer constatar el contenido del conocimiento sólo desde la razón teórica, es algo que Reinhard Lauth explica al señalar que: “el juicio no es un simple dejarse determinar por el factum, sino una acción teleológica, revestida de sentido, un acto de libertad hacia la verdad (...). El ser-consciente es, por ello, eminentemente un acto ético, auto-posición y autocomprensión de ese acto ético” (Lauth, 1964: 207). En el ser consciente y a través del ser consciente se llega al *basamento de toda la doctrina de la ciencia*.

En este sentido, la autonomía absoluta de la razón se presenta como una necesidad frente al rechazo de la cosa en sí, su basamento será la razón misma en cuanto sujeto. Ahora bien, siendo consecuente con este carácter absoluto que busca para la razón, Fichte verá que no puede entender el yo que es el sujeto, como un hecho, como algo dado, por lo que recurrirá al que es el principio fundamental de su filosofía: la libertad de la razón práctica. Esto último debe ser considerado a la hora de entender los postulados fichteanos en relación a la dialéctica del yo, en cuanto que estos no son *en sí* sino en cuanto momentos. La misma negación de la cosa en sí no es una negación simple o abstracta, sino la expresión de la comprensión de este dilema propio de la filosofía kantiana como un momento de la autodeterminación del yo absoluto, que contrapone algo en sí en cuanto no-yo en este su automovimiento reflexivo. Estos principios no son existentes en cuanto objetos, pues en Fichte el yo absoluto *debe ser* y se comprende diferenciado en *yo* y *no yo*, siendo estos últimos parte de este *actuar* infinito de la finitud humana y de su intencionalidad práctica.

Este punto de partida absoluto, buscado por Fichte, no es posible de encontrar en la razón teórica. En ésta el conocimiento siempre dice relación a algo conocido, el yo teórico carece de autonomía pues su objeto permanece frente a él como algo extraño. Ahora, Fichte repara en que el yo no se limita a ser un yo conocedor, sino también un yo activo, productor. El yo se conoce a sí mismo como yo activo, esto es, la inteligencia se ve a sí misma; el ser del objeto no existe para sí sino para un sujeto, a diferencia del yo, que sí existe para sí, y existe para sí no como cosa sino como puro obrar, pues no es un yo objeto el que produce la acción, puesto que es en la acción misma en donde surge el yo. En Fichte, el yo como principio absoluto no es el yo individual, sino el yo en sí, es acción real y libre. Es a esto lo

que Fichte denomina como *intuición intelectual*, que no es la intuición de un ser sino la de un acto, se intuye la autoconciencia del yo activo en su acción misma, en su libertad. Este viene a ser el primer principio de todo saber, el cual es denominado por Fichte como *Tathandlung*<sup>7</sup>. Wolfgang Janke, explica que Fichte ha puesto el nombre de *Tathandlung* a la mismidad de la autoconciencia: “el ser del yo es un obrar, a saber, el acto de representar o de «poner». El producto de la acción se llama hecho. (...) La *Tathandlung*, como acto primitivo del yo, ejecuta la posición unitaria de lo distinto, a saber, del yo-sujeto operante, con lo hecho, con el yo-objeto” (Janke, 1978: 80), esto es, la tesis explica que en el yo, acción y hecho son una misma cosa. A través de esta identificación el yo como sujeto se distingue en sí mismo del yo como objeto.

Tal como se indicó más arriba, para dar cuenta de este saber del ser presente en la *Tathandlung*, no podemos tomar como base ni la lógica ni la experiencia misma, de ahí que Fichte recurra al yo en esta su acción misma. A partir de lo anterior, Fichte expone este automovimiento a partir de lo que sería el principio de la autoposición del yo: yo=yo. Este es el primero de tres principios, los cuales se desarrollan mediante la tríada de tesis, antítesis y síntesis, lo que en Fichte viene a ser la dialéctica del yo.

La tesis de esta dialéctica es: *yo = yo*. En ella, el yo se pone a sí mismo en forma absolutamente incondicionada, pues expresa la suprema condición de la representación. En este primer principio, Fichte apela al principio de identidad. En este sentido, es importante aclarar que Fichte no afirma que todo lo que es o que todo lo que puede ser representado es puesto por el yo, sino que todo lo representado por el yo es el yo mismo.

En Basamento de toda la doctrina de la ciencia, Fichte señala que: “Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto. De la misma manera que él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el yo es simple (*schlechthin*) y necesario (*nothwendig*) para el yo. Aquello que no es para sí mismo no es un yo” (Fichte, 1965: 260)<sup>8</sup>. En este primer principio no hay un yo-sujeto anterior que ejecute esta reflexión respecto a la identidad del yo, esto es, un yo externo que se vuelva autoconsciente. El ser del yo es el acto de la autoidentificación.

---

<sup>7</sup> Un concepto de difícil traducción al español. Muestra de ello son las múltiples alternativas propuestas para la traducción del *Tathandlung*: Juan Cruz traduce el concepto como “autogénesis”, José Luis Villa Cañas y Manuel Ramos como “acción originaria” y Felix Duque como “acción de hecho”, apelando este último a la literalidad de los conceptos y a la identidad entre el agente y el hecho.

<sup>8</sup> Traducimos *schlechthin* por ‘simple’, en vez de hacerlo por ‘absolutamente’ como propone Juan Cruz. Interpretamos esta palabra a partir de la definición que entrega de ella el diccionario Duden, en cuanto aquello que está “en su manifestación más pura”, lo ‘simple’ que según la Real Academia Española se refiere a aquello “sin composición”. Esta traducción también nos permite mantener los adjetivos y no utilizar su forma adverbial, tal como lo propone la excelente traducción de J. Cruz. Por lo demás, consideramos que Fichte, en este pasaje, no busca caracterizar al yo como ‘absoluto’, pues para esta caracterización del yo reserva el concepto *absolute*. En las siguientes citas, si bien seguimos la traducción de Juan Cruz, traducimos *schlechthin* como ‘simplemente’ o como ‘sin más’, según lo exija el contexto.

Avanzando en el razonamiento de Fichte, la antítesis dice que al yo se opone un no-yo. El yo al reconocerse a sí mismo en la acción, conoce también que el no-yo no es el yo, esto es, que aquello que se opone a la acción del yo, es distinto del yo: “Originariamente nada hay puesto sino el yo; y sólo este es simplemente puesto (§ 1). En consecuencia, sólo al yo se le puede oponer sin más. Pero lo opuesto al yo es = no-yo” (Fichte, 1965: 266). La posición del no-yo por parte del yo, se basa en la identidad del yo (yo = yo): “A (lo simplemente puesto) = A (aquello sobre lo que se reflexiona); a este A como objeto de la reflexión es opuesto –A por una acción absoluta, y se juzga– A como igualmente opuesto al A simplemente puesto, porque este es idéntico al otro; esta identidad se funda en la identidad del yo que pone y del yo que reflexiona” (Fichte, 1965: 265), por lo que, también debemos considerar que esta acción, implica que la posibilidad del acto de oposición en sí supone la unidad de la conciencia, o sea, es un acto del yo absoluto. Al respecto Wolfgang Janke agrega que: “El yo tiene que negar la posición del yo para que entre en la representación lo otro de él mismo, el mundo” (Janke: 1978, 81). Hemos anunciado la síntesis de la dialéctica del yo.

Por último, la síntesis dice que “*yo opongo en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible*” (Fichte, 1965: 272). Es en su mutua limitación que Fichte busca conciliar ambos opuestos, evitando que ambos se destruyan mutuamente. De ahí que Fichte señale que: “Tanto el yo como el *no-yo* son productos de una acción originaria del yo; y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del yo, de la posición del yo por sí mismo” (Fichte, 2005: 56), por lo que ambos contrarios deben ser acogidos en la identidad de la conciencia única, lo cual sólo es posible a través de la limitación de ambos. Fichte entiende esta limitación como una anulación parcial de la realidad de uno de los elementos, por lo que en este concepto también estaría contenido el de *divisibilidad*. A través de esta mutua limitación, explica Fichte, “(...) tanto el yo como el no-yo son puestos absolutamente como divisibles” (Fichte, 1965: 270).

Al poner el no-yo, una parte de la realidad (la que se atribuye al no-yo) es anulada en el yo absoluto de la tesis, y de ahí es de donde surge el yo limitado. En la medida en que el no-yo es puesto, explica Fichte, el yo también debe ser puesto, “de suerte que el uno y el otro son puestos como divisibles en general, según su realidad” (Fichte, 2005: 58). La conciliación planteada en este tercer principio por Fichte, en cuanto basamento del saber, nos indica que: “La representación humana finita es una identidad, en contradicción, de identidad y no identidad. Lo que la dialéctica fichteana intenta aquí concebir es la unidad del hombre como esencia en sí contradictoria. En su raíz existe el hombre entre la libertad del ser sí mismo y la necesidad del ser-otro” (Janke, 1978: 82).

En otras palabras, lo que vemos aquí, tal como más adelante veremos en Hegel, es la negación de la negación. Esto es, mediante la posición del no-yo, el sujeto absoluto sale fuera de sí, semejante exteriorización es necesaria para que la autoconciencia pueda llegar a sí misma, al distinguirse del mundo. La primera negación se da al poner el no-yo, mientras

que la segunda surge al negar esta negación (la antítesis) mediante la limitación de ambos en el marco de una conciencia unitaria, o de un yo puro. Aquí, la negación de la negación no se debe entender como una simple anulación de la antítesis, sino como la superación de la misma mediante su integración en una identidad mayor que, a su vez, la posibilita, identidad que viene a ser la conciencia unitaria del yo absoluto incondicionado en este su automovimiento. En este sentido, “la identidad absoluta de sujeto y objeto no está siempre ya dada, sino que se ofrece permanentemente como tarea. Esta tarea de asimilar el no-yo, desemejante y falto de libertad (el mundo sensible corporal, el entorno y el mundo comunitario), a la razón y a la libertad es la determinación eterna del hombre” (Janke, 1978: 84). El yo por ser práctico tiene que hacerse teórico, tiene que oponerse un mundo en cuanto condición de posibilidad de la acción, en la cual, el yo limitado tiene como deber superar constantemente el no-yo, siendo este deber la libertad y la independencia absoluta del yo. La actividad es en donde el yo se autorrealiza y cumple con su definición.

La dialéctica del yo, al ser propia del movimiento de lo absoluto, implica la idea de superación y no la de mera anulación formal, inherente al esquema dialéctico aplicado a los razonamientos de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*, los cuales en Kant son fijos. En este sentido, la tesis y la antítesis constituyen el Yo absoluto en cuanto actividad permanente de la libertad en su movimiento constante, y no son anulados ante la emergencia de la síntesis, entendiéndose por ésta una nueva idea que anula la oposición de la que emerge. De hecho, el yo descrito al comienzo se comprende limitado al poner el no-yo y, a su vez, el no yo se comprende también en esta confrontación en la que ambos ya se entienden como divisibles en el interior de la síntesis del tercer principio. En este sentido, la dialéctica de Fichte se diferencia de la kantiana al no ser fuente de sofismas y sentar importantes bases para el pensamiento hegeliano, al comprender la dialéctica descrita en el yo como superación constante en el interior de la actividad (*Aktuosität*) humana. Lo absoluto se entiende a partir de su finitud.

### **La crítica hegeliana**

A partir de Kant, la metafísica sufre un giro en relación a la forma clásica en que se desarrollaba hasta entonces. El ser deja de ser pensado como algo dado y es puesto en relación con las operaciones del conocer humano, pues a partir de la *Crítica de la razón pura*, la verdad del conocimiento ya no tiene su base en la presuposición de un ser *en sí* de su objeto, sino en las condiciones que posibilitan el conocer, las cuales serán identificadas mediante su crítica; es la identidad del sujeto y del objeto que, según Hegel, constituye “el espíritu de la filosofía kantiana” (Hegel, 2010: 4) y el “principio de la especulación” (*Ibidem*). Con esto, se deja atrás la visión de la metafísica clásica que pone el pensar como una actividad que capta lo *en sí* y se distingue de él. A partir de este momento, el conocimiento de verdades metafísicas estará directamente relacionado al examen no tanto de los objetos como del modo de conocerlos. Es a partir de este giro que la filosofía moderna centra sus esfuerzos en captar la libertad del pensar, frente al dogmatismo y el escepticismo como

*males* de la metafísica de ese entonces. Respecto a este quiebre propio de la era moderna iniciado por Kant, en donde se establece la identidad sujeto-objeto, Hegel señala que: “En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es auténtico idealismo, y este principio es el que Fichte ha puesto de manifiesto en una forma pura y rigurosa y lo ha llamado el espíritu de la filosofía kantiana” (*Ibidem*).

Es desde esta nueva comprensión del conocer que Fichte funda su aspiración a la libertad incondicionada, la cual se encontraría en el *yo absoluto*, tal como se explicó en la sección anterior. Al pensarse, el yo absoluto se constituye como autorreferencia mediante un proceso dialéctico que parte de la *intuición intelectual* que obra en cada acto humano. Esta autoconciencia en las acciones del hombre es la intuición fundamental de que soy yo quien actúa, y que es mediante esta autorreferencialidad que el yo se distingue a sí mismo de los objetos que encuentra en su actuar, de ahí que Fichte califique al yo de *principio absoluto*.

Hegel ve en este principio de la filosofía de Fichte la identidad de sujeto y objeto; esto es, la identidad que constituye el principio de la especulación, puesto que en el yo, sujeto y objeto son expresión de la misma capacidad. Sin embargo, es en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801) que Hegel inicia su crítica a la filosofía de Fichte, en especial cuando este opone al *yo* de la intuición intelectual un *no-yo* o *yo empírico*. Utilizando el lenguaje de Fichte, podemos afirmar que Hegel acepta la tesis de la dialéctica del yo fichteana (*yo = yo*), sin embargo, rechaza la inclusión de su antítesis (*no-yo*), pues no considera necesaria la posición del *no-yo* ni la de su consecuencia, esto es, que el sujeto salga fuera de sí y se distinga del mundo en la síntesis de un yo absoluto incondicionado. Muy por el contrario, para Hegel, la distinción entre yo y no-yo significa que la unidad de sujeto y objeto se reduce solo a un ideal frente a su distinción empírica: “El principio mismo, la intuición trascendental, obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad, deducida de él” (Hegel, 2010: 5) Por otra parte, Hegel también critica que la identidad absoluta de sujeto y objeto no esté siempre ya dada, sino que se ofrezca como la permanente labor de asimilación del mundo (el *no-yo*) por parte del yo, esto es, que el yo finito lleve a cabo un esfuerzo infinito por alcanzar el yo absoluto. Para Hegel, esta infinitud no es otra cosa que el reconocimiento de que la unidad de sujeto y objeto jamás puede alcanzarse, el reconocimiento de que en este “progreso temporal *in infinitum*” (*Ibidem*) se pierde la intuición trascendental y no se constituye en cuanto “autointuición absoluta” (*Ibidem*).

De esta forma, Hegel explica que Fichte distingue entre un yo empírico y un ámbito puro de la reflexión filosófica, siendo sólo en este último, en el yo, en donde se daría el principio incondicionado –absoluto– del conocimiento, la identidad entre sujeto y objeto. Al oponerle al yo, que contiene la identidad entre sujeto y objeto –pensamiento y ser– un yo empírico, Hegel concluye que Fichte sitúa dicha identidad en un lado de la oposición, esto es, al lado del sujeto. Lo que viene a significar que un principio incondicionado del conocimiento –para Fichte, de una doctrina de la ciencia– sólo es posible en un plano subjetivo e ideal, pues al

oponerle a este la realidad empírica —el mundo— la identidad sujeto-objeto del yo no pasa a ser más que una noción abstracta, por ser opuesta al mundo. Una noción que estará en una constante asimilación del mundo, asimilación que, para Hegel, al ser infinita, solo reconoce la imposibilidad de su concreción. Quizás el problema presente en esta crítica hegeliana es que, a nuestro juicio, no es claro que Fichte entienda el no-yo como un objeto del mundo empírico o como el mundo empírico en cuanto tal, sino más bien lo plantea como la distinción de sí llevada a cabo por el yo absoluto en su autodeterminación reflexiva, el momento en que el yo absoluto avista su horizonte de objetividad en cuanto condición de su autodeterminar que, en cuanto absoluto, contiene toda la realidad, no siendo posible de esta manera algo otro distinto al absoluto que es el yo en esta su autodeterminación.

Para Hegel, así como el pensamiento influye en el mundo externo, también dicho mundo afecta la constitución de lo pensado, se influyen mutuamente. En este sentido, lo absoluto no puede concebirse solo como ser objetivo, al modo de la metafísica clásica, ni solo como ser subjetivo, al modo de la filosofía trascendental. Por lo que, la idea de lo absoluto no es la conclusión dogmática de un pensamiento, sino que comprende dimensiones que impiden encerrarse en un ejercicio limitado a su autorreferencialidad en alguna de estas interpretaciones. De ahí que las ideas de Hegel se contrapongan a la lectura que él hace de la filosofía Fichte.

En este sentido, a la unidad incondicionada no se le puede poner como fundamento la autorreferencialidad del yo, puesto que esta, tal como hemos visto hasta aquí, involucra algo otro que, en el caso de Hegel, es aquello que en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* denomina como «vida» y que contiene ya los primeros elementos de lo que será la dialéctica especulativa. En ambos casos, el problema fundamental sigue siendo el mismo que motiva a la filosofía desde Kant, a saber, el problema del fundamento incondicionado del conocimiento. La forma de alcanzar este objetivo ya es adelantada por Hegel en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, al dejar en claro que, por una parte, si no hay una subjetividad que no esté influida por el mundo y, por otra, no hay un mundo que no fuera un ser pensado, entonces, ambas partes no expresan sino su relación. Es decir, cada elemento —sujeto y objeto, respectivamente— es solo en su diferenciación del otro, en este sentido, el otro es constitutivo de su identidad, de ahí que Hegel señale: “Si una oposición ideal es la obra de la reflexión, que hace abstracción por completo de la identidad absoluta, por el contrario, una oposición real es la obra de la razón, que pone los opuestos no simplemente bajo la forma del conocer, sino también bajo la forma del ser, la identidad y la no-identidad como idénticas” (Hegel, 2010: 77). La oposición real para Hegel es aquella en la cual sujeto y objeto son puestos cada uno como «sujeto-objeto», “subsistiendo los dos en lo absoluto y lo absoluto en ellos; por consiguiente, subsistiendo en ambos la realidad” (*Ibidem*). En esta oposición real descrita por Hegel, el sujeto puede pasar al objeto y el objeto puede pasar al sujeto, puesto que el sujeto puede devenir objetivo para sí mismo, o el objeto puede devenir subjetivo, pues originariamente

ambos son objeto-sujeto. Esta conexión para Hegel es absoluta porque no puede ser agotada a ninguna de sus determinaciones. Sin embargo, es importante precisar que este absoluto no es un todo que trascienda dicho momento, vale decir, no se debe entender como una idea abstracta que une la escisión por encima de ella, sino como la lógica del automovimiento de las determinaciones del pensar en las cuales acontece el yo en su autoreferencialidad, mediante la negación (Hegel, 1988: 61). De ahí la importancia que Hegel asigna al sumirse en la escisión y en la lógica autónoma de sus relaciones.

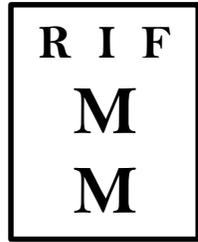
Podemos concluir que Hegel se opone a la idea de que al poner del yo absoluto le corresponda un ser en cuanto actividad pura y a que las leyes de la lógica se deriven de este principio, pues considera que la distinción entre yo y no-yo en cuanto elementos de lo que Fichte denomina como yo absoluto, no se condice con una visión en la que la formación de la conciencia se entiende ya como ciencia. A pesar de esta crítica hegeliana, es importante destacar que el no-yo rechazado por Hegel no debe entenderse como mera expresión de insuficiencia por parte del yo, pues este no-yo es puesto por el yo en su propia autodeterminación y no como algo externo a este poner originario del yo absoluto propuesto por Fichte.

## Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Paci, Viano, Garin, Chiodi, Rossi, Bobbio (1971). *La evolución de la dialéctica*. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica*. Introd., trad. y notas de Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna, La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Fichte, J.G (1962 - 2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 42 volumenos. Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag.
- \_\_\_\_\_ Vol. I, 2: *Werke 1793–1795* (1965). Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Trad. de Juan Cruz (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Edición en archivo electrónico formato PDF. Pamplona.
- \_\_\_\_\_ Vol. I, 4: *Werke 1797–1798* (1970). Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Trad. de José María Quintana Cabanas (1997). *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Henrich Clairmont. Mit e. Einl. Von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Felix Meiner. Trad. de Antonio Gómez Ramos (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada editores.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Diferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. II. En: *Werke*. Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Trad. de María del Carmen Paredes (2010). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. En *Hegel*. Madrid: Gredos.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Janke, W. (1978). *Repetición de la dialéctica. La traducción de la dialéctica platónica a la Doctrina de la Ciencia de Fichte*. *Anuario Filosófico* (11).
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg, Meiner, 1956. Trad. de Pedro Ribas (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Lauth, R. (1964). *La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo*. *Dianoia*. Anuario de filosofía (9).

**Homo pictor: la ontología de la imagen en Hans Jonas**  
*Homo Pictor: Hans Jonas' Ontology of Image*

Gerardo Téllez<sup>Φ</sup>  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México



Recepción: 25.09.2013 Aceptado: 20.12.2013

**Resumen:** El propósito del presente artículo es exhibir un aspecto poco considerado de la ontología de la vida del filósofo judío alemán Hans Jonas, más conocido por sus reflexiones éticas sobre la civilización tecnológica, a saber: la meditación sobre la diferencia entre el humano y el animal. Jonas pondera esto con miras al fenómeno de la imagen, especialmente en el caso de la pintura. De este modo, Jonas ofrece un tratamiento de aquello que es propiamente humano y, al mismo tiempo, se sitúa en un punto de vista que no fija su atención exclusivamente en el carácter técnico, ni en el carácter racional del humano.

**Palabras clave:** Humano, animal, diferencia, imagen, similitud, percepción, imaginación.

**Abstract:** The aim of this paper is to display a not commonly considered aspect of the ontology of the German-Jewish philosopher Hans Jonas' life, known for his ethical reflexions on technological civilisation, namely: the meditation on the difference between human and animal. Jonas considers this in view of the phenomenon of image, especially in the case of painting. Hence, Jonas offers a treatment of what is properly human and, at the same time, he places himself in a point of view which does not pay exclusive attention to technical nor rational human character.

**Keywords:** Human, animal, difference, image, likeness, perception, imagination.

---

<sup>Φ</sup> Gerardo Téllez Hernández es estudiante de Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Contacto: gerardorando@gmail.com

Tout montre que les animaux ne savent pas regarder,  
s'enfoncer dans les choses sans en rien attendre que  
la vérité.

L'artiste est celui qui fixe et rend accessible aux plus  
«humains» des hommes le spectacle dont ils font par-  
tie sans le voir.

Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 31 y p. 34.

## Introducción

La pregunta tradicional por la esencia humana puede plantearse como la pregunta por aquello que diferencia al humano del resto de los seres vivos. Esto puede ser avistado, a su vez, en el marco de la tarea que Jonas asigna a una «antropología filosófica» en general; a saber:

[...] Es tiempo [...] de meditar o bien de dirigir el pensamiento a lo esencialmente transanimal en el humano, sin negar su <carácter> animal. [...] Todo aquello que excede a la animalidad, podemos comprenderlo precisamente en cuanto un nuevo nivel de una mediación de la relación con el mundo que se forma en el *Dasein* animal, la cual, por su parte, ya estriba en lo mediato de toda existencia orgánica en cuanto tal y *en* la que se construye la reiterada e intensificada mediación de la relación humana consigo mismo y con el mundo – pero en cuanto una <relación> esencialmente nueva, no sólo gradual<sup>1</sup>.

Así, la pregunta por la *differentia specifica* humana es planteada como la pregunta por una nota distintiva en la que la diferencia se manifieste de una manera tanto evidente como convincente. Semejante nota distintiva funge como un medio de reconocimiento y, en la medida de lo posible, de uno que sea preeminente y que de fe precisamente de la semejanza específica de ser, o bien del carácter diferente del humano con respecto al animal, y esto, independientemente de su estructura orgánica. El medio de reconocimiento no ha de caer en la ambigüedad y ha de ser, a la vez, primitivo; además ha de ser una actividad o el resultado de ésta. Conforme a esto, Jonas pregunta: ¿qué podría ser reconocido como

---

<sup>1</sup> »[...] ist es an der Zeit [...] sich auf das wesenhaft Transanimalische im Menschen zu besinnen, ohne sein Animalisches zu verleugnen. [...] Jenes alle Tierheit Übertreffende können wir gerade als neue Stufe einer im Tierdasein sich ausbildenden Mittelbarkeit des Weltverhältnisses begreifen, die ihrerseits schon das Mittelbare aller organischen Existenz als solcher überlagert und *auf* der sich die nochmalige, gesteigerte Mittelbarkeit menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses aufbaut – aber als ein essentiell, nicht nur graduell Neues« (Jonas, 1992: 36). En lo sucesivo, las traducciones son mías. A pie de página se encuentran las citas que corresponden al texto original. En la bibliografía he incluido las referencias a las traducciones castellanas existentes.

evidencia concluyente? ¿Con vistas a qué sería concluyente? En términos generales: ¿qué podemos aprender acerca de la esencia humana?

Hay cierta primacía o ventaja hermenéutica en la relativa simplicidad de la naturaleza del acto de formar (*Bilden*) comparado, por ejemplo, con la naturaleza del acto de hablar (*Sprechen*); Jonas admite que este último es el fenómeno más constitutivo y más central de la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, el más difícil de aprehender dada su complejidad y, en todo caso, el más cargado y más controvertido en su interpretación filosófica. De ahí que el propósito de la indagación de Jonas esté circunscrito a esto: «hay mayor esperanza de un acuerdo previo sobre qué es una imagen, que sobre qué es una palabra. De hecho, una comprensión de la más modesta facultad de producir imágenes puede contribuir a la comprensión del problema más enrevesado del habla»<sup>2</sup>.

De este modo, el acontecimiento de estar frente a un dibujo infantil o frente a una obra de arte sería evidencia concluyente para la mostración de la naturaleza transanimal de su creador.

¿Qué facultades y qué actitudes están involucradas en la actividad pictórica? En primer lugar, Jonas apela a la inutilidad biológica de toda mera representación (*Repräsentation*) a fin de dar por válida la presuposición de que un mero animal no podría producir imágenes. Al contrario: los denominados «artefactos animales» tienen un uso físico directo en la persecución de fines vitales como la nutrición, la reproducción, la hibernación, etcétera. Pero la presentación (*Darstellung*) de algo no modifica en nada el mundo circundante, ni el estado o la condición del organismo; de ahí que un ser que hace imágenes sea uno que se entrega a la producción de cosas inútiles, o bien tiene fines además de los biológicos o puede perseguir éstos de una manera que no sea el uso instrumental de cosas. En todo caso, en la presentación pictórica (*bildlicher Darstellung*) el sujeto se apropia del objeto (*Gegenstand*) de un modo nuevo, esto es, no práctico. Y precisamente el hecho de que el interés en el objeto (*Gegenstand*) mismo pueda fijar su *eidos*, da fe de una nueva relación objetiva (*Objektbeziehung*).

## 1. ¿Qué es una imagen?

Jonas acomete la tarea de determinar qué es una imagen, o bien en virtud de qué propiedades una cosa llega a ser la imagen de otra.

---

<sup>2</sup> »Es besteht bessere Hoffnung auf ein vorausgehendes Einverständnis darüber, was ein Bild ist, als darüber, was ein Wort ist. In der Tat mag ein Verstehen des schlichteren Bildvermögens etwas zum Verstehen des weit verwickelteren Problems der Rede beitragen« (Jonas, 1997: 268).

En primer lugar, está la propiedad de la similitud (*Ähnlichkeit*), la cual Jonas define así: «una imagen es una cosa que muestra una similitud inmediata con otra cosa o una similitud reconocible, en cada momento, a voluntad»<sup>3</sup>.

En segundo lugar, «la similitud es producida intencionalmente: la cosa que muestra <la similitud> es un artefacto con respecto a esta propiedad»<sup>4</sup>.

En tercer lugar, la similitud está incompleta, pues, una duplicación de todas las propiedades del original daría como resultado la duplicación de la cosa en cuestión, esto es, un nuevo ejemplar del mismo tipo de cosa; por ejemplo, si alguien copia un martillo en cada respecto, obtiene otro martillo y no la imagen de un martillo.

En cuarto lugar, la incompletud admite grados de libertad. Esto quiere decir que dentro de su propia dimensión, la imagen es, de nuevo, elíptica y así, una buena parte de la aparición de la superficie se omite. De esta manera, la omisión presupone cierta elección; el aspecto positivo de esto es que el carácter incompleto de la similitud pictórica significa «la elección de rasgos «representativos» o «característicos» o «significativos» del objeto, es decir, de su aparición para el sentido al que la imagen está dirigida»<sup>5</sup>. La restricción al sentido de la vista en cuanto medio de percepción de la presentación es en sí mismo la primera «elección» operativa en la actividad pictórica y está predeterminada genéricamente por el dominio del ver. De ahí se sigue que la naturaleza humana, a tenor de Jonas, haya optado de antemano por el aspecto visual en cuanto representativo de las cosas. La restricción a dos dimensiones, a su vez, añade un nivel posterior y más específico de incompletud que plantea sus propias exigencias. Pero dentro de los niveles así determinados genéricamente, por ejemplo, la presentación visual en un cuerpo o en una superficie plana, tiene lugar una omisión más arbitraria de rasgos representativos; a saber: la libertad se acrecienta con el grado de incompletud que define los niveles genéricos en cuanto tales; esto equivale a decir que hay más libertad en la presentación de una superficie plana que en la presentación de un cuerpo, puesto que en el primer caso hay, de manera inherente, un mayor grado de abstracción que en el segundo.

En quinto lugar, Jonas se ocupa de la dimensión de la diferencia positiva y se refiere a ella en los siguientes términos: «a la «disimilitud en la similitud» que se basa en la omisión y la elección, le sobreviene la alteración de los rasgos selectos mismos en cuanto un medio de intensificar la similitud simbólica, o bien satisfacer los intereses visuales más allá de los

---

<sup>3</sup> »Ein Bild ist ein Ding, das eine unmittelbare oder jederzeit auf Wunsch erkennbare Ähnlichkeit mit einem anderen Ding zeigt« (Jonas, 1992: 270).

<sup>4</sup> *Ídem*: »Die Ähnlichkeit ist absichtlich hervorgebracht: das sie zeigende Ding ist hinsichtlich dieser Eigenschaft ein Artefakt«.

<sup>5</sup> »[...] die Auswahl »repräsentativer« oder »bezeichnender« oder »bedeutsamer« Züge des Gegenstandes, d. h. seiner Erscheinung für den Sinn, an den sich das Bild richtet« (Jonas, 1997: 271).

puramente presentativos, o bien simplemente en cuanto consecuencia de habilidad deficiente»<sup>6</sup>. Dicha alteración puede recorrer toda una escala, desde el desplazamiento ligero efectuado por el énfasis hasta la caricatura más exagerada, o bien desde la armonización disimulada hasta la completa asimilación de lo dado en un canon de estilo. Cualquier desviación de esta índole de lo dado es inseparable del proceso de su traducción por un medio humano; y la permisibilidad de la categoría pictórica (*Bildkategorie*) es indefinida en este punto: tanto la elección como la coacción, tanto la maestría como la falta de ella, cada una tiene su espacio de juego dentro de esta permisibilidad.

En sexto lugar, el objeto (*Gegenstand*) de la presentación pictórica es la forma visual. Así, el sentido de la vista es capaz de conceder la libertad más elevada por lo que atañe a la representación. Esto no sólo se sigue de la riqueza de los datos que están disponibles para llevar a cabo una elección, sino también por la gran cantidad de variables que las identidades visuales admiten. De hecho, hay diversas formas visuales del mismo objeto que son igualmente reconocibles según la posición relativa y la perspectiva, es decir, según sus «aspectos»; de este modo, hay independencia de cada una de estas formas con respecto a las variaciones de tamaño según la distancia; o bien con respecto a variaciones de color y claridad según las condiciones de la luz; o bien con respecto a la completud del detalle, el cual puede fusionarse y desaparecer en la totalidad simultánea de un aspecto de la cosa. Pese a que la forma atraviesa esta serie de variaciones de sentido, ésta permanece identificable y representa (*repräsentiert*) constantemente la misma cosa.

En séptimo lugar, la imagen está inactiva y en reposo, aunque puede presentar movimiento y acción. Esto puede ser capturado en una presencia (*Gegenwart*) estática gracias a la existencia de diferentes estratos que constituyen la estructura ontológica de la imagen; a saber: lo presentado (*das Dargestellte*), la presentación (*die Darstellung*) y lo que presenta (*das Darstellende*), esto es, el vehículo de la presentación, o bien el portador físico de la imagen. A pesar de su incorporación (*Einkörperung*) material, la similitud es insubstancial, como en el caso de una sombra o de un reflejo. Con esto se abre la posibilidad de que la similitud presente, por ejemplo, lo peligroso sin poner en peligro, lo nocivo sin llegar a serlo, lo deseado sin ser capaz de satisfacer.

En octavo lugar, la diferencia entre imagen y portador pictórico (*Bildträger*), la cual trae consigo el auto-ocultamiento (*Selbstverleugnung*) del último en la primera, se complementa gracias a la diferencia entre imagen y objeto reproducido. La articulación completa de esto es triple, ya que «el substrato puede ser considerado por sí mismo, la imagen por sí misma, el objeto pictórico por sí mismo: la imagen o la similitud pictórica se suspende entre las otras

---

<sup>6</sup> »Zu der auf Auslassung und Auswahl beruhenden »Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit« kommt die Änderung der ausgewählten Züge selber als ein Mittel, die symbolische Ähnlichkeit zu steigern, oder Seh-Interessen jenseits der rein darstellerischen zu befriedigen, oder auch einfach als Folge mangelnden Könnens« (Jonas, 1997: 272).

dos entidades reales en cuanto una tercera entidad ideal, y se conecta en el modo excepcional de la representación»<sup>7</sup>. Esta distinción doble, o bien estratificación triple, es lo que hace posible que la imagen se eleve al rango de la presencia no causal y, a la vez, esté sustraída de los accidentes del acontecer real.

La diferencia entre imagen y portador físico está a la base de la posibilidad técnica de copiar (*Kopieren*) y reproducir (*Reproduzieren*) en el ámbito artístico. A manera de ejemplificación, Jonas indica que si un cuadro o una estatua se copia con exactitud, entonces en la copia (*Kopie*) no estamos frente a una imagen de una imagen, sino ante la duplicación de una y la misma imagen. De igual forma, las múltiples impresiones de una fotografía, o bien los múltiples ejemplares de la placa de impresión de la edición de un libro no son imágenes adicionales, sino *una* imagen, *una* representación, la cual es presentada (*präsentiert*) un determinado número de veces, a pesar de las diferencias en las piezas individuales de papel, la tinta de impresión y otros materiales semejantes que se emplean para llevar a cabo la personificación (*Verkörperung*) de la similitud.

Por otro lado, la diferencia entre imagen y objeto (*Gegenstand*) reproducido está a la base de la posibilidad de que haya diversas similitudes y, en consecuencia, imágenes de uno y el mismo objeto (*Gegenstand*); hay tantas similitudes o imágenes como aspectos del objeto (*Gegenstand*) con arreglo a las variantes de la aparición (*Erscheinung*) visual en cuanto tal y, a su vez, hay tantas imágenes como transcripciones posibles de este aspecto con arreglo a las variantes de la selección individual y de la modificación. Así, si sólo tomamos una ubicación de múltiples ubicaciones a elegir, es posible, en principio, bosquejar un número indefinido de diferentes poses, por ejemplo, de un modelo humano, y a partir de cada uno de estos bocetos realizar un número indefinido de diferentes impresiones, teniendo como base, por ejemplo, una placa de grabado para cada uno de ellos.

Por último, hay que mencionar una tercera posibilidad que se basa en la diferencia ontológica en cuestión; a saber: «no sólo un objeto puede ser representado en un número indefinido de imágenes, sino, más típicamente, una imagen puede representar un número indefinido de objetos»<sup>8</sup>. Conforme a esto, Jonas toma como ejemplo la imagen de *Pinus sylvestris* ilustrada en un tratado de botánica, la cual no es una presentación de este o aquel pino individual, sino la presentación de cualquier ejemplar de esta especie determinada. En

---

<sup>7</sup> »Das Substratum kann für sich betrachtet werden, das Bild für sich, der Bildgegenstand für sich: das Bild oder die Bildähnlichkeit schwebt als eine dritte, ideelle Entität zwischen den beiden anderen, reellen Entitäten, und verknüpft sie in der einzigartigen Weise der Repräsentation« (Jonas, 1997: 275-6). Nótese la resonancia husserliana de la correlación de términos *ideell* y *reell*.

<sup>8</sup> »Nicht nur kann ein Gegenstand in einer indefiniten Anzahl von Bildern repräsentiert werden, sondern typischer noch kann ein Bild eine indefinite Anzahl von Gegenständen repräsentieren« (Jonas, 1997: 276).

breve: «la representación, puesto que acontece merced a la forma, es esencialmente universal. En la imagen la universalidad llega a ser evidente, incluida entre la individualidad de la cosa pictórica y la de las cosas reproducidas»<sup>9</sup>.

## 2. La percepción de la similitud

A continuación, Jonas plantea la pregunta por las propiedades que se requieren para que un sujeto sea capaz de hacer o aprehender una imagen. Hacer una imagen «presupone la capacidad de percibir algo en cuanto una imagen; y percibir algo en cuanto una imagen y no sólo en cuanto un objeto también significa estar en condiciones de hacer una»<sup>10</sup>. Ésta es, a decir de Jonas, una declaración esencial (*Wesensaussage*) y no quiere decir que alguien que aprecie, por ejemplo, un cuadro de Rembrandt, por está razón sea capaz de producir un cuadro semejante. La declaración quiere decir, antes bien, que «quien puede aprehender, en cada caso, una presentación pictórica, es el tipo de ser, a cuya naturaleza pertenece la facultad representativa, independientemente de dotes especiales, ejercitación de hecho y grado de habilidad obtenida»<sup>11</sup>.

El primer requerimiento para que un sujeto haga o aprehenda una imagen parece ser la facultad de percibir la similitud, pues, se trata de percibir la similitud de cierto modo. Con la finalidad de aclarar esto, Jonas fija la atención en el siguiente caso: tanto un humano como un ave perciben en el espantapájaros, bajo la suposición de que su efecto está basado en la simulación (*Vortäuschung*) de un ente determinado, la similitud con, digamos, una figura humana. Pero en el caso del ave esto quiere decir tomar el espantapájaros por un humano. Si esto es así, el ave es engañada, o, en caso contrario, el espantapájaros no cumple con su cometido; para esto sólo entra en juego cierta diferenciación sensible. No es así en el aprehender humano, pues, no es la facultad de diferenciación visual más aguda aquello que salvaguarda al humano de la confusión de la reproducción (*Abbild*) con el original, ni tampoco es una facultad más débil aquello que posibilita admitir algo en cuanto similitud. La agudeza de la percepción de los sentidos y la facultad de diferenciación visual, nada tienen que ver con el asunto. Y esto es así porque el realce de la similitud no haría, para el observador humano, del espantapájaros otra cosa que una mejor efigie; el aminoramiento de la similitud, por su parte, no conseguiría, para el ave, hacer pasar el espantapájaros por «mera efigie». Cuando la ilusión deja de tener efecto sólo queda un montón de paja, de piezas de madera y de harapos. De ahí que Jonas diga que donde el humano percibe mera

---

<sup>9</sup> »Die Repräsentation, da sie durch Form geschieht, ist wesentlich allgemein. Im Bilde wird Allgemeinheit sinnfällig, eingeschaltet zwischen die Individualität des Bilddinges und die der abgebildeten Dinge« (Jonas, 1997: 277).

<sup>10</sup>: »[...] setzt die Fähigkeit voraus, etwas als ein Bild wahrzunehmen; und etwas als ein Bild und nicht nur als ein Objekt wahrnehmen bedeutet, auch imstande zu sein, eines zu machen« (Jonas, 1997: 278).

<sup>11</sup> *Ídem*: »[...] wer immer eine bildliche Darstellung als solche auffassen kann, die Art Wesen ist, zu deren Natur das repräsentative Vermögen gehört, unabhängig von spezieller Begabung, tatsächlicher Ausübung und Grad des erreichten Könnens«.

similitud, «el animal percibe o un mismo, o un otro – pero no ambos *a la vez*»<sup>12</sup>, tal como el humano hace en la aprehensión de la similitud.

La similitud tiene que ser percibida en cuanto «*mera similitud*» y, a ojos de Jonas, esto involucra algo más que mera percepción. El carácter pictórico, de hecho, no es una función de grados de similitud sensible, sino una «dimensión conceptual» por derecho propio, dentro de la cual todos los grados de similitud pueden ocurrir. Aún en el más alto de grado de similitud la imagen permanece siendo una «*mera imagen*»; aún en el menor grado puede constituir una imagen del objeto en cuestión, siempre que la referencia intencionada siga siendo reconocible: «en todos estos grados la imagen es, merced a la relación de similitud, la imagen *de* algo, del objeto reproducido, con el cual incluso la similitud <mejor lograda> nunca se funde»<sup>13</sup>.

Jonas también reconoce la posibilidad de que el observador, ocasionalmente, caiga presa del engaño y tome la imagen por el objeto real (*wirklichen Gegenstand*). Pero esto no significa que la categoría de imagen haya perdido sentido para el observador, sino, antes bien, que éste, por ahora, no está haciendo uso de la categoría en cuestión. Al contrario, puede ocurrir que la similitud e incluso la intención de ésta pasen inadvertidas y por esta razón, que el objeto perceptual en general no comparezca en cuanto imagen. También aquí la categoría de imagen no entra en juego, esta vez por falta de similitud y, en consecuencia, el objeto (*Objekt*) en cuestión simplemente es tomado por tal. Pero esto tampoco quiere decir que la diferencia entre el vehículo físico de la presentación y la función presentativa sean inválidas.

Así, la ecuación perceptual (*Wahrnehmungsgleichung*) que está a la base de la experiencia de la similitud debe ser calificada por una distinción que no sea, ella misma, conforme a la percepción (*wahrnehmungsmäßig*). Esta distinción, como Jonas ha indicado, es doble: la imagen debe ser distinguida de su portador físico, y el objeto reproducido, por su parte, de ambos. En virtud de esta distinción es posible percibir la similitud pictórica en cuanto «*mera similitud*». Por medio de ésta, el objeto (*Objekt*) percibido de modo directo «no es aprehendido en cuanto tal, sino en cuanto estando en lugar de otro <objeto>»<sup>14</sup>. Jonas añade que «sólo está ahí, a fin de representar otra <entidad>, y esto sólo es representado, de modo que, paradójicamente, el miembro central ideal, o bien el *eidos* en cuanto tal, llega a ser el objeto real de la aprehensión»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> »[...] nimmt das Tier entweder ein Selbes oder ein Anderes wahr – aber nicht beide *in einem*« (Jonas, 1997: 279).

<sup>13</sup> *Idem*: »In all diesen Graden ist das Bild, durch die Ähnlichkeitsbeziehung, das Bild *von* etwas, dem abgebildeten Gegenstand, mit dem selbst die beste Ähnlichkeit niemals verschmilzt«.

<sup>14</sup> *Idem*: »[...] erfaßt nicht als es selbst, sondern als für ein anderes stehend«.

<sup>15</sup> »Es ist nur da, um ein anderes zu repräsentieren, und dieses ist nur repräsentiert, so daß, paradoxerweise, das ideelle Mittelglied, oder das Eidos als solches, zum realen Objekt der Erfassung wird« (Jonas, 1997: 279-80).

El principio que aquí opera por parte del sujeto es la separación intencional de forma y materia. Este principio es aquel que «posibilita la presencia pictórica de lo físicamente ausente, al mismo tiempo que el auto-ocultamiento de lo físicamente presente»<sup>16</sup>. Aquí estamos de cara a la existencia de un hecho específicamente humano sobre el que se funda la afirmación jonasiana según la cual no hay porqué esperar que los animales hagan imágenes o las comprendan. Esto da lugar a que Jonas también diga que «el animal tiene que ver con la cosa presente»<sup>17</sup>; dicho de otra manera: el animal «trata» con la cosa presente. De este modo, Jonas sugiere que en el caso del animal basta con que algo sea «como» otra cosa, para que sea una cosa del mismo tipo. La similitud ayuda al reconocimiento del objeto conforme a su tipo, pero no es ella misma el objeto de reconocimiento. Por el animal sólo es reconocida la cosa presente en cuanto «tal», es decir, en cuanto familiar (*vertraut*) en ciertas propiedades. Estas propiedades que el recuerdo pone de relieve a partir del todo perceptual (*Wahrnehmungsganzes*), evocan, a su vez, sus asociaciones más tempranas que luego forman parte de la imagen perceptual (*Wahrnehmungsbild*) en cuanto expectativas y, una vez que se ha dado el reconocimiento, forman una parte de la presencia de la cosa. Por ello, Jonas considera que para el animal sólo esto está presente, sosteniéndose enteramente por sí mismo, aunque imbuido de la experiencia pasada. Para el animal «sólo cuenta la realidad, y la realidad nada sabe de la representación»<sup>18</sup>. De este modo, la búsqueda jonasiana por las condiciones de posibilidad de la actividad pictórica ha remitido de la facultad de la percepción de la similitud a la facultad más fundamental que separa el *eidos* de la existencia concreta, o bien la forma de la materia.

### 3. Abstracción y carácter pictórico (*Bildlichkeit*) en la percepción visual

Con la intención de comprender la facultad que separa el *eidos* de la existencia concreta, Jonas considera, en primer lugar, el modo de donación de lo real mismo. Para llevar a cabo esto, hay que fijar la atención en la percepción de los sentidos (*Sinneswahrnehmung*). *Eidos*, término que Jonas traduce como «aparición» (*Erscheinung*), «aspecto» o «apariencia» (*Aussehen*), es un objeto de los sentidos, pero no el objeto total de éstos. En la percepción «el objeto externo no es aprehendido en cuanto un mero ente «tal», sino también en cuanto «ahí»»<sup>19</sup>. Esto quiere decir que los datos cualitativos que presentan el objeto (*Objekt*), son «vivenciados imponiéndose al percibir en cuanto dándose-a-sí-mismos y comunican la presencia activa de las cosas en esta afluencia»<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> »[...] die bildliche Gegenwart des physisch Abwesenden ermöglicht in eins mit der Selbstverleugnung des physisch Anwesenden« (Jonas, 1997: 280).

<sup>17</sup> *Ídem*: »Das Tier hat es mit dem anwesenden Ding zu tun«.

<sup>18</sup> *Ídem*: »Nur Wirklichkeit zählt, und Wirklichkeit weiß nichts von Repräsentation«.

<sup>19</sup> »[...] wird das äußere Objekt erfaßt nicht bloß als ein »so« Seiendes, sondern auch als »da«« (Jonas, 1997: 281).

<sup>20</sup> *Ídem*: »[...] als sich-selbst-gebend, dem Wahrnehmen sich auferlegend erlebt und teilen in diesem Andrang die affizierende Anwesenheit der Dinge mit«.

En segundo término, la percepción, tomada en un sentido más usual, «se abstrae» (*abstrahiert*) constantemente de los contenidos sensoriales inmediatos, en virtud de lo cual permite la identidad del objeto (*Gegenstand*) más allá del cambio de sus aspectos. Conforme a esto no vemos, por ejemplo, este complejo de datos en una ocasión y en otra uno distinto, sino, antes bien, vemos «a través de ambos», o bien «por medio de ambos», la misma cosa. Esta abstracción continua de las diferencias de las sensaciones sucesivas, es decir, del material de los sentidos, posibilita, a ojos de Jonas, aquello que Kant denomina «síntesis de reconocimiento»<sup>21</sup>.

De entre todos los sentidos, Jonas dice que el ver (*Sehen*) es aquel que efectúa del modo más completo el siguiente logro de la «abstracción»: en primer lugar, la separación del «objeto-contenido-en-sí» (*in-sich-beschlossenen Gegenstandes*) del estado afectivo de la

---

<sup>21</sup> Véase Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 97-98: »Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederzeit eine Synthesis und die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendiger Weise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen«. / «Si cada representación individual fuera enteramente ajena a otra, por así decir, aislada y separada de ésta, entonces nunca se podría originar algo así como el conocimiento, el cual es una totalidad de representaciones comparadas y conectadas. Si, en consecuencia, yo atribuyo una síntesis al sentido, porque contiene multiplicidad en su intuición, entonces siempre corresponde a éste una síntesis y la receptividad sólo puede hacer posible las cogniciones combinada con la espontaneidad. Esto es el fundamento de una síntesis triple, la cual se presenta de modo necesario en toda cognición; a saber: la aprehensión de las representaciones, en cuanto modificaciones de la mente en la intuición, la reproducción de las mismas en la imaginación y su reconocimiento en el concepto. Éstos dan una dirección a las tres fuentes subjetivas del conocimiento, las cuales incluso hacen posible el entendimiento y, a través de éste, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento». A 103: »Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörete, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann«. / «Sin conciencia de que aquello que pensamos es precisamente lo mismo que aquello que hemos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de representaciones sería en vano. Pues sería una nueva representación en el estado presente, la cual no pertenecería en lo absoluto al acto a través del cual habría sido generada gradualmente, y la multiplicidad de la misma nunca podría constituir un todo, porque carecería de unidad, la cual sólo la conciencia puede proporcionarle». En conexión con esto, véase la interpretación heideggeriana de la síntesis de reconocimiento en cuanto síntesis de precognición (*Praecognition*), la cual está expuesta en la lección marburguesa del semestre invernal 1927/28 (Heidegger, 1995: 364): »[...] <die Synthesis der Recognition> ist primär weder Wiedererkennen noch Identifizierung, sondern der vorwegnehmende Entwurf eines so oder so faktisch enthüllbaren und in der Apprehension und Reproduktion anzueignenden Ganzen. [...] <Diese Synthesis> läßt das Wiedervorgeführte als dasselbe erinnern. Demgegenüber wurde deutlich durch die Rückführung der Recognition auf die Identifizierung und dieser wiederum auf die Vorwegnahme einer regionalen Ganzheit, daß das Zeitmoment, auf das die Synthesis der Recognition bezogen ist, gerade die Zukunft, das Vorweghaben ist. Sachangemessen wäre es daher, diese Synthesis als eine solche der *Prae-cognition* zu bezeichnen«. / «[...] <La síntesis de reconocimiento> no es primariamente reconocer ni identificación, sino la proyección anticipante de un todo susceptible, de una u otra manera, de develamiento y de apropiación fáctica en la aprehensión y la reproducción. [...] <Esta síntesis> permite recordar aquello que es exhibido de nuevo en cuanto lo mismo. Por otro lado, en virtud de la reconducción del reconocimiento a la identificación y de ésta, por su parte, a la anticipación de una totalidad regional, se hace claro que el momento temporal al que la síntesis de reconocimiento está relacionada, es precisamente el futuro, el haber de antemano. De ahí que sería apropiado al asunto, designar esta síntesis en cuanto una síntesis de *pre-cognición*». También véase: Heidegger (1991: 176-88).

sensación y, en segundo, la preservación de su identidad y unidad a lo largo de la amplitud entera de sus transformaciones posibles en el aparecer. Cada transformación ya es en sí misma una multiplicidad sintética y, a la vez, simultánea. El reconocimiento (*Erkennung*) de un objeto en cuanto conocido con antelación, o bien en cuanto el mismo objeto, no requiere que las sensaciones pasadas se dupliquen en las sensaciones presentes, de modo que las sensaciones que se recuerdan con motivo de esta duplicación, resultan congruentes con las sensaciones presentes. Si este fuera el caso, Jonas advierte, el mismo complejo de datos visuales simultáneos y la misma sucesión de semejantes aspectos sintéticos tendría que repetirse, con lo cual tendría lugar el reconocimiento de lo mismo; pero esta condición rara vez se cumple. Aquello que es equiparado, antes bien, en semejantes actos de reconocimiento son diversas fases en la continúa serie de transformación de una configuración, y no conglomerados de datos sensoriales similares. La fase sensorial que ahora está disponible puede ser idéntica, por casualidad, con una fase experimentada anteriormente; pero esto sería la excepción en vez de la regla. La mismidad (*Selbigkeit*) de la configuración en cuanto tal es percibida a través de la amplitud íntegra de posibles transformaciones ópticas. Y esta serie multidimensional, la cual tiene sus propias leyes formales y cualitativas, presenta por sí misma una forma de orden superior. La serie de variaciones es continúa, pero el reconocimiento a lo largo de su extensión puede, dada suficiente familiaridad con sus leyes, tener lugar discontinuamente, es decir, la serie no tiene que ser recorrida ininterrumpidamente en la experiencia real.

De todo lo anterior, Jonas extrae esta importante observación: «dentro de esta serie de transformación comprensiva, los «aspectos» individuales dados en cada caso no se presentan por sí mismos, sino, antes bien, cada uno funge en cuanto un tipo de «imagen» – de una de las posibles imágenes – *del* objeto»<sup>22</sup>. En esta propiedad los aspectos permiten el reconocimiento del mismo objeto o del mismo tipo de objeto; en otras palabras: los aspectos permiten el reconocimiento a través de la similitud, la cual implica la disimilitud (*Unähnlichkeit*). Pero, por otra parte, los aspectos no coinciden unos en relación a otros; incluso la forma intencionada del objeto no coincide con ninguno de ellos o con la totalidad de sus series. Por consiguiente, cada aspecto representa el objeto «simbólicamente», aunque un aspecto puede ser superior a otro en cuanto símbolo, por ejemplo, en razón de su mayor familiaridad. En conexión con la ontología de la imagen (*Bildontologie*) ya expuesta, Jonas indica que la abstracción, la representación y el simbolismo, los cuales forman parte de la función pictórica (*Bildfunktion*), son inherentes al ver y aparecen de antemano con éste en cuanto el sentido con el carácter más integrador; incluso, Jonas corre el riesgo de decir que, «en grados, este <ver> debe ser concedido a los animales superiores»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> »Innerhalb dieser umfassenden Transformationsreihe stehen die einzelnen jeweils gegebenen »Aspekte« nicht für sich selbst, sondern jeder fungiert als eine Art »Bild« – eines der möglichen Bilder – des Gegenstandes« (Jonas, 1997: 283).

<sup>23</sup> *Ídem*: »In Graden muß dieses <Sehen> schon höheren Tieren zuerkannt werden«.

#### 4. Libertad eidética de la imaginación y del acto de formar (*Bilden*)

Por último, Jonas plantea la pregunta por el paso que se da cuando la facultad pictórica (*Bildvermögen*) humana emprende la tarea de traducir un aspecto visual en una similitud material. En este paso se alcanza un nuevo plano de mediación (*Mittelbarkeit*), y esto, más allá de la mediación que corresponde al reconocimiento visual en cuanto tal de los objetos. En semejante mediación, «la imagen es separada del objeto, es decir, la presencia del *eidos* se hace independiente de la <presencia> de la cosa»<sup>24</sup>. De este modo, ver comporta intrínsecamente dar un paso atrás respecto del alud del mundo circundante y procura la libertad del avistamiento (*Überblick*) a la distancia. Asimismo, se presenta un acto de dar un paso atrás de segundo orden, dado el caso que la aparición (*Erscheinung*) sea aprehendida en cuanto tal, esto es, diferenciada de la realidad, y con libre disposición de su presencia, sea interpolada entre el sí mismo y lo real, cuya presencia nunca está disponible a discreción.

Esta disposición libre es llevada a cabo, en primer lugar, en el ejercicio interno de la facultad imaginativa (*Einbildungskraft*), en virtud de la cual la memoria (*Erinnerung*) humana, según Jonas, se distingue del recuerdo (*Gedächtnis*) animal, el cual se caracteriza por estar atado, o bien restringido a la sensación actual. Éste último puede ser puesto en acción, por ejemplo, con motivo de una percepción presente en la que una percepción precedente es reconocida conforme a ciertas cualidades, tales como «familiar» (*vertraut*) o «conocido» (*bekannt*) y con las cuales la percepción está imbuida. O bien, el recuerdo puede ser despertado por el apetito (*Begehrung*) y, así, guiar la acción de manera proyectiva hacia aquello que se desea repetir, por ejemplo, hacia la pastura de ayer. Con esto, el recuerdo acompaña y confirma el progreso exitoso de la acción. Jonas también señala que nada habla en favor de que el tipo de recuerdo animal tenga presente sus objetos de modo imaginativo, más aún, todo habla en contra de la suposición según la cual esta presencia estaría a disposición de un sujeto putativo, y esto, con la finalidad de que sea requerida o dejada de lado a voluntad.

La memoria humana trasciende el recuerdo animal «en virtud de la facultad libre de reproducción de la imaginación, la cual tiene las imágenes de las cosas en su poder»<sup>25</sup>. Además, el hecho de que esta facultad puede alterar las imágenes, se sigue con cierta necesidad del hecho de que está en posesión de las imágenes de un modo separado respecto de la sensación actual y, por consiguiente, respecto del carácter factual del propio ser de los objetos (*Objekte*), el cual no se deja subordinar. La imaginación separa el *eidos* que ha sido recordado del acontecimiento de la comparecencia individual con él y, así, libera su posesión del tiempo y del espacio. La libertad que ha sido ganada de esta manera, esto es, la

<sup>24</sup> »Das Bild wird losgelöst vom Gegenstand, d. h. die Anwesenheit des Eidos wird unabhängig gemacht von der des Dinges« (Jonas, 1997: 284).

<sup>25</sup> »[...] durch das freie Reproduktionsvermögen der Einbildung, das die Bilder der Dinge in seiner Gewalt hat« (Jonas, 1997: 285).

libertad de ponderar las cosas en la imaginación, es una libertad ganada por medio de la distancia y, al mismo tiempo, gracias a la soberanía humana.

Además, Jonas pone de manifiesto que en la presentación externa la imagen llega a ser comunicable, esto es, susceptible de ser compartida en cuanto propiedad común de todos aquellos que la ven (*anschauen*). Esto quiere decir que es

una objetivación de la percepción individual, comparable a aquella que es llevada a cabo en la descripción verbal. Como ésta, sirve a la comunicación y redundante al mismo tiempo en beneficio de la percepción misma, o bien del *saber*. Pues en el esforzarse por copiar parte por parte, aquello que es simultáneo en la aparición, el ver es forzado del mismo modo que en el proceso de la descripción, a discernir y a poner en correlación aquello que tuvo, en un principio, íntegro de una vez. El artista ve más que el no-artista [...] <sup>26</sup>.

Esto es así, no porque el artista tenga mejor vista (*Gesicht*), sino en virtud del carácter propio de la ejecución de su obra; a saber: volver a hacer (*nachmachen*) las cosas que ve. Y mientras el no-artista meramente ve, el artista sabe (*kennt*) ver y reconocer (*erkennen*). Jonas agrega:

En cuanto re-creador de las cosas «en su imagen» el *homo pictor* se subordina a la medida de la verdad. Una imagen puede ser más o menos verdadera, es decir, fiel al original. El propósito, reproducir pictóricamente una cosa, reconoce <la cosa> como es y acepta el juicio de su ser sobre la adecuación del homenaje pictórico. La *adaequatio imaginis ad rem*, la cual precede a la *adaequatio intellectus ad rem*, es la primera forma de verdad teórica – la precursora de la verdad verbal descriptiva que, por su parte, es la precursora de la verdad científica <sup>27</sup>.

El recreador de las cosas es, asimismo, el creador potencial de nuevas cosas y en este sentido, aquel poder en nada difiere de éste. La libertad que elige reproducir una similitud puede, del mismo modo, apartarse de ella. Debido a esto, Jonas considera que en el acontecimiento en el que el humano traza intencionalmente por primera vez una línea sobre una superficie, se abre (*erschließt*) una dimensión de libertad en la que tanto la fidelidad al

---

<sup>26</sup> »[...] eine Objektivierung individueller Wahrnehmung, vergleichbar derjenigen, die in verbaler Beschreibung vollbracht wird. Wie sie, dient es der Kommunikation und kommt gleichzeitig der Wahrnehmung selber, oder dem *Wissen*, zugute. Denn im Bemühen, Teil nachzubilden, was in der Erscheinung gleichzeitig ist, wird das Sehen ebenso wie im Prozeß der Beschreibung gezwungen, zu scheiden und zueinander ins Verhältnis zu setzen, was es erst alles zusammen hatte. Der Künstler sieht mehr als der Nicht-Künstler [...]« (Jonas, 1997, 285-86).

<sup>27</sup> »Als der Nach-Schöpfer der Dinge »in ihrem Bilde« unterstellt sich der *homo pictor* dem Maße der Wahrheit. Ein Bild kann mehr oder weniger wahr, d. h. dem Original treu sein. Der Vorsatz, ein Ding abzubilden, anerkennt es, wie es ist, und akzeptiert das Urteil seines Seins über die Angemessenheit der bildnerischen Huldigung. Die *adaequatio imaginis ad rem*, die der *adaequatio intellectus ad rem* vorangeht, ist die erste Form theoretischer Wahrheit – der Vorläufer verbal beschreibender Wahrheit, die ihrerseits der Vorläufer wissenschaftlicher Wahrheit ist« (Jonas, 1997: 286).

original como a un modelo en general, sólo es cuestión de tomar una decisión. Esta dimensión trasciende la realidad actual en cuanto un todo y ofrece un campo de variación infinito en cuanto dominio de lo posible; este dominio puede llegar a ser verificado, o bien efectuado por el humano conforme a elección. La misma facultad es «vigilia de lo verdadero y poder de lo nuevo»<sup>28</sup>.

Una nota distintiva adicional de la libertad humana da testimonio de sí en la actividad pictórica; a saber: el carácter producido de las imágenes, más allá de su mera concepción. La existencia externa de la imagen en cuanto resultado de la actividad humana hace patente, al mismo tiempo, un aspecto físico del poder que opera en la facultad pictórica, esto es, el tipo de control que el humano tiene sobre su cuerpo (*Körper*). Este control está regido por la «imagen», independientemente de que lleve a cabo la producción de una imagen, de una cosa, o de otra acción física. De hecho, Jonas considera que este control es el aspecto corporal de la facultad pictórica, de la cual, hasta ahora, sólo se ha puesto de relieve su aspecto mental. Así, el control interno sobre el *eidos*, «con toda su libertad de proyección espiritual»<sup>29</sup>, permanecería inoperante, si no tuviera, a su vez, el poder de conducir el cuerpo (*Leib*) en el transcurso de su ejecución.

A estas alturas, podemos decir que estamos de cara a «la existencia de un hecho trans-animal, excepcionalmente humano: control eidético de la motilidad, es decir, actividad muscular, <la cual> no está regida por esquemas fijos de estímulo y reacción, sino por la forma libremente elegida, internamente imaginada e intencionalmente proyectada. El control eidético de la motilidad, con su libertad de ejecución externa, complementa así el control eidético de la imaginación, con su libertad de proyección interna»<sup>30</sup>. Sin ésta última no habría, a tenor de Jonas, facultad racional en lo absoluto, pero sin la primera su posesión sería fútil. Tanto el control eidético de la motilidad como el control eidético de la imaginación posibilitan, tomados conjuntamente, la libertad humana. De ahí que Jonas sostenga que el «*homo pictor*, el cual lleva a expresión tanto a uno como a otro en *una* evidencia intuitiva e indivisible, designa el punto en el que *homo faber* y *homo sapiens* están enlazados – en efecto, en el que se muestran como uno y el mismo»<sup>31</sup>. Más aún: «[...] *homo pictor*, el hacedor y el espectador de imágenes, nos instruye sobre <el hecho de> que *homo faber*, el

<sup>28</sup> *Ídem*: »[...] Wacht des Wahren und Macht des Neuen«.

<sup>29</sup> *Ídem*: »[...] mit all ihrer Freiheit geistigen Entwerfens«.

<sup>30</sup> »[...] ein trans-animalischer, einzigartig menschlicher Tatbestand: eidetische Kontrolle der Motilität, d. h. Muskeltätigkeit, regiert nicht von festen Reiz- und Reaktionsschemata, sondern von frei gewählter, innerlich imaginerter und vorsätzlich projizierter Form. Die eidetische Kontrolle der Motilität, mit ihrer Freiheit äußerer Ausführung, ergänzt so die eidetische Kontrolle der Imagination, mit ihrer Freiheit inneren Entwerfens« (Jonas, 1997: 287).

<sup>31</sup> *Ídem*: »Homo pictor, der beide in *einer* anschaulichen, unteilbaren Evidenz zum Ausdruck bringt, bezeichnet den Punkt, an dem Homo faber und Homo sapiens verbunden sind – ja, in dem sie sich als ein und derselben erweisen«.

hacedor y el usuario de herramientas, todavía no es por sí mismo el *homo sapiens* completo»<sup>32</sup>.

## Conclusión

Jonas indica, en suma, que el tipo de «*reproducción pictórica sensible*»<sup>33</sup> aquí esbozado es un intento modesto que está expuesta al fracaso, pero al mismo tiempo, es un intento «más fundamental y más comprensivo»<sup>34</sup>. Además, es un testimonio que posee plena validez y que habla en favor de la libertad transanimal de su productor. Esta libertad, ya en sentido teórico, ya en sentido práctico, de la cual la razón sólo es un desarrollo específico, es la diferencia propia del humano. A ojos de Jonas, ver esta diferencia en el dibujo más tosco y también en la figura del teorema pitagórico, no significa tratar la naturaleza humana desde una perspectiva reducida y, en consecuencia, sin guardar el respeto debido a su dignidad: «pues la ruptura entre la relación-con-el-mundo del animal y el *intento* más primitivo de una presentación es infinitamente más amplio que la <ruptura> entre el último y aquella construcción geométrica. Es una ruptura metafísica, comparada con la cual la otra sólo es una de grado»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> »[...] belehrt uns *homo pictor*, der Bildmacher und -betrachter, darüber, daß *homo faber*, der Werkzeugmacher und -benutzer, allein noch nicht der ganze *homo sapiens* ist« (Jonas, 1992: 39).

<sup>33</sup> »[...] *sinnlicher Abbildung*« (Jonas, 1997: 291).

<sup>34</sup> *Ídem*: »[...] grundlegender und umfassender«.

<sup>35</sup> *Ídem*: »Denn die Kluft zwischen animalischer Weltbeziehung und dem primitivsten *Versuch* einer Darstellung ist unendlich weiter als die zwischen dem letzteren und jeder geometrischen Konstruktion. Es ist eine metaphysische Kluft, mit der verglichen die andere nur eine des Grades ist«.

## Referencias bibliográficas

- Heidegger, Martin (1995), (GA 25) *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28*, Görland, I. (Hg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- — (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, Ibscher, G. (trad.), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982.
- — (1991), (GA 3) *Kant und das Problem der Metaphysik*, von Herrmann, F-W. (Hg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- — (1997), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Taft, R. (trans.), Bloomington, Indiana University Press.
- — (1997), *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Emad, P., and Maly, K. (trans.), Bloomington, Indiana University Press.
- Jonas, Hans (2000), *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1966.
- — (1997), *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- — (1992), *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- — (1996), *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, Vogel, L. (ed.), Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- — (1998), *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Ackermann, A. (trad.), Barcelona: Editorial Herder.
- — (2000), *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Mardomingo, J. (trad.), Madrid, Editorial Trotta.
- Kant, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*, Timmermann, J. (Hg.), Hamburg, Felix Meiner.
- — (2000), *Critique of pure reason*, Guyer, P., and Wood, A. (trans. and ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- — (2005), *Crítica de la razón pura*, Ribas, P. (trad.), Madrid, Taurus.
- Merleau-Ponty, Maurice (1948), *Sens et non-sens*, Paris, Les Éditions Nagel.
- — (1991), *Sense and Non-Sense*, Dreyfus, H., and Allen, P. (trans.), Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1964.
- — (1977), *Sentido y sin-sentido*, Comadira, N. (trad.), Barcelona, Editorial Península.

RESEÑA

**Pérez Soto, Carlos. *Una nueva antipsiquiatría. Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. Primera edición, 2012. LOM: Santiago de Chile. 290pp.**

Daniel Durán Sandoval & Juan Román Torrealba<sup>φ</sup>

Universidad de Santiago de Chile



Recepción: 06.11.2013 Aceptado: 01.12.2013

En mayo de 2008 el Ministerio de Salud de Chile realizó una denuncia pública en contra de las cadenas farmacéuticas por sospecha de colusión de precios, la cual fue acogida e investigada por la Fiscalía Nacional Económica (FNE), quién el 9 de diciembre del mismo año presentó un requerimiento ante el Tribunal de la Libre Competencia (TDLC) en contra de Farmacias Ahumada (FASA), Cruz Verde y Salcobrand (que en su conjunto controlan el 92% del mercado chileno farmacéutico), por el alza acordada de 222 medicamentos que incluso incluían medicamentos para el tratamiento de enfermedades crónicas como el Parkinson, epilepsia, diabetes, asma, entre otras, y psicofármacos pertenecientes a las familias de los psicodélicos (drogas que tienen por objetivo deprimir la actividad mental) y psicoanalépticos (drogas que producen una activación del sistema nervioso central, con lo cual provocan una activación de las funciones corporales). En el mismo informe además la FNE constató que tal colusión les permitió a las farmacias obtener alrededor de \$27.000 millones en ingresos brutos.<sup>1</sup>

El caso abrió el debate e interés de la opinión pública y los medios de comunicación por el tema, revelándose las estrechas conexiones de la industria farmacéutica no solo con las farmacias, sino incluso directamente con los psiquiatras, que son quienes en definitiva se adjudican el poder de recetar fármacos que afectan el Sistema Nervioso Central como los involucrados en la colusión de precios.

No es un misterio que la historia de la psiquiatría ha estado atravesada por polémicas mucho más escandalosas que la expuesta. Prácticas oficiales legitimadas institucionalmente para el tratamiento de “locos” o “desviados mentales” (algunas de las cuales incluso se mantienen hasta hoy), como la lobotomía, los azotes, los shocks de insulina o los electroshock, constituyen antecedentes insoslayables de su quehacer histórico.

---

<sup>φ</sup> Daniel Durán es Ingeniero Comercial mención Economía y estudiante del Magister en Filosofía de las Ciencias de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: daniel.j.duran@gmail.com. Juan Román Torrealba es Psicólogo de la Universidad de Santiago de Chile con estudios en Psicología Social y las Organizaciones en la misma universidad. Contacto: jrtorrealba.j@gmail.com

<sup>1</sup> Fuente: “Requerimiento de la FNE en contra de Farmacias Ahumada S.A., Cruz Verde S.A. y Salcobrand S.A.” Presentado el 9 de diciembre de 2008 por la FNE al TDLC.

Sin embargo, si bien podrían esgrimirse estos y otros antecedentes para denunciar el abuso psiquiátrico (de los cuales la psiquiatría debe hacerse cargo), no es este el camino que propone y plantea Carlos Pérez Soto en su libro. Pues, más allá de las polémicas y argumentos morales que podrían argüirse contra la psiquiatría, podría ser que sí hubiera un ejercicio efectivo y beneficioso de la psiquiatría que estuviera plenamente validado por evidencias científicas. De hecho, el propio gremio de psiquiatras sistemáticamente a lo largo de la historia ha denunciado las prácticas anteriores como “brutalidad”, “abuso”, “pseudo-ciencia”, etc., y ha legitimado el ejercicio actual de la profesión asegurando que “ahora sí”, se encuentra respaldado científicamente.

No. Se trata de hacer una crítica interna, de fondo. Una crítica epistemológica hacia el supuesto saber validado científicamente y de ahí a la práctica psiquiátrica actualmente hegemónica: la psiquiatría de orientación neurológica de tratamiento farmacológico. Y desde esa posición, situar las críticas morales como efectos de una crítica más fundamental e interna al propio saber psiquiátrico, a saber, *“la medicalización del sufrimiento cotidiano carece de las bases científicas que proclama”*. Se trata entonces de abordar el problema desde los fundamentos, desde el propio objeto de estudio e intervención de la psiquiatría actual.

No es difícil rastrear la coludida influencia que ejercen la Psiquiatría de base neurológica, la industria farmacéutica y los medios de comunicación en el sentido común. A diario somos conducidos por el camino fácil, “lógico”, de considerar que los problemas y el malestar que experimentamos son nuestros, propios...individuales. Pero luego, se trata además de que “nuestro” problema es “psicológico”, en virtud de una mala apreciación de la realidad, de una percepción defectuosa, que sin duda es culpa nuestra, de nuestras incapacidades. Pero si los síntomas persisten, nos dicen ahora que nuestro problema es endógeno, de claro origen biológico. Se trata de que tenemos un problema médico objetivo, una enfermedad diagnosticable, y por supuesto, tratable de manera farmacológica.

En este sentido, la cuestión inicial que el autor desarrolla en su argumentación responde a la pregunta: ¿Corresponde considerar a las alteraciones del comportamiento o los denominados “trastornos mentales” como enfermedades?

La medicina de carácter científico ha logrado desarrollar, en particular a partir de la observación directa de los virus y bacterias mediante el uso (no olvidemos, relativamente reciente) del microscopio, un modelo preciso para determinar si una alteración puede o no ser considerada una enfermedad.

Se trata de un modelo de base empírica que consiste en *especificar de manera directa e independiente la(s) causa(s), el o los mecanismos de acción en el organismo y los síntomas que produce.*

Ahora bien, el problema es saber si la psiquiatría de base neurológica, fundamento de los tratamientos farmacológicos para los problemas subjetivos, ha logrado establecer de manera directa e independiente las causas, los mecanismos a través de los cuales opera y los síntomas asociados de cuadros como la depresión, el déficit atencional o la esquizofrenia. Nótese además que en la respuesta a esta pregunta, y de acuerdo al modelo médico de enfermedad, debería decidirse el status científico que se (le) atribuye (a) la psiquiatría.

Para responder esta pregunta, el autor se remite a los métodos, dispositivos y técnicas de observación e investigación del Sistema Nervioso. Se hace necesario establecer qué se puede observar y qué resultados se pueden obtener (y cuáles no) con las diversas técnicas y dispositivos inventados hasta ahora para aproximarse a la exploración del cerebro, que es donde se supone se encontraría el “centro” de la subjetividad y la “mente”. Por supuesto, más allá de la parafernalia levantada por la industria médica y farmacéutica con cada nueva invención puesta en el mercado.

El hecho es que desde la exploración quirúrgica, pasando por el electroencefalograma, las radiografías de rayos x y hasta los más avanzados y sofisticados tecnologías de Tomografía Axial Computarizada (CAT), Tomografías por Emisión de Positrones (PET) o las imágenes obtenidas a partir de resonancia magnética nuclear (MRI), se ha levantado y publicitado una y otra vez la pretensión de haber descubierto la forma de confirmar el sustrato neurológico de las emociones, los pensamientos, etc. Desde los más “básicos” hasta los más “avanzados” procesos subjetivos.

Sin embargo, más allá de servir para establecer y localizar, a grandes rasgos, las zonas de activación o desactivación cerebral, así como las alteraciones, más o menos evidentes, en términos fisiológicos de conjuntos neuronales, ni los neurólogos más optimistas se atreven a asegurar que con alguna de las técnicas de exploración cerebral inventadas hasta ahora se puedan correlacionar estados específicos del sistema nervioso con rasgos o procesos propios de la actividad subjetiva. Para ser más claros: NO existe ningún antecedente, ni la más mínima evidencia científica, de que el supuesto “déficit atencional”, la depresión o cualquier otro “trastorno mental” puedan atribuirse a una alteración neuronal o a un supuesto desequilibrio químico del cerebro.

En definitiva, la psiquiatría no ha podido establecer los mecanismos de acción ni menos aún las causas de las alteraciones del comportamiento, y lo que encontramos no es sino inventarios bastante arbitrarios de síntomas, que reunidos en una etiqueta (“Trastorno Bipolar”, “Trastorno de Ansiedad”, “Esquizofrenia”, etc.) y consagrados en un Manual de Trastornos Mentales (DSM, por sus siglas en inglés, actualmente en su cuarta versión) legitima el etiquetamiento y (pseudo) diagnóstico de millones de personas alrededor del mundo.

Pero además, si la psiquiatría no ha podido establecer las causas supuestamente neurológicas de los “trastornos mentales” ¿Cómo es que se recetan fármacos que afectan directamente el sistema nervioso central? Es esta pregunta la que trasciende el ámbito de la medicina y nos sitúa en el debate económico político acerca de la condición social de la psiquiatría.

Si duda, este escenario se enmarca dentro de la poderosa cruzada iniciada por la industria farmacéutica en fomento de una progresiva medicalización del malestar subjetivo y de la vida cotidiana en general. En colusión con organizaciones, instituciones, psiquiatras y neurólogos -pero también, con la complicidad de psicólogos, asistentes sociales, profesores y otros profesionales- el objetivo del multimillonario negocio de esta industria transnacional, que requería la proliferación de grandes cadenas de farmacias, es que las personas consuman fármacos para cualquier vivencia subjetiva o etapa de la vida: para concentrarse, para dormir, para activarse, para relajarse, para no estar triste, para evadirse, para combatir el “stress”, etc., etc.

Se cierra de esta forma un círculo nefasto, pues se fomenta la pérdida de autonomía de las personas al desplazar la capacidad de acción desde la propia voluntad y la de sus pares a la necesaria intervención de un experto que domine las especificaciones técnicas de un conocimiento científico, a saber, el psiquiátrico y biológico. Su correlato lógico es que ahora es solo el médico o psiquiatra especialista quién está calificado para recetar la solución, cura que se obtendría solo a través del tratamiento farmacológico. Se encubre de esta manera el eminente origen y carácter político, social, histórico y trans-subjetivo del malestar.

Derrumbados los argumentos esgrimidos por la psiquiatría y su corriente hegemónica de orientación farmacológica tendientes a establecer conexiones causales entre determinados estados neuronales con correspondientes estados subjetivos, la psiquiatría revela su condición social y su carácter ideológico: la progresiva farmacologización no tiene otro sentido y objetivo que el control y disciplinamiento social.

En coherencia con las exigencias de la producción posfordista y la masiva introducción de trabajadores hacia el sector terciario de la economía, hoy más que nunca se requiere del control de la subjetividad: reprimir los impulsos, la rabia, el cansancio de la sobreexplotación, la “estabilidad del ánimo” frente al desempeño de empleos cada vez más absurdos, etc.

Finalmente el autor plantea algunas propuestas y alternativas frente a este panorama. En primer lugar, si bien no existen investigaciones serias, validadas con criterios básicos de confiabilidad científica acerca de los supuestos y profusamente proclamados beneficios de los fármacos, sí se encuentran bastante bien documentados los mal denominados “efectos secundarios” (mañosamente denominados así solamente porque no corresponden al efecto deseado del fármaco, pero que se pueden constatar perfectamente). Por lo tanto, una de

las primeras medidas consiste en disminuir paulatinamente el consumo de fármacos (por sus efectos de resaca, que de hecho agravan los síntomas para los cuales fueron recetados, se recomienda disminuir las dosis en un plazo de tiempo igual al que se han estado consumiendo).

Pero también, de lo que se trata es de asumir una participación activa: generar vínculos sociales, compartir experiencias, expresar abiertamente el malestar, validar las diferencias y experiencias subjetivas, reclamar derechos, construir alternativas políticas, etc.

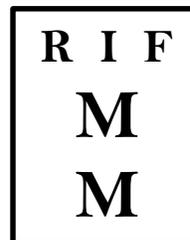
Frente a la ideologismos que plantean la individualización, psicologización y naturalización del malestar subjetivo, y que tienen el efecto de inhabilitar al ciudadano para la solución social de los problemas que lo aquejan, lo que plantea Carlos Pérez es precisamente lo contrario, es decir, *Socializar, Objetivar e Historizar* los problemas. Nuestros problemas tienen una raíz social e histórica, que deben ser comprendidos como algo objetivo, pero que pueden resolverse poniendo la voluntad humana para construir una sociedad mejor. Al final de este viaje, *quedamos los que puedan sonreír...*



TRADUCCIÓN

**El uso regulativo de las ideas de la razón**  
**The Regulative Use of the Ideas of Reason**

Edward Caird (1835-1908)



Traducción de

Héctor Muñoz & Arnaldo Ponce<sup>φ</sup>

P.U. Católica de Valparaíso / U. de Valparaíso, Chile

Recepción: 18.10.2013 Aceptado: 09.03.2014

### **Función de las ideas de razón en relación con la experiencia<sup>1</sup>**

En varias partes de la *Dialéctica*, y particularmente en la discusión de las Antinomias, Kant señala que las Ideas de razón, aunque no nos dan conocimiento de las cosas en sí, tienen, sin embargo, una importante función en relación con la experiencia. Pero, en una sección especial, al cierre, él se esfuerza en poner esta verdad de una manera más clara y en determinar más precisamente el oficio de la razón en la producción y organización del conocimiento empírico. A esta sección, que resume brevemente la lección general de la *Crítica*, debemos ahora dedicar un poco de atención.

Kant comienza diciendo que “todo lo que está fundado en la propia naturaleza de nuestras capacidades mentales, debe tener un significado y propósito que esté en armonía con el propio uso de estas capacidades” (A642/B670).<sup>2</sup> Y la razón con sus ideas no puede ser una excepción a esta regla. Ahora, la razón, como hemos visto, nunca trata directamente con objetos en tanto son dados en la intuición, sino sólo indirectamente en tanto son determinados por el entendimiento. Su única función es dar dirección y unidad sistemática al trabajo

---

<sup>φ</sup> Héctor Muñoz Valdés es Profesor de Filosofía, y alumno del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, beneficiario de la Beca Postgrado PUCV, 2013. Áreas de investigación: Filosofía Moderna, Filosofía Crítica de Kant. Contacto [hectormunozvaldes@gmail.com](mailto:hectormunozvaldes@gmail.com)

Arnaldo Ponce Andaur es Profesor de Filosofía, e investigador del Centro de Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, de la Universidad de Valparaíso. Áreas de investigación: Epistemología, Filosofía de las ciencias, Filosofía Moderna. Contacto: [ap.andaur@gmail.com](mailto:ap.andaur@gmail.com)

<sup>1</sup> La traducción corresponde al capítulo 14 del libro *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* de Edward Caird, volumen II, pp. 130-42, New York, Macmillan and Co. 1889. [N. T.]

<sup>2</sup> Las referencias a la *Crítica de la razón pura* serán dadas, de acuerdo con la práctica usual, en el formato estándar A/B según la *Akademieausgabe* de las obras de Kant. [N. T.]

del entendimiento. Lleva consigo un ideal de unidad en la totalidad, de totalidad en la unidad, que ella busca realizar en el conocimiento. Pero las únicas armas que puede usar para este propósito son concepciones e intuiciones. La gran meta del Criticismo, por lo tanto, es prevenirnos de confundir esta idea, la cual es meramente un principio para la *organización* de la experiencia, por un objeto real más allá de la experiencia. “Las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo, sino sólo regulativo; en otras palabras, su uso es dirigir todas las operaciones del entendimiento a un cierto fin, en el cual todas las reglas del entendimiento se concentran como su punto de unión. Este punto es, en efecto, una mera idea, o *focus imaginarius*, puesto que ésta está más allá de la esfera de la experiencia, y las concepciones del entendimiento no encuentran su fuente en ella; sin embargo, sirve para dar a aquellas concepciones la más grande unidad posible combinada con la más extendida aplicación” (A644/B672). Esto será visto más claramente si consideramos las diferentes formas en que esta idea se nos presenta.

### **El principio de homogeneidad**

Ahora bien, en primer lugar, todas nuestras investigaciones empíricas son estimuladas y dirigidas por la búsqueda de unidad. La regla lógica, *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, parece, en efecto, al comienzo, ser un mero principio de economía o concisión; pero cuando consideramos las cosas más detalladamente, encontramos que hay un principio trascendental de razón que la subyace. Por la misma naturaleza de nuestra inteligencia, diferencia y multiplicidad son un problema para nosotros; y todos nuestros intentos de explicar los fenómenos tienen relación con una unidad asumida o proyectada del principio bajo ellos, sin importar cuán poco podamos ser capaces de determinar la naturaleza de esta unidad en casos particulares. Por ello es que en psicología no podemos nunca satisfacernos a nosotros mismos con la referencia de las distintas actividades del pensamiento a tantas diferentes facultades, sino que somos siempre conducidos a buscar alguna capacidad fundamental de la cual estas supuestas facultades no son sino las diferentes formas o manifestaciones. Por ello es que también en física y química debemos incluso buscar algún elemento o fuerza fundamental, que subyace y explica la diferencia de sustancias y la variedad de sus cambios. Poniendo este ideal ante nosotros, la razón no supone por adelantado, pues ella no determina qué tipo o grado de unidad debe ser encontrada en la experiencia. Pero ciertamente nos *ordena* buscar unidad, y del deber que de esta manera nos impone, no puede librarnos jamás ninguna cantidad de infructífero esfuerzo. Dependiente, como nuestra razón es, de la experiencia, para todos los materiales con que trata, no puede pretender llegar a algún resultado por su propia energía pura; no obstante, por otro lado, no puede nunca admitir que en toda la patente diversidad de la naturaleza haya alguna diferencia absoluta e insoluble de principio, sin importar cuán poco ésta pueda ser capaz de decir cuál es la naturaleza del único principio en pos del cual ésta busca. Renunciar a la búsqueda de unidad sería para la razón renunciar a sí misma.

### **El principio de especificación**

Pero, en segundo lugar, la tendencia a la generalización y a la identidad es equilibrada por otra tendencia a la especificación y la distinción. Esta segunda tendencia es necesaria a fin de revisar esta ligereza y superficialidad del pensamiento que prematuramente toma una unidad genérica vacía y abstracta, sin haber considerado la multiplicidad de especies e individuos incluidos bajo ella. Y si la primera, que podemos llamar la tendencia idealista, es necesaria para incitar al hombre a la explicación de la naturaleza, la última, que puede ser designada la tendencia empírica, es necesaria para prevenir que los hechos sean explicados totalmente, y para hacer resaltar la diversidad que a menudo subyace a la identidad superficial de las cosas llamadas por un solo nombre. Los lógicos, en consecuencia, están habituados a establecer la regla de que *Entium varietates non temere esse minuendas*. Pero “esta ley lógica también sería sin significado o aplicación, si no descansara sobre un principio trascendental de especificación, un principio que, en efecto, no implica la afirmación de una infinitud efectiva de diferencia en los objetos de nuestro conocimiento,... pero que, sin embargo, coloca sobre nuestro entendimiento la obligación de buscar bajo cada especie, especies más bajas, bajo cada diferencia, aún más finos puntos de distinción” (A656/B684). Y la deducción o justificación de este principio es simplemente esto: que la concepción no puede nunca agotar la intuición, aunque debe continuamente esforzarse en hacerlo. No podemos nunca definir lo individual; pero lo individual es el fin que en toda definición nos esforzamos en alcanzar. “El conocimiento de los fenómenos en su completa determinación (que es posible sólo a través del entendimiento) demanda un progreso sin fin en la especificación de nuestra concepción de ellos; y en este progreso las diferencias siempre permanecen detrás, diferencias de las cuales, al definir las especies, y aún más el género, estamos obligados a abstraer.” El objeto individual de la intuición, semejante a la forma de la intuición, tiene siempre un ‘principio de infinitud’ en él; y tal como no podemos nunca admitir que alguna división del espacio es final, es decir, es una división en unidades indivisibles, de este modo no podemos nunca admitir que por algún número de determinaciones cualitativas, el contenido completo de alguna cosa individual pueda ser agotado.

### **El principio de afinidad**

Por último, para completar la unidad sistemática, debemos agregar a estas dos leyes la ley de *afinidad*. Esta ley nos ordena evitar todos los saltos violentos, igualmente que en la especificación y la generalización, y a unir sin ningún quiebre de continuidad la unidad más alta con la diferencia más baja. Como no podemos nunca admitir que haya alguna diferencia genérica que no pueda ser circunscrita en una unidad más alta, ni, por otro lado, que haya alguna *infima species* que no pueda ser dividida más allá, de este modo, no podemos admitir alguna transición inmediata desde la una a la otra. Es una regla lógica buscar siempre enlaces de conexión o pasos intermedios, por los cuales el camino de integración o diferenciación pueda ser hecho más suave y fácil. Y esta regla lógica también descansa sobre un principio trascendental, que, aunque no derivado de la experiencia, nos guía en la investigación de todos los objetos empíricos. Como una cuestión de hecho, en efecto, a menudo

encontramos quiebres en la cadena de especies naturales, que nuestra experiencia no nos permite llenar; pero no podemos admitir tales *lacunae* como finales, y estamos obligados por el mandato de la razón a buscar un orden o escala continua de formas que las unirán todas juntas en un solo sistema y exhibirán el lugar de cada una en relación con todo el resto.

### **Relación de los tres principios**

“Si ponemos estos tres principios en el orden de su aplicación empírica, debemos comenzar con la *multiplicidad*, pasamos a la *afinidad*, y terminamos con la *unidad*. La razón presupone el conocimiento empírico del entendimiento, que es inmediatamente aplicado a la experiencia, y busca dar unidad a este conocimiento por medio de ideas que van lejos, más allá de la experiencia. Ahora, la afinidad de lo múltiple (como aquello que, a pesar de sus diferencias, cae bajo un principio de unidad), no refiere solamente a las cosas de la experiencia, sino que, más aún, a sus cualidades y fuerzas. Así, por ejemplo, por una primera aproximación de la experiencia, determinamos las órbitas de los planetas como circulares; y cuando, por observación subsiguiente, discernimos movimientos inconsistentes con una órbita circular, procedemos (de acuerdo al principio de afinidad) a inventar suposiciones que impliquen la variación continua de la forma circular a través de un número infinito de grados para la forma que corresponde a cada una de aquellas órbitas. En otras palabras, nosotros suponemos que los planetas se aproximarán, más o menos, en sus órbitas a un círculo, y así, nosotros llegamos a la idea de una elipse. Las trayectorias de los cometas son aún más excéntricas, en tanto ellas, hasta donde nuestra observación llega, no vuelven sobre su propio curso: pero incluso a aquéllas las traemos dentro de la esfera del mismo género, suponiendo que su órbita es parabólica; pues una parábola es sólo una elipse con el eje principal alargado *ad infinitum*. Así, guiados por el principio de afinidad, nosotros mantenemos agarrada, en nuestras observaciones, una unidad genérica bajo todas las diferencias de órbita; y por ello es que, a la postre, nosotros somos capaces de rastrear todos los diversos movimientos hasta una causa común de todas las leyes especiales del movimiento, a saber, la gravitación. Y desde este punto, de nuevo, extendemos nuestras conquistas a todos los movimientos sin importar cuáles sean, y nos esforzamos en explicar por el mismo principio todas sus variaciones y aparentes desviaciones de aquella regla” (A662/B690).

**Estos principios no nos permiten conocer directamente objetos, sino sólo organizar nuestra experiencia.**

Los tres principios de *homogeneidad*, *especificación*, y de *continuidad* o *afinidad*, como es ahora suficientemente evidente, tienen una posición peculiar en nuestra constitución intelectual. Su uso y valor es que ellos nos permiten organizar nuestra experiencia; mientras que, por otro lado, la experiencia no podría existir excepto en el esfuerzo de realizarlos. Sin embargo, *en la experiencia*, ellos no pueden ser realizados. “El uso empírico de la razón

está en una relación asintótica con estas ideas, es decir, puede aproximarse a ellas, pero no puede nunca alcanzarlas.” Ni *en* la experiencia ni *más allá* de la experiencia tienen estas ideas un valor objetivo o constitutivo: -no lo tiene *más allá* de la experiencia, pues cuando nosotros abstraemos de la experiencia, abstraemos, al mismo tiempo, de todas las condiciones del entendimiento y del sentido, bajo las cuales únicamente podemos determinar un objeto como tal; y tampoco *en* la experiencia, porque una unidad absoluta, una completa totalidad de diferencia, y una perfecta continuidad de unidad y diferencia, son todas igualmente imposibles como objetos de experiencia. Permanece, por consiguiente, que estos principios deben ser considerados como puramente *regulativos*, y que si nosotros los referimos a objetos, estos objetos deben ser considerados como de un carácter puramente ideal. Para poner la misma cosa de otro modo, es útil, y, en efecto, necesario para el desarrollo de la experiencia, que nosotros debamos proceder *como si* las ideas de razón fueran ideas de objetos. No podemos, en efecto, propiamente hablando, esquematizarlas y sujetarlas a determinación por las categorías; pues no puede haber esquema de lo incondicionado. No obstante, podemos pensar acerca de un *maximum* de homogeneidad, especificación, o afinidad; y esto es, hasta aquí, análogo a un esquema, de tal manera que podemos aplicar las categorías a éste. Sin embargo, debemos siempre recordar que este proceso es ilegítimo, si lo consideramos como determinando objetos para estas ideas; y legítimo sólo en tanto nos pone en la actitud correcta de la mente para determinar *otros objetos*, a saber, los objetos de experiencia. Las ideas de razón, por lo tanto, forman “meramente el fundamento problemático de la conexión que la mente introduce entre los fenómenos del mundo sensible,” y en su aplicación la razón está “ocupada, no con cualquier objeto, sino consigo misma.”

### **Su relación con las tres ideas de razón**

Ahora, los objetos que la razón, por medio de sus ideas, es capaz supuestamente de determinar, son el *alma*, el *mundo*, y *Dios*; y nuestro propósito ha sido examinar a éstos en los capítulos previos de la *Dialéctica*. Hemos visto la futilidad de las tres supuestas ciencias de la psicología, cosmología, y teología racionales. Hemos visto que las ideas trascendentales no nos permiten determinar ningún objeto *real*. Sin embargo, esto no nos impide reconocer su valor en tanto ellas ponen ante nosotros objetos ideales, y así, en tanto nos permiten “producir unidad sistemática en el empleo empírico de nuestra inteligencia.” Nosotros no podemos determinar el alma como una unidad auto-idéntica pura; pero esto no hace que sea menos necesario “conectar todos los fenómenos, todas las acciones y sentimientos presentados a nosotros en la experiencia interna, *como si* el alma fuera una sustancia simple, que mantiene (a través de la vida al menos) su identidad personal, aunque sus estados estén constantemente cambiando.” No podemos determinar el mundo de la experiencia como un todo infinito; no, muchas cosas nos hacen considerarlo como realmente dependiente y finito; pero esto no hace que sea menos necesario, en la explicación de los fenómenos dados de la experiencia interna o externa, perseguirlos hasta el final de

condición a condición, “*como si* ellos pertenecieran a una cadena que fuera en sí infinita.” No podemos determinar a Dios como una inteligencia absoluta; pero esto no hace que sea menos necesario “considerar la conexión completa de la experiencia posible como si formara un absoluto, pero, al mismo tiempo, una unidad condicionada y puramente dependiente, y no obstante, al mismo tiempo, como si la suma de todos los fenómenos tuviese su fundamento más alto, sumamente suficiente en una razón auto-subsistente, incondicionada y creativa” (A672/B700). Pues es por poner ante sí tal objeto ideal, y por tratar a todos los fenómenos del mundo de la experiencia ‘como si ellos extrajeran su origen de tal arquetipo,’ que la razón es capaz de dar la más grande unidad, extensión, y sistema a nuestro conocimiento empírico. Sin embargo, debemos distinguir más cuidadosamente entre la suposición problemática de la existencia de estos objetos, con vistas a la organización de nuestra experiencia, y la simple afirmación de su realidad. “Yo puedo tener fundamentos suficientes para asumir, en un punto de vista relativo (*suppositio relativa*), lo que no tengo derecho a asumir absolutamente (*suppositio absoluta*)” (A676/B704). La conciencia de los límites de la experiencia acompaña, e implica, la conciencia de aquello que está más allá de la experiencia; y no podemos realmente aprender el significado de lo fenomenal sin pensarlo como estando en relación con lo noumenal. Pero, cuando intentamos determinar esta relación, podemos únicamente representarla por medio de analogías que tomamos prestadas de las relaciones que los objetos empíricos tienen unos con otros. Estamos obligados a concebir la relación de la mente con sus estados sobre la *analogía* de la relación de una sustancia con sus accidentes; estamos obligados a concebir la relación del mundo fenomenal con el mundo noumenal, sobre la *analogía* de la relación de una causa fenomenal con su efecto; y cuando intentamos concebir el mundo finito entero en relación con la unidad que le da conexión sistemática, no tenemos otra *analogía* por la cual representar esta relación, que aquella que es derivada de la relación de un ser inteligente con los efectos que él produce, cuando él subordina todas sus acciones a una única idea o propósito. Al mismo tiempo, mientras que debemos usar tales analogías, debemos siempre ser conscientes de que ellas no son nada más que analogías. “Por ejemplo, debe sernos perfectamente indiferente si es afirmado que la sabiduría divina ha dispuesto todas las cosas en conformidad con sus propósitos más altos; o que la idea de sabiduría suprema es un principio regulativo en la investigación de la naturaleza, y al mismo tiempo, un principio que da unidad conforme a fin y sistemática a la naturaleza según leyes generales, incluso en aquellos casos en que no somos capaces de detectar alguna manifestación de aquella unidad. En otras palabras, debe ser muy indiferente para nosotros que digamos: Dios en su sabiduría ha deseado que esto sea así, o la naturaleza lo ha dispuesto sabiamente” (A676/B704). Para resumir el asunto entero en una palabra, las ideas de razón son ‘heurísticas, no ostensivas’: nos permiten preguntar una cuestión, no dar la respuesta. Adoptar alguna otra perspectiva, y suponer que, por medio de las Ideas trascendentales, podemos tener conocimiento de objetos reales, es hacer dormir a la razón, o volver su actividad en una dirección errónea.

### **Ignava ratio y perversa ratio**

El dogmático que piensa que por especulación pura *a priori* es capaz de demostrar la unidad e inmaterialidad del alma o el origen de todas las cosas en una inteligencia suprema, es muy propenso a perder todo interés en la búsqueda empírica dentro de aquellos fenómenos de la vida interna o de la externa, a través de los cuales únicamente el alma y Dios son revelados a nuestro conocimiento. O, si él se interesa en ambas cosas, no es con vistas a interrogar a la experiencia según los principios a priori de la inteligencia, sino más bien con vistas a distorsionar los hechos empíricos hasta que ellos correspondan a los resultados de sus razonamientos a priori. Por el sistema externo de teleología, que él de este modo impone sobre la naturaleza, él se previene a sí mismo de descubrir la naturaleza real de su unidad, y su argumento completo es un círculo vicioso, que asume la misma cosa que profesa probar. A fin de derribar tales teorías artificiales es sólo necesario señalar que la idea de causalidad final -la idea de la naturaleza como un sistema ordenado por una inteligencia suprema- aunque inevitablemente brota de la relación de la mente con su objeto, y aunque apunta a la verdadera meta de la ciencia -la única meta en que el pensamiento puede encontrar una satisfacción última- es meramente una idea. La materia a la que esta idea tiene que ser aplicada está, de este modo, lejos de tener alguna relación necesaria con la idea, de tal manera que no podemos estar seguros de su realización incluso en una instancia singular, sin importar cuán manifiestamente esta instancia pueda presentar las características de propósito. Pues no es seguro argumentar que porque un propósito es realizado en ciertos fenómenos, por consiguiente, los fenómenos existieron para realizarlo. Todo lo que podemos decir es que desde la naturaleza de la inteligencia, ésta es la meta y fin natural de todos sus esfuerzos en pos del conocimiento. “La más grande unidad sistemática, y en consecuencia la unidad teleológica de todas las cosas, es la idea sobre la cual está basada el más extenso uso de la razón humana.”

### **Los tres puntos de crítica en relación con las ideas de razón.**

En esta última sección de la *Dialéctica*, Kant expresa, quizás con más concreción y completud que en cualquier otra parte, su peculiar perspectiva de la posición de la razón en relación con el conocimiento o experiencia. Muy pocos, si hay alguno, de los sucesores de Kant han preservado este balance exacto entre la confianza y desconfianza de la razón, que es característico de la *Crítica*, y que constituye su principal dificultad. Casi todo escritor subsiguiente, quien no ha ido más allá de Kant en la dirección del Idealismo, ha echado mano de una mucho más simple combinación de escepticismo y empirismo, y ha tratado las Ideas de razón como meras *Idola*, que están entre la mente y la verdad. Pero Kant pone igual peso sobre estos tres puntos; primero, sobre la necesidad de las Ideas para dirigir y sistematizar la experiencia; segundo, sobre su inutilidad para determinar la naturaleza de las cosas en sí mismas; y por último, sobre la inadecuación de la experiencia para su realización. Especialmente en esta sección, que contiene el resultado final de la *Dialéctica*, Kant es solícito en mantenerse él mismo en el exacto filo de la navaja de la ortodoxia crítica; y él

casi nunca menciona uno de estos puntos sin modificar inmediatamente su enunciación por una referencia a los otros dos.

**El tercer principio es una síntesis imperfecta de los otros dos.**

En el punto que ahora hemos alcanzado, un poco más necesita ser dicho en ilustración o crítica de los tres principios de homogeneidad, especificación, y afinidad. El primer principio, esto es obvio, expresa la necesidad para la experiencia de la unidad pura del pensamiento; el segundo expresa la igual necesidad de lo múltiple de la intuición; mientras que el tercero expresa la necesidad de una combinación de estos dos elementos a pesar de su oposición esencial. Ninguna experiencia es posible, a menos que ambos estén presentes, sin embargo su síntesis perfecta es imposible. Por lo tanto (1) como no puede haber concepción sin intuición, es imposible determinar incluso el sujeto pensante, mucho menos cualquier otro objeto, como una unidad pura o absoluta. Y (2) como no puede haber intuición sin concepción, es igualmente imposible determinar el mundo de los objetos como una diversidad completa o absoluta. Por último, mientras que la experiencia no es nada sino la búsqueda de la unidad de la inteligencia a través de toda la multiplicidad o diversidad del mundo de la experiencia, es una búsqueda de aquello que, desde la propia naturaleza de la experiencia, no puede nunca ser encontrado. La experiencia es, de este modo, una unidad de elementos o factores, los cuales, unos a otros, perennemente se atraen y repelen. Ninguna experiencia podría existir excepto a través de su síntesis; no obstante, esta síntesis es ejecutada sólo en una serie infinita de aproximaciones a un ideal, que es incapaz de realización.

La única dificultad al entender el significado de Kant en este punto, es una que surge del hecho de que él no traza muy claramente la conexión de los tres principios de homogeneidad, especificación y afinidad con las tres ideas de alma, mundo, y Dios. El principio de afinidad, o continuidad, en efecto, parece, en primer término, sugerir a Kant sólo la concepción cuantitativa de una serie de etapas intermedias, un *continuum formarum*, por el cual la escala completa del ser, desde el género más alto a las especies más bajas, podría ser llenado. Sin embargo, debemos recordar que la tendencia a buscar enlaces intermedios es sólo una forma de la necesidad general de la inteligencia, de buscar su propia unidad en todos sus objetos. Cuando esto es entendido, llega a ser obvio que la explicación teleológica del universo es sólo una manifestación más alta del principio de afinidad. Kant aquí no identifica la idea teleológica con la idea de un entendimiento intuitivo, que en la *Crítica del juicio* es considerado como su equivalente. Pero esta identificación está implicada en su afirmación de que el fin de la inteligencia suprema no puede ser nada sino la “realización de sus propias ideas de unidad y armonía”; es decir, de sí misma. El resultado de todo el argumento es, por lo tanto, que la idea de un entendimiento intuitivo es el *Ideal* necesario de toda inteligencia, la meta de toda ciencia: aunque, desde la naturaleza del caso, la *realidad* de la experiencia no pueda nunca corresponderle.

### **El último punto al que nos lleva la Crítica.**

La última decisión, por consiguiente, en cuanto a la verdad de la kantiana *Crítica de la razón pura*, debe girar en torno a la oposición de intuición y concepción, como factores que recíprocamente se implican, y sin embargo se excluyen, uno a otro. Si el pensamiento al constituir el conocimiento o la experiencia tiene que tratar con algo ajeno a sí mismo, algo de un carácter esencialmente diferente del pensamiento puro, no parece haber escape de la paradoja kantiana. El conocimiento, en tal caso, debe implicar a la vez la afirmación y la negación de la unidad del pensamiento; debe ser un continuo esfuerzo en pos de la solución de un problema insoluble. Puede, en efecto, como sostiene Kant, solucionar por el camino muchos otros problemas; pero *su propio problema*, el problema que está implicado en la misma idea del conocimiento, no puede solucionarlo. Es un médico que puede sanar las heridas de todos excepto las suyas. La respuesta de la experiencia no tiene relación directa con la pregunta del pensamiento, aunque sin la pregunta del pensamiento, no habría respuesta de la experiencia. Cuando hay algo inconmensurable en dos términos cuantitativos, que tienen que ser puestos en relación uno con otro, el único resultado posible es una serie infinita; y, por razones similares, la combinación de pensamiento e intuición en la experiencia no puede nunca dar una respuesta final desde el punto de vista del pensamiento.

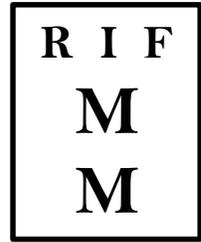
### **Relación de su problema con los problemas de las Críticas de la razón práctica y del juicio.**

Pero, aunque esto es verdadero, tenemos que recordar que la *Crítica de la razón pura*, después de todo, es sólo la primera etapa en el proceso del pensamiento de Kant, y que su principal valor es preparar el camino para la segunda etapa que está contenida en la *Crítica de la razón práctica*. Si Kant niega que sea posible el conocimiento de los objetos de las Ideas de razón, es sólo para hacer espacio a la fe. Podemos *pensar* lo noumenal, y podemos *crear* en ello, aunque podamos *conocer* sólo lo fenomenal. Y esta exclusión de conocimiento, si, por una parte, significa la limitación de nuestra inteligencia, como capaz sólo de entender aquello que es dado a ella a través del sentido, por otra parte, apunta a la infinitud de nuestra naturaleza, como sujetos que son conscientes de sí mismos, y que, en cuanto conscientes, no están sujetos a las limitaciones que ellos imponen sobre todos los objetos que ellos conocen. La limitación del conocimiento a los fenómenos es así la liberación de los noúmenos, y especialmente del sujeto noumenal, de las condiciones a las cuales todos los objetos fenomenales están sujetos. La experiencia no es un círculo cerrado; pues los mismos principios sobre los cuales descansa apuntan a algo que no está incluido dentro de ella; y junto al ámbito de la naturaleza y la necesidad, o más bien como una contraparte opuesta a este ámbito, Kant enseguida procede a establecer el ámbito de la moralidad y la libertad. E incluso esta perspectiva dualista del mundo, por la cual la vida teórica y la vida práctica son puestas en abstracta oposición una a otra, no es la última palabra de Kant. Pues, en la *Crítica del juicio*, él nuevamente intenta reunir las dos esferas de existencia, que hasta ahora él había hecho su principal meta separar y oponer. Usando una forma de

expresión tomada prestada del mismo Kant, podríamos decir que la *Crítica de la razón pura* es sólo la primera premisa en el gran silogismo kantiano, para el cual la segunda premisa es proporcionada en la *Crítica de la razón práctica*; y que más allá de ambas tenemos que mirar hacia adelante a la *Crítica del juicio* como la conclusión, en que Kant intenta reunir las premisas aparentemente antitéticas, las ideas de naturaleza y espíritu, de necesidad y libertad.

Es al segundo de estos grandes movimientos del pensamiento de Kant que debemos ahora dirigir nuestra atención.

**TRADUCCIÓN**  
**Realismo y cambios científicos**  
**Scientific realism and scientific change**  
John Worrall  
London School of Economics  
Inglaterra



Traducción y estudio introductorio de

Víctor Páramo Valero<sup>Φ</sup>

Universitat de València

Recepción: 20.06.2013 Aceptado: 15.10.2013

## **Estudio Introductorio**

### **La verdad de las teorías científicas, objeto de debate**

La ciencia no parece necesitar ya un fundamento filosófico: ha demostrado por sí misma que el conocimiento es posible y de qué modo lo es. Por mucho que el filósofo se empeñe en querer rebatir el escepticismo en cualquiera de sus variantes y mostrar por qué es posible el conocimiento, el científico no le escuchará. No necesita del filósofo. Le basta con mirar a la historia de la ciencia para estar seguro de que el conocimiento es posible. Los hechos hablan por sí solos. Ahora bien, de lo que no puede estar tan seguro el científico es de la *verdad* de las hipótesis y teorías científicas. Aunque mire con seguridad el pasado de la ciencia, esto no le proporciona certeza absoluta de que lo que ahora considera verdadero en un futuro inmediato seguirá siéndolo. Parece entonces que en la ciencia no hay seguridad sobre la verdad de las teorías. Las teorías que formularon científicos del pasado han sido hoy rechazadas y sustituidas por otras teorías. A pesar de que para el científico sea evidente que ha habido un progreso en el conocimiento, y de que ello sirva como justificante del conocimiento, el científico sigue sin tener un fundamento seguro sobre cómo es posible que el camino que ha hecho posible el progreso esté lleno de hipótesis falsas. En efecto, la

---

<sup>Φ</sup> Víctor Páramo Valero es Licenciado en Filosofía por la Universitat de València. En la actualidad es estudiante de doctorado en esta misma universidad. Ha sido becario de colaboración del MECD. Sus áreas de especialización son: filosofía de la ciencia y hermenéutica filosófica.

ciencia ha progresado, pero ¿no ha dejado en su camino un rastro de falsedad inmemorial? ¿A caso la historia de la ciencia no es la historia de la verdad, sino del constante desvelamiento de la falsedad y el error? ¿Cómo es posible que lo que ahora es considerado verdadero vaya a ser falso en un futuro próximo? ¿Qué clase de dialéctica es esta que se da en el progreso científico? ¿La falsedad conducirá a una verdad definitiva?, o dicho con otras palabras, ¿las hipótesis que ahora se consideran verdaderas, serán falsas con el fracaso necesario que la ciencia debe asumir para llegar a la verdad? ¿Habrá algún día hipótesis no falsables? Al margen de que este ideal pueda alcanzarse o no, lo que tenemos por seguro es que la historia de la ciencia nos revela que la verdad es siempre provisional.

Toda teoría está destinada a ser sustituida por otra. Hay aquí cierta semejanza entre las teorías científicas y la vida humana: ambas nacen y perecen necesariamente. No pueden evitarlo. ¿Por qué seguir entonces formulando hipótesis e intentando corroborarlas, si en un futuro no lejano serán sustituidas por otras? La única razón que puede movernos a seguir intentando corroborar hipótesis es que en algún momento de la historia la verdad se revelará: habrá teorías científicas absolutamente verdaderas. Sin el ideal de una verdad definitiva, la ciencia teórica no dispondría de un motor que haga posible el progreso. El progreso es sinónimo aquí de aproximación a la verdad. Pero, el progreso ¿tiene fin? El fin del progreso tendría lugar con la manifestación de una verdad científica absoluta; pero, hasta el momento, no se ha probado que sea posible alcanzar tal verdad.

Esta problemática situación en que se encuentra la verdad de las teorías científicas ha sido puesta de manifiesto por el denominado “instrumentalismo”. Se trata de una posición que en filosofía de la ciencia ha entablado un importante debate con quienes consideran que las teorías científicas son verdaderas o al menos se aproximan a la verdad.

Hay un alto número de filósofos de la ciencia han aportado argumentos a favor y en contra del realismo científico, el cual puede ser comprendido como “una teoría general del conocimiento científico” (Diéguez 1998, p. 74) que afirma que las teorías científicas no son meros instrumentos de predicción, sino que mantienen cierta relación con la verdad. Cuál sea la naturaleza de esta relación es objeto de debate. Algunos autores como Karl Popper quisieron mostrar, desde una perspectiva realista, que la verdad absoluta no es posible en la ciencia; lo que admiten las teorías científicas es la *verosimilitud*. Muchos han sido los que han intentado rebatir el realismo “hipotético” de Popper. En un importante artículo publicado en 1982 en la prestigiosa revista *The Philosophical Quarterly*, John Worrall trató de mostrar las “virtudes” del realismo popperiano y su proximidad con los padres del instrumentalismo: Henri Poincaré y Pierre Duhem. Aunque su posición ha suscitado algunas importantes críticas (Psillos 1995) -sobre todo por su posterior defensa del realismo estructural (Worrall 1989) y por considerar pseudoinstrumentalistas a Poincaré y Duhem-, los originales argumentos de Worrall poseen gran relevancia en el debate actual realismo/instrumentalismo.

## El ensayo de Worrall

El escrito de Worrall está dedicado a ese problema tradicional dentro de la filosofía de la ciencia que hemos mencionado: el debate entre realistas e instrumentalistas en torno a la verdad de las teorías científicas. ¿Son las teorías científicas verdaderas provisionalmente? ¿Pueden ser verdaderas o son únicamente instrumentos de predicción? ¿Es su propósito reflejar la realidad? ¿Pueden reflejar la realidad? ¿Existe una realidad independiente de las propias teorías? ¿No modelan la realidad las teorías? Estas preguntas han formado parte del interminable debate entre realistas y antirrealistas.

Cabe mencionar que Worrall realizó sus estudios universitarios en la *London School of Economics*. Comenzó a estudiar estadística, pero, seducido por las lecciones que Karl Popper impartía en esa misma institución, pronto sus intereses cambiaron. Ello le llevó a dedicarse a la filosofía. Imre Lakatos fue uno de sus profesores. Más tarde se doctoraría bajo su tutela, desarrollando la metodología de los programas de investigación que el primero había iniciado (Lakatos, 1978). De este modo, se especializó en filosofía de la ciencia. Uno de los artículos más importantes de la primera etapa de producción de Worrall fue “Scientific realism and scientific change” (1982).

El contenido procede, en esencia, de dos conferencias impartidas por Worrall entre 1980 y 1981 en Caracas, Varsovia y Cracovia, a lo cual responden las dos partes bien diferenciadas que contiene el texto.

Hay un vínculo interno entre una y otra parte. En la primera presenta la crítica de Popper al instrumentalismo. En la segunda, titulada “La ‘tercera concepción’ de Popper: el realismo y las revoluciones, ¿reconciliados?”, expone tres argumentos antirrealistas y responde a ellos partiendo del “realismo hipotético” popperiano.

En la primera parte no sólo examina en profundidad las tesis de Popper a favor del realismo, sino que también expone ideas que son características del tipo de instrumentalismo al que están dirigidos los argumentos de Popper, un instrumentalismo que representan, a juicio del autor, Duhem y Poincaré.

Una idea importante, sin la cual no se comprende el hecho de que Worrall estudie textos clásicos como *El valor de la ciencia* (Duhem) o *Ciencia e hipótesis* (Poincaré) en lugar de trabajos más recientes que defiendan argumentos instrumentalistas, es que piensa que las posiciones de sus contemporáneos no han logrado elaborar una crítica al realismo de mayor valor epistemológico que la de los clásicos.

En la segunda parte —que dobla en extensión a la primera— Worrall expone en profundidad los tres mencionados argumentos instrumentalistas y analiza su validez. Pero, como sucede en la primera parte —esta vez a la inversa—, después de hablar de Duhem y Poincaré,

vuelve a la posición de Popper para confrontarlas. Las secciones de que se compone son las siguientes:

- *El argumento de Duhem de la idealización*
- *Poincaré y el argumento de la “subdeterminación”*
- *El argumento de las Revoluciones Científicas*

Asimismo, en esta segunda parte Worrall define con mayor precisión en qué consiste el realismo hipotético, y lo hace al hilo de la exposición de

*(iv) La respuesta realista a estos argumentos*

Los tres argumentos han sido empleados por posiciones historicistas, relativistas e instrumentalistas para criticar al realismo en sus distintas versiones. Worrall cree que al realismo hipotético no le afectan estos tres argumentos, y se ocupa de mostrar algunas de las virtudes del realismo hipotético frente a otras clases de realismo, virtudes que lo inmunizan al mismo tiempo contra sus críticos. Expone cómo partiendo de esta clase de realismo puede ofrecerse una “respuesta a los tres argumentos” mencionados.

En el cuarto punto —que incluye las conclusiones del trabajo— Worrall defiende el realismo hipotético de Popper como una posición sólida en el marco del realismo científico. En los últimos fragmentos de la segunda parte, basándose en lo expuesto a lo largo del texto, Worrall afirma que no hay diferencias profundas entre el instrumentalismo de Duhem y Poincaré y el realismo hipotético de Popper, y que incluso aquellos dos autores pueden ser considerados, en cierto modo, realistas. Finalmente, Worrall llega a la conclusión de que nadie ha ofrecido argumentos tan importantes como los de Popper contra las mejores versiones del instrumentalismo. El propósito de Worrall en esta segunda parte es, según sus propias palabras, averiguar si el de Popper es un realismo que puede resolver “los problemas planteados por los instrumentalistas”.

El “realismo hipotético” [*conjectural realism*] popperiano se compagina con una concepción realista filosófica denominada “realismo del sentido común”, cuyo fundamento encontramos expuesto en obras como *Conocimiento objetivo* (1972), y en particular en uno de los ensayos incluidos en ella titulado “Las dos caras del sentido común: argumentos en pro del realismo del sentido común y en contra de la teoría del conocimiento del sentido común” (que fue expuesto previamente por Popper en un seminario realizado en 1970). Este ensayo está dedicado a defender un realismo basado en el sentido común, pero de carácter no ingenuo.

Como dijimos, el punto de partida para la defensa del realismo en Popper es el sentido común. Nótese que hablamos del realismo *filosófico* de Popper. Este realismo es aquel que se ha enfrentado tradicionalmente al idealismo, el cual para Popper considera, en su versión

más escueta, en considerar que el mundo físico “no es más que un sueño” (Popper, 2011, p. 56). Por supuesto, el idealismo en versiones más elaboradas, como el idealismo trascendental de Kant o el idealismo absoluto de Hegel, no afirma simplemente que el mundo es un constructo del sujeto y que las experiencias subjetivas son siempre delusivas, o que el mundo real no es nunca lo que los sentidos nos dicen que es. El mundo al que accedemos mediante los sentidos es, según esta clase de idealismo, sólo aparente. El mundo real se halla más allá de los sentidos. El idealismo platónico, por ejemplo, es una vertiente tradicional que defiende esta idea. De cualquier manera, lo que nos interesa es que el realismo, frente al idealismo en cualquier de sus variantes, se diferencia al afirmar que el mundo al que nos dan acceso los sentidos es el mundo de “la verdad”, el mundo al que pueden reflejar fielmente las teorías científicas y que existe al margen del sujeto cognoscente (el sujeto que la conoce) y su experiencia subjetiva. El mundo que conocemos es el mundo real. La experiencia subjetiva del mundo es el acceso que el sujeto tiene al mundo, y esto no invalida que el mundo que conocemos exista al margen del sujeto cognoscente. El mundo existe por sí mismo, de ahí que pueda defenderse que es “real”, en el sentido de que su existencia no depende de la construcción (conceptual, mental, experiencial) del sujeto. Frente a ello, el idealismo trascendental afirma que la experiencia que constituye la base del conocimiento científico es producto de la síntesis que una facultad denominada “imaginación” (Kant, 2005, p. 152) lleva a cabo de los fenómenos tal y como son elaborados por la facultad de la sensibilidad —que somete lo que el idealismo absoluto considera que sí es cognoscible, a saber, la realidad nouménica, la que está más allá de los fenómenos y que actúa como sustrato de los mismos, a las intuiciones puras (espacio y tiempo)— y de la construcción conceptual realizada por la facultad del entendimiento, y que sólo podemos conocer —debido a la propia naturaleza del conocimiento humano— aquello de lo que tenemos experiencia. Es decir, no podemos conocer el mundo en sí mismo, lo que hay “detrás” de los fenómenos, ya que el conocimiento sólo es posible cuando actúa ya la facultad de la sensibilidad dando la forma espacio-tiempo a la realidad nouménica en conjunción con la facultad del entendimiento. El realismo, en una versión ingenua, a diferencia del idealismo trascendental, afirma que sí es posible conocer el mundo en sí mismo, conocer lo que hay tras los fenómenos, porque, en rigor, no hay ese “tras” los fenómenos: el conocimiento de los fenómenos es el conocimiento de la realidad tal y como es en sí misma. No hay una realidad “oculta” tras los fenómenos.

En el caso del realismo filosófico popperiano, su “credo fundamental” es la idea, propia del sentido común, según la cual “mi propia existencia terminará sin que el mundo se acabe también” (Popper, 2011, p. 53). Popper cree que “el realismo no es ni demostrable ni refutable”. Mientras que las propias teorías sí son refutables, el realismo no lo es, al igual que tampoco lo es su contrario, el idealismo, lo cual no impide que puedan ofrecerse argumentos a favor y en contra de una y otra concepción. El principal argumento que Popper expone a favor del realismo filosófico en *Conocimiento objetivo* —en la quinta sección del segundo capítulo— afirma que “el realismo [es decir, *todo* realismo] forma parte del sentido común,

y que todos los pretendidos argumentos en su contra no sólo son filosóficos en el sentido más descreditado del término, sino que además se basan en una parte del sentido común aceptada acríticamente” (Popper, 2011, p. 57).

El realismo científico, diferente de que aquí hemos denominado “filosófico”, se puede dividir en al menos cinco clases: epistemológico, ontológico, teórico, semántico y progresivo (Diéguez, 1998, p. 79). Algunos realistas combinan aspectos de estas tres clases; otros toman parte sólo de alguna o algunas de ellas. El realismo científico popperiano —que es del que Worrall habla en su artículo— se acerca al realismo semántico (según el cual una teoría científica es verdadera o falsa en función de su correspondencia con la realidad) y defiende que

las teorías son intentos de describir verdaderamente la estructura del universo (y no meramente intentos de “salvar los fenómenos”). En ese sentido, son intentos verdaderos-o-falsos de descripción de la realidad, tanto la observable como la “oculta”. El mejor camino presente, no sólo hacia los fenómenos sino también hacia la estructura de la realidad oculta tras el fenómeno, es el que nos señalan las mejores teorías del presente.

Una teoría científica corroborada puede ser considerada verdadera hasta que sea propuesta otra que entre en contradicción con ella y que resulte no sólo una mejor herramienta de predicción, sino que describa con mayor verdad “la estructura del universo”. De este modo, la verdad de una teoría corroborada —su correspondencia con la realidad— es siempre provisional. La mejor teoría actual en un determinado campo del conocimiento es la que más se aproxima a la verdad. La teoría que constituye un avance con respecto a la que antes se encontraba en su lugar, la “nueva” teoría, describe el mismo hecho que su predecesora, pero de una forma diferente y que se aproxima *más* a la verdad.

Si nos basamos en lo que ha sucedido con las teorías científicas del pasado que durante algún tiempo fueron consideradas verdaderas y más tarde se mostró que eran falsas, tendremos razones suficientes para afirmar que las actuales teorías no son verdaderas, sino aproximaciones a la verdad. Un instrumentalista no diría que aquellas teorías ahora falsas fueron en algún momento verdaderas; diría, más bien, que fueron en algún momento consideradas como instrumentos de predicción válidos y que más tarde fueron inhabilitadas porque se consiguió formular otras teorías que cumplían mejor con su propósito; a saber: predecir un mayor número de fenómenos. Tampoco lo diría un popperiano; éste sólo manifestaría que aquellas teorías corroboradas se aproximaban a la verdad, y posteriormente se propusieron otras que se aproximaban *más* a la verdad: el *avance* en el conocimiento científico en forma de sucesión de las teorías científicas no es sino una aproximación cada vez mayor de dichas teorías a la verdad. En consecuencia, el realismo hipotético popperiano niega que las teorías actuales sean verdaderas *completamente*. Niega que la verdad

pueda ser alcanzada de forma completa. Ninguna teoría que esté corroborada durante algún tiempo contiene una verdad completa. Toda teoría es estructuralmente falible con respecto a la verdad: no puede presentarla de forma absoluta, lo cual no significa que no pueda ser una manifestación parcial suya.

### Referencias bibliográficas

- Diéguez, A. (1998). *Realismo científico. Una introducción al debate actual en filosofía de la ciencia*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Lakatos, I. (1978). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (2011). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Psillos, S. (1995). "Is the structural realism the best of the two worlds?". *Dialectica*, Vol. 49, No. 1, pp. 15-46.
- Worrall, J. (1982). "Scientific Realism and Scientific Change". *The Philosophical Quarterly*, No. 32, pp. 201-231.
- Worrall, J. (1989). "Structural Realism: The Best of Both Worlds". *Dialectica*, Vol. 43, No. 1-2, pp. 99-124.

## Scientific Realism and Scientific Change<sup>1</sup>

### Realismo y cambios científicos<sup>2</sup>

John Worrall

*The London School of Economics*

A primera vista, la ciencia nos dice que el ser humano sólo percibe directamente una parte insignificante de la naturaleza: el hombre civilizado ha existido tan sólo durante una millo-nésima parte de la historia de la Tierra, ocupa un diminuto rincón del universo, y sus ende-bles sentidos le permiten tener acceso directo únicamente a una minúscula fracción de lo que realmente sucede a su alrededor. La ciencia que nos dice todo ello es, sin embargo, en sí misma un invento humano y debe, al fin y al cabo, estar justificada de una forma o de otra por sus limitados sentidos y experiencia.

Este es el origen de una continua tensión entre realismo científico y empirismo filosófico. La ciencia tomada al pie de la letra trasciende su “base empírica”. No sólo tiene conse-cuencias que, prácticamente hablando, están más allá de cualquier comprobación empí-rica—por ejemplo, consecuencias sobre periodos donde ésta en sí, implica para la vida humana que era en principio imposible—sino que “trasciende” la experiencia de maneras más fundamentales todavía. Por ejemplo, las teorías en física matemática son invariable-mente ultra-precisas, implicando velocidades instantáneas, y representando sus valores con números reales; mientras que la observación puede a lo más garantizar imprecisas afirmaciones, en este caso, sobre velocidades promedio específicas, dentro de determinado intervalo racional. Además, las teorías hablan de entidades —como fuerzas y partículas de distintos tipos— que tienen *efectos* directamente observables pero que rebasan el alcance de la observación directa.

Según el realismo científico, las teorías científicas *deben* tomarse al pie de la letra: aunque “trascienden” los datos empíricos, deben entenderse como intentos de descripciones del universo, siendo, en consecuencia, susceptibles de ser verdaderas o falsas, en el sentido de corresponder o no con lo que describen. Aunque esta idea es, qué duda cabe, propia del sentido común—el cual debería aceptarse en caso de que no intervengan otros facto-res—, diversos filósofos han sostenido que hay otras muchas cosas que no lo son. Sostie-nen que esta concepción realista topa con dificultades epistemológicas insolubles—las que

---

<sup>1</sup> Traducción de Víctor Páramo Valero. Revisión y corrección de David Rojas Lizama.

<sup>2</sup> Consideramos pertinente la traducción del presente artículo, publicado originalmente en *The Philosophical Quarterly* 32 (1982): 201-231, dado que su autor se encuentra actualmente investigando el fenómeno del cam-bio científico. Por esto, a pesar de ser un artículo de 1982, creemos que su contenido es útil para comprender el conjunto de más de tres décadas de trabajo del actual presidente de la *British Society for the Philosophy of Science*. [N. del T.]

son eludibles exclusivamente mediante la adopción de una concepción *instrumentalista* de las teorías científicas. Según dicha concepción, la teoría juega un significativo e imprescindible papel, pero *no* es una genuina descripción. Las teorías, concebidas como un todo, constituyen, según el instrumentalismo, esquemas de codificación o andamiajes para las únicas partes de la ciencia realmente descriptivas, a saber, aquellas afirmaciones directamente comprobables mediante la observación. Las teorías luego son, o empíricamente adecuadas, o empíricamente inadecuadas; o simples y eficientes, o complejas e ineficientes; mas, no son descripciones del mundo ni verdaderas ni falsas. El instrumentalismo también lleva aparejado, por descontado, una distintiva concepción de los términos teóricos: éstos intentos no pueden considerarse como teniendo (ni como intentando tener siquiera) una referencia real en el mundo; en rigor, las “entidades” a las que “refieren” son ficciones—útiles ficciones que otorgan un orden dentro de nuestra sistematizaciones de la realidad, pero nada más allá que eso.

Los problemas que enfrenta el realismo, específicamente en relación con la “subdeterminación” y el impacto de las revoluciones científicas, han atraído mucho la atención en la literatura reciente<sup>3</sup>. Quisiera empezar, no obstante, dando un paso atrás en este debate contemporáneo, para examinar las contribuciones a la disputa entre realistas e instrumentalistas realizadas por Karl Popper. Después de todo, nadie ha insistido más que Popper en que las teorías trascienden la evidencia empírica, en que las revoluciones han jugado un vital e imprescindible papel en el desarrollo científico y, al mismo tiempo, en que las teorías deben ser interpretadas de forma realista. Así pues, si la trascendencia y las revoluciones suponen auténticos problemas para el realismo, debemos esperar encontrar en el enfoque popperiano algún tipo de intento de solución de dichos problemas. Además, todos los argumentos anti-realistas desarrollados por instrumentalistas contemporáneos pueden encontrarse ya en autores que les han precedido, a los cuales Popper critica explícitamente. Este paso atrás, por tanto, no nos hará perder de vista ningún rasgo esencial del debate contemporáneo.

Popper ha realizado dos contribuciones al debate realismo-instrumentalismo. La primera, que hallamos en varios artículos —en particular en el célebre “Tres concepciones sobre el conocimiento humano”<sup>4</sup>—, desarrolla diversos argumentos contra la concepción instrumentalista de las teorías científicas —argumentos que, según él mismo, conducen al “derrumbe” de esta concepción<sup>5</sup>. Como segunda contribución, ha desarrollado su propia concepción

---

<sup>3</sup> El trabajo reciente más influyente es el de Quine. Para una explicación de las dificultades que la “subdeterminación” y las revoluciones científicas han suscitado al realismo, cf., respectivamente, Newton-Smith, W., “The Underdetermination of Theory by Data”, en *Rationality in Science*, ed. Risto Hilpinen (Dordrecht, 1980), y Laudan, L., “A Confutation of Convergent Realism”, *Philosophy of Science*, 48 (1981), 19-49.

<sup>4</sup> Reimpreso en *Conjectures and Refutations* (London, 1963), cap. 3. Versión castellana: *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1993 (trad. Néstor Míguez).

<sup>5</sup> Popper, op. cit., p. 146

positiva de las teorías científicas, concepción que puede ser denominada “realismo hipotético”.

En la primera parte del presente trabajo examinaré, pues, la argumentación de Popper contra el instrumentalismo. Llego a la conclusión de que nadie ha ofrecido argumentos tan importantes como los del filósofo austríaco contra las mejores versiones de esta doctrina. En la segunda parte considero la doctrina positiva de Popper, a fin de comprender si puede realmente constituir un tipo de realismo que resuelva los problemas planteados por los instrumentalistas.

## I. La crítica de Popper al instrumentalismo

En el citado artículo “Tres concepciones”, Popper tacha explícitamente a un buen número de pensadores de instrumentalistas, y por tanto de objetos de su crítica. En la lista se incluye a Osiander, Belarmino, Berkeley, Mach, Kirchoff, Hertz, Duhem, Poincaré, Schlick, Wittgenstein, Bridgman, Eddington, Bohr y Heisenberg. Es un grupo bastante abigarrado. Cada uno, en la lista de Popper, le parece suficientemente describable como un empirista o un positivista—aunque estos términos cubran múltiples de pecados. Ciertamente existen diferencias importantes entre los puntos de vista sobre teorías científicas de, por decir dos, Berkeley y Poincaré. Con un objetivo así de amplio, alguna de las flechas de Popper calificará entre sus límites. Al mismo tiempo, Popper ofrece algunas caracterizaciones generales de la concepción instrumentalista, a la cual muy probablemente no suscribiría ninguno de quienes aparecen en la lista. Por ejemplo, en ocasiones comprende al instrumentalismo como la concepción que identifica las teorías científicas con “reglas computacionales” tecnológicas<sup>6</sup>. Esta es, por lo demás, una concepción respecto a la cual Duhem no guarda sino desdén y desprecio<sup>7</sup>.

A fin de evitar confusiones, parece apropiado proceder primero dando una amplia caracterización del “instrumentalismo” y después intentar seguir el consejo que Popper se dio a sí mismo en muchas ocasiones en otro contexto; a saber, considerar como objeto de crítica a la mejor, a la más prominente *versión específica* de esta doctrina general. La concepción general que une a la mayoría de los pensadores presentes en la lista de Popper (además de otros que también podrían ser llamados “instrumentalistas”, como los pragmatistas americanos Peirce, James, Dewey o Quine) afirma que el nivel más alto de las teorías científicas—tan alto como lo sea su trascendencia de todo dato empírico—sencillamente no tiene importancia descriptiva. Al igual que en el caso de la más sofisticada y menos vulnerable versión de esta concepción general, no me cabe la menor duda de que debe ser hallada en la obra de los convencionalistas franceses en el cambio de siglo—principalmente, Pierre Duhem y Henri Poincaré. Existen importantes diferencias incluso entre las concepciones de

---

<sup>6</sup> I bíd.

<sup>7</sup> Cf., v. gr., Duhem, P., *La teoría física, su objeto y estructura*, Herder, Barcelona, 2003 (trad. María Pons Irazazábal).

la teorías científicas que sostienen estos dos pensadores (algunas de las cuales serán mencionadas aquí), pero tienen en común las ideas fundamentales suficientes como para extraer una posición coherente y razonablemente completa.

Tanto Duhem como Poincaré fueron firmes instrumentalistas en los términos que he descrito. Duhem asevera que:

Una teoría física [...] es un sistema abstracto cuyo objetivo es *resumir y clasificar lógicamente* un grupo de leyes experimentales, sin pretender explicarlas<sup>8</sup>.

A esta afirmación se añade la de que

el lógico que se preocupa por el significado estricto de las palabras tendrá que responder a quienquiera que pregunte si la física es verdadera o falsa «no entiendo su pregunta»<sup>9</sup>.

Poincaré sostiene una concepción similar:

El objetivo de las teorías matemáticas no consiste en revelarnos la naturaleza real de las cosas, pues ésta sería una exigencia poco razonable. Su único objetivo es co-ordinar las leyes físicas con aquello que la experimentación nos familiariza (...) <sup>10</sup>.

Poincaré realiza una célebre comparación de las teorías de la física matemática con el catálogo de una biblioteca (en la cual los libros—las riquezas reales de la biblioteca—son las leyes experimentales). Podemos preguntarnos si un catálogo es eficiente, simple, entre otras cosas, pero no podemos preguntarnos, siendo sensatos, si es verdadero.

Voy a sostener que ninguno de los argumentos de Popper da en el blanco de las ideas que Duhem y Poincaré expusieron en torno a su concepción general. (Quien defienda la concepción de Popper podría responder que nuestro únicamente que Duhem y Poincaré no fueron instrumentalistas en términos popperianos. Mi réplica sería que, de ser así, Popper excluye una importante doctrina que se opone a la suya).

A la crítica de Popper al instrumentalismo subyace una profunda aversión a esta doctrina, aversión que se deriva de la convicción de que amenaza la dignidad e importancia de la ciencia. Según Popper, la ciencia es “la más emocionante aventura intelectual del hombre”. Su posición alberga, en el fondo, una imagen heroica y noble del hombre de ciencia, quien, esforzándose imaginativamente para develar los secretos ocultos del universo, jamás se

---

<sup>8</sup> Duhem, op. cit., p. 5

<sup>9</sup> Duhem, op. cit., p. 168

<sup>10</sup> Poincaré, H., *Ciencia e hipótesis*, Espasa Calpe, Madrid, 2002 (trad. Alfredo B. Besio y José Banfi), p. 211. Debo añadir de inmediato que Poincaré no fue siempre congruente —muchas de sus observaciones contienen un tono realista. Su posición global podría ser descrita, no sin generar alguna discusión, como “realismo estructural”.

entera de si lo ha conseguido, sino sólo de cuando ha fallado: arrastra así una tarea irreductiblemente infinita. Por el contrario, el instrumentalismo es un

estrecho y defensivo credo según el cual no podemos y no necesitamos aprender o comprender más acerca del mundo que lo que ya sabemos. Un credo, además, que es incompatible con la valoración de la ciencia como una de las más grandes realizaciones del espíritu humano<sup>11</sup>.

Mediante la insistencia en que la función de las teorías científicas *no* es tratar de describir la estructura oculta del universo sino meramente codificarla—y, por tanto, contribuir al uso eficiente de los datos—el instrumentalista, según Popper, suministra municiones a aquellos que consideran a la ciencia como poco más que “fontanería glorificada”.

Por supuesto que Popper no es el único que guarda tan alta consideración para los logros de la ciencia teórica. Cito dos pasajes característicos de otros autores:

Es imposible seguir el desarrollo de una de las grandes teorías de la física, ver cómo, a partir de las primeras hipótesis, despliega majestuosamente sus deducciones regulares, cómo sus consecuencias representan, hasta en el menor detalle, una multitud de leyes experimentales sin dejarse seducir por la belleza de semejante construcción, sin sentir en lo más vivo que semejante creación del espíritu humano es realmente una obra de arte.

Algunas gentes han exagerado la misión convencional de la Ciencia, llegando hasta el extremo de afirmar que la ley, que el hecho científico mismo, habían sido creados por el sabio. Esto es ir más allá del último límite del nominalismo. No: las leyes científicas no son creaciones artificiales, ni tenemos ningún motivo para considerarlas como contingentes, aunque tampoco nos sea posible demostrar lo contrario. [...] Lo que llamamos «realidad objetiva», que es común a muchos seres pensantes [...], no puede ser más que la armonía expresada por leyes matemáticas; siendo también la sola realidad objetiva la única verdad a que nos es dable llegar; y si se añade que la armonía universal es el origen de toda belleza, se comprenderá el valor enorme que habremos de dar a los penosos trabajos realizados para que hayamos podido conocerla mejor.

El primero de estos pasajes pertenece a Duhem; el segundo a Poincaré<sup>12</sup>. Podría parecer que sus concepciones generales—en teoría y sin que ellos se percataran—son incompatibles con sus sentimientos. Posible, mas no efectivo. Tanto Poincaré como Duhem tienen simplemente razones diferentes a las de Popper para otorgar gran importancia a la ciencia

---

<sup>11</sup> Popper, op. cit., p. 136

<sup>12</sup> Duhem, op. cit., p. 28; Poincaré, H., *El valor de la ciencia*, Librería Gutenberg de José Ruíz, Madrid, 1906 (trad. Emilio González Lana), pp. 9-10.

teórica. Además, la idea de que el instrumentalismo significa que “no podemos y no necesitamos aprender [...] más sobre el mundo de lo que ya sabemos” es una caricatura de sus posiciones. Ambos justificaron por qué la ciencia debería siempre seguir avanzando.

Pasemos ahora, de las razones que Popper tenía para rechazar el instrumentalismo, a su principal argumento contra esta doctrina:

    Mi respuesta al instrumentalismo consiste en mostrar que hay profundas diferencias entre las teorías «puras» y las reglas para el cálculo tecnológicas; y que el instrumentalismo puede ofrecer una descripción perfecta de estas reglas, pero es totalmente incapaz de explicar la diferencia entre ellas y las teorías. Con esto, el instrumentalismo se derrumba<sup>13</sup>.

La diferencia esencial entre las teorías y las reglas, la cual conduce al “colapso” del instrumentalismo, estriba en que

    las teorías se someten a prueba mediante *intentos por refutarlas* [...], mientras que no hay nada que corresponda estrictamente a esto en el caso de las reglas de computación o de cálculo tecnológicas<sup>14</sup>.

Como ya he mencionado, de ningún modo todos los instrumentalistas aceptarían la identificación de las teorías con “reglas tecnológicas”, pero el argumento de Popper padece de un defecto mayor que éste: de comprenderlo bien, es enteramente circular. Popper no yerra, lógicamente, cuando afirma que no hay nada en la concepción instrumentalista de las teorías de alto nivel que constituyan *estrictamente* intentos de falsación, si por ésta entendemos “mostrar (o indicar convincentemente) su falsedad”. Esto se debe a que las categorías de verdad y falsedad (en su interpretación corriente) no se aplican, según los instrumentalistas, a las teorías. Pero, tomado literalmente, el argumento de Popper es equivalente a la mera afirmación según la cual el instrumentalismo difiere de la posición que él sostiene. Si el indubitable hecho de que los científicos someten a pruebas experimentales a sus teorías va en detrimento del instrumentalismo, debe mostrarse entonces que no hay en la concepción instrumentalista nada análogo al intento de falsar una teoría.

Pero sí existe, naturalmente, tal analogía; a saber, el intento de descubrir la fuerza de la teoría, o el de descubrir cuán comprehensiva es. Las “pruebas severas” son tan altamente consideradas por el instrumentalismo como por el falsacionismo. Duhem, por ejemplo, observa que una teoría científica siempre conlleva “algunas consecuencias que no corresponden con ninguna de las leyes experimentales que ya conocemos”. Esta circunstancia ofrece la oportunidad de someter a prueba la teoría, puesto que

---

<sup>13</sup> Popper, op. cit., p. 146

<sup>14</sup> Popper, op. cit., p. 147

entre estas consecuencias, hay algunas que tienen relación con circunstancias prácticamente realizables; son especialmente interesantes, porque podrán ser sometidas al control de los hechos. Si representan exactamente las leyes experimentales que rigen esos hechos, el valor de la teoría se verá acrecentado [...]. Si, por el contrario, entre estas consecuencias hay una que está claramente en desacuerdo con los hechos [...], la teoría propuesta deberá ser modificada en mayor o menor medida, o tal vez totalmente rechazada<sup>15</sup>.

Es cierto que tal teoría tendrá que ser modificada o rechazada, no como falsa, sino como empíricamente inadecuada. Pero habrá sido, no obstante, rechazada.

Popper insiste, por el contrario, en que el instrumentalismo (coherente) nunca hablará del rechazo de una teoría sino sólo del descubrimiento de que tiene un limitado dominio de aplicación. Es más, debido precisamente a que es incapaz de “ir más allá de la afirmación de que *diferentes teorías tienen diferentes dominios de aplicación*”, el instrumentalismo no puede “explicar el proceso científico”<sup>16</sup>. Pero, a mi juicio, el instrumentalismo puede explicar sin lugar a dudas el progreso científico—el progreso, según esta doctrina, consiste en el desarrollo de las teorías para lograr cada vez mayor adecuación empírica o más amplios dominios de aplicación<sup>17</sup>. Tal vez insista en que una teoría rechazada en ciertas áreas, puede continuar siendo aplicada en otras—pero esto no es sino un reflejo de la práctica científica, y el realista debe explicarlo también. De hecho tanto el realista como el instrumentalista pueden decir que, por ejemplo, la teoría de Newton, aunque fue “rechazada” (*i. e.*, dejó de ser considerada como la mejor teoría disponible), continua siendo aplicada a los cuerpos de movimiento lento. La teoría de Newton ha sido rechazada y reemplazada por la teoría de Einstein, la cual goza de mayor adecuación empírica; sin embargo, hay un meta-teorema de simple demostración que afirma que, siempre que las velocidades sean pequeñas en comparación con la de la luz, las predicciones de la teoría einsteiniana serán empíricamente indistinguibles de la newtoniana. Por ello, en tanto que la matemática de la teoría newtoniana es más familiar y generalmente más sencilla, los científicos la utilizan con frecuencia para solucionar problemas, aunque al hacerlo están en realidad aplicando la mejor teoría disponible (a saber, la de Einstein).

El argumento explícito de Popper contra el instrumentalismo parece, pues, radicalmente deficiente. El modo en que respalda el argumento, no obstante, revela una tesis subyacente de gran importancia: es la tesis de que el instrumentalismo es *heurísticamente infértil*—esto

---

<sup>15</sup> Duhem, op. cit., p. 33

<sup>16</sup> Popper, op. cit., p. 148

<sup>17</sup> Para un intento reciente de caracterizar de forma precisa la idea de que el progreso científico en el desarrollo de teorías cada vez más adecuadas empíricamente, cf. van Fraassen, B., *La imagen científica*, Paidós, México, 1996.

significa, que aquellos científicos que lo adopten producirán, en general, menos ciencia competente que aquellos que adopten una concepción realista.

Por ejemplo, aunque Popper efectivamente afirma que los instrumentalistas no pueden explicar intentos de refutación, su tesis real resulta ser, a mi juicio, una bastante diferente respecto a que el instrumentalismo condona y alienta una reacción a las refutaciones metodológicamente embrutecedora:

Lo que a primera vista puede parecer su refutación resulta [en la concepción instrumentalista] no ser más que un aditamento que nos previene acerca de su limitada aplicabilidad [*i. e.*, la de la teoría]. Esta es la razón por la cual la concepción instrumentalista puede ser utilizada *ad hoc* para salvar una teoría física amenazada por las contradicciones (...)<sup>18</sup>.

De forma similar, establece que “*al despreciar la refutación y reforzar la aplicación, el instrumentalismo demuestra ser [...] oscurantista*”<sup>19</sup>.

Popper parece vindicar que el instrumentalismo no verá nada equívoco en la reacción a la refutación de una teoría general consistente en hacer simplemente una *excepción* a las circunstancias específicas en las que la refutación tiene lugar. (Esquemáticamente, empezamos con alguna teoría general  $\forall x (Px \rightarrow Qx)$ ; encontramos un individuo *a* tal que  $Pa$  y no  $Qa$ ; y, por ello, cambiamos a la nueva teoría  $\forall x (\sim(x = a) \rightarrow (Px \rightarrow Qx)) \& Pa \& \sim Qa$ .) En general, el instrumentalista no verá nada inadecuado en la posesión de dos o más teorías en algunos dominios, los cuales no son inconsistentes gracias a que se impide la desarticulación de los sub-dominios, porque, a pesar de todo, podemos confrontar los hechos conocidos en dichos dominios incluso si debemos hacer uso de una herramienta para un conjunto de hechos y otra herramienta distinta para otro conjunto.

No obstante, el hecho de que exista esta carga particular de infecundidad heurística no es suficiente para atacar al tipo de instrumentalismo que sustentan Duhem y Poincaré. Ninguno de ellos estaría feliz de que se permitieran métodos de “excepción-exclusión” *ad hoc*, y ambos podrían explicar la preferencia de teorías individuales que cubren toda una gama de fenómenos sobre conjuntos de teorías diferentes que ocupan el mismo dominio, salvo cuando son apreciadas conjuntamente. Esto se debe a que tanto la metodología de Duhem como la de Poincaré envuelven requisitos de máxima *unidad* y *simplicidad*.

---

<sup>18</sup> Popper, op. cit., p. 149

<sup>19</sup> *Ibíd.*

Para ambos filósofos, el objetivo de la física matemática no consiste meramente en proveer algún tipo de codificación de leyes empíricas, sino sólo aquel que *esté máximamente unificado y simplificado*. Según Duhem, la simplicidad es un requisito fundamental desde el comienzo:

Una teoría física [...] es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un pequeño número de principios cuyo objetivo es representar de la manera más simple, más completa y más exacta posible un conjunto de leyes experimentales<sup>20</sup>.

Duhem era, por otro lado, menos tajante respecto al principio de máxima unidad. Por razones que nunca he comprendido en su totalidad, sitúa a este principio (que es muy diferente del principio de simplicidad) fuera de la lógica de la ciencia como tal. No es un principio que se impone al científico, sino, más bien, un principio que guía sus acciones con “finura”. Pero, puesto que la “finura” era de gran importancia para Duhem, la búsqueda de la unidad debería, a mi juicio, ser incluida en la búsqueda de la simplicidad como parte de su metodología general.

Por el contrario, Poincaré no dudaba en absoluto respecto al requisito de que las teorías debían estar *unificadas*. Según afirma, este requisito proviene del hecho de que la naturaleza está en sí misma unificada:

Si las distintas partes del universo no fueran como los órganos de un mismo cuerpo, no actuarían unas sobre otras, se ignorarían mutuamente; y nosotros, en particular, no conoceríamos más que una sola. No tenemos, pues, que preguntarnos si la naturaleza es una sino cómo es una<sup>21</sup>.

Por otra parte, Poincaré fue más discreto que Duhem respecto al requisito de simplicidad, y sus ideas son en este punto bastante tenues. Comprendió que los requisitos de unidad y simplicidad (pragmática) en ocasiones iban en direcciones opuestas; y, por ello, defendió que los hechos algunas veces fuerzan a la ciencia a ser más compleja, y que con frecuencia la aparente simplicidad (como la interdependencia entre la presión, el volumen y la temperatura de una determinada masa de gas) se explica científicamente mediante la apelación a un promedio de un extenso número de fenómenos complejos. Sin embargo, la ciencia es posible sólo en el caso de que al final triunfe la simplicidad<sup>22</sup>; y, ciertamente

en la mayoría de los casos toda ley es considerada simple hasta que se pruebe lo contrario<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Duhem, op. cit., p. 22

<sup>21</sup> Poincaré, *Ciencia e hipótesis*, ed. cit., p. 185

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 190

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 186

En consecuencia, ni Poincaré ni Duhem aprobarían el tipo de respuesta que, según Popper, cualquier instrumentalista *debe* aceptar; a saber, la respuesta a una refutación particular de una teoría más general mediante hacer excepciones particulares, o parcelando el ámbito de la teoría original que ha de ser confrontada con diferentes hipótesis. Tales maniobras inmediatamente restan simplicidad y unidad. Por supuesto—como subraya especialmente Poincaré—los científicos a veces podrían no ver opción alguna fuera de tales maniobras, no pudiendo salir completamente del juego en ese caso. Podría *parecer* que la siguiente afirmación de Poincaré es presa de los argumentos de Popper:

Dos teorías contradictorias, siempre que no se solapen y no tratemos de encontrar en ellas una explicación de las cosas, podrían, de hecho, ser muy útiles instrumentos de investigación<sup>24</sup>.

No obstante, entendida a partir de otras observaciones de Poincaré sobre la constante búsqueda de una teoría más simple, ésta es quizá sólo una expresión de la sensata actitud “realista” que no deberíamos desdeñar, aun si no es totalmente satisfactoria. Si el realismo hipotético de Popper no es compatible con esta actitud, entonces, como Paul Feyerabend ha remarcado recurrentemente, es sin duda demasiado exigente<sup>25</sup>.

Podría objetarse que los requisitos instrumentalistas de unidad y simplicidad son extrema y hasta desesperanzadoramente vagos; que las dos nociones son difíciles de distinguir (a esto se debería que algunos comentarios de Duhem y Poincaré sean muy confusos); y que, aunque parecemos capaces de reconocer lo suficientemente bien *casos particulares* de teorías “unificadas” y “simples” (o, mejor aún, casos particulares de teorías desunificadas y complejas), ni Duhem, ni Poincaré, ni otro sucesor alguno ha fructificado al intentar justificar algo remotamente semejante a una explicación *general* aceptable de estas nociones. Estoy de acuerdo con ello<sup>26</sup>. No obstante, esto puede contar como un argumento del realismo contra el instrumentalismo solamente si el realista puede eludir cualquier apelación a aquellas nociones. Sin embargo, con seguridad, el realista también las necesita.

Las reglas metodológicas de Popper rechazan ciertamente respuestas *ad hoc* a la refutación. Para los astrónomos del siglo XIX no habría resultado una buena práctica científica reaccionar a las dificultades concernientes a la órbita de Mercurio recurriendo a la “teoría” de que todos los cuerpos excepto Mercurio obedecen las leyes de Newton mientras que en el caso de Mercurio sucede tal o cual cosa. Pero, ¿y si Dios decidió—en aras de introducir variedad y desconcertar a la presuntuosa humanidad—crear un mundo newtoniano, aunque con una o dos excepciones? En ese caso, la regla metodológica popperiana y la idea

---

<sup>24</sup>Ibíd., p. 203

<sup>25</sup> Cf. especialmente el artículo de Feyerabend incluido en *The Critical Approach to Science and Philosophy*, ed. Mario Bunge (Londres, 1965).

<sup>26</sup> Con la salvedad de que tanto Duhem como Poincaré ofrecieron ejemplos muy claros sobre cómo ideas inicialmente simples y unificadas podrían complicarse con el desarrollo de una maquinaria diseñada para alojar observaciones que vendrían a refutar la idea original.

realista popperiana según la cual la ciencia busca dar con una descripción verdadera del universo irían en direcciones opuestas. Aquí un popperiano debería responder que sí acepta que es bastante probable que mediante la aplicación de sus reglas metodológicas nos distanciemos de la verdad; pero, a efectos prácticos, no hay duda de que descarta esta posibilidad. En otras palabras, un popperiano asume implícitamente que la Naturaleza es en sí misma “simple” y “unificada”. (Se aclarará enseguida que, por mi parte, no pienso que la adopción de este supuesto se deba recriminar al realista. Lo único que afirmo es que, en la medida en que el instrumentalista y el realista necesitan las nociones de simplicidad y unidad, su vaguedad es una desventaja para ambos por igual).

De modo que la acusación de aceptar metodológicamente reacciones oscurantistas a las refutaciones no afecta a las mejores versiones del instrumentalismo. Pero parece difícil creer que no haya algo sustancial en la arremetida de Popper contra una relativa heurística infértil. Después de todo, se ha sugerido en algunas ocasiones que es probable que el científico que cree que sus teorías son intentos de descripciones del mundo vea dificultades conceptuales en sus teorías donde su colega instrumentalista no ve nada que le inquiete, y que a causa precisamente del intento de solucionar esta clase de problemas los científicos han logrado en el pasado lo que realistas e instrumentalistas considerarían un progreso científico. Quizá esto es lo que Popper tenía en mente cuando caracterizó al instrumentalismo como un “estrecho y defensivo credo”.

Este argumento heurístico no puede ser nunca, naturalmente, conclusivo. Incluso, si se da el caso de que la mayoría de los avances científicos que han sido obtenidos implicaron una interpretación realista de las teorías, el instrumentalista podría todavía señalar, junto con Duhem, que

puede que ciertas esperanzas quiméricas hayan dado lugar a descubrimientos admirables sin que estos descubrimientos den consistencia a las quimeras que los originaron<sup>27</sup>.

Pero esta réplica parecería ciertamente muy débil si se demostrara que la actitud realista hacia las teorías ha jugado un mayor papel en el descubrimiento científico. No hay aquí implicada íntegramente ninguna postura filosófica, aunque si pudiera mostrarse que la creencia en esta concepción ha contribuido realmente a crear lo que en todas partes se reconoce como valioso, entonces esto constituiría un fuerte argumento a favor de ella.

¿Tiene, pues, el realismo mayor fuerza heurística que el instrumentalismo? Podría parecer que en nuestra post-positivista era la respuesta carece de ambigüedad y que es obviamente afirmativa. Existe, por ejemplo, el caso de la teoría atómico-cinética, cuyo desarrollo fue sin

---

<sup>27</sup> Duhem, op. cit., p. 38. Cf. también p. 126: “¿Quiere eso decir que este método jamás ha sugerido ningún descubrimiento a ningún físico? Semejante afirmación sería de una exageración ridícula. La invención no está sometida a reglas fijas. No hay doctrina, por absurda que sea, que no haya inspirado una idea nueva y feliz”.

duda guiado por la creencia en átomos reales. Es bien sabido que Duhem se opuso ampliamente al programa atomista y que la actitud de Poincaré hacia dicho programa fue muy similar. Pero el programa atomista condujo a teorías que ampliaban incluso nuestro conocimiento empírico “instrumental”. La postura realista puede, según parece, descansar cómodamente sobre este caso. ¿O no?

Quizá el realista puede establecer que su posición tiene mayor fuerza heurística, pero creo que todavía no lo ha hecho. Hay dos importantes razones que determinan que la afirmación de Popper, de que el realismo es efectivamente superior desde el punto de vista heurístico, quede, a pesar de todo, por justificar.

Primero, condiremos algo más cuidadosamente cómo el realista probablemente percibe, con sus teorías, los problemas del nivel superior—respecto a los cuales su homólogo instrumentalista estaría completamente ciego. Estos problemas, por definición, no se producen por desacuerdos en los resultados empíricos, ni tampoco son necesariamente *inconsistencias lógicas*—el instrumentalista puede detectar y condenar a aquellos resultados tan fácilmente como el realista. En lugar de ello, deben ser considerados “incoherencias”. Presumiblemente, ninguna teoría lógicamente consistente y empíricamente adecuada puede ser incoherente a menos que entre en conflicto con alguna clase de concepción metafísica del mundo previamente sostenida. Cualquier fuerza extra-heurística en el realismo debe provenir de haber tomado seriamente tal conflicto y de tratar de modificar o reemplazar las teorías en cuestión: de la creencia en que el mundo no puede ser de la forma en que la más reciente teoría científica parece decirnos que es.

Esto no es necesariamente parte del realismo científico tal y como lo hemos caracterizado aquí. Ha habido distintos debates en los que “realistas” han defendido una concepción metafísica u otra. Pero el archi-realista científico, en el sentido en que lo entendemos aquí, insiste simplemente en que su mejor apuesta presente es la de que el mundo es del modo en que las mejores teorías científicas presentes dicen que es, y si esto entra en conflicto con concepciones metafísicas previamente sostenidas, se estaría suscitando entonces la necesidad de revisar dichas concepciones. Estaban en lo cierto los críticos del positivismo lógico que mostraron que ciertas concepciones metafísicas “sin sentido” habían jugado un importante papel en el progreso científico. Pero atribuir al realista la tesis adicional según la cual los conflictos entre teorías metafísicas y teorías científicas deben siempre ser comprendidos como indicadores de la necesidad de nuevas teorías, sería sin duda hacer absurda su posición. El nuevo respeto—incluido en nuestra visión postpositivista—que sentimos por la metafísica y su capacidad de influir y cambiar la ciencia no debería impedirnos ver el hecho de que la ciencia tiene igual capacidad de influir y cambiar la metafísica. Los casos en que el conflicto entre ciencia y metafísica ha sido científicamente fértil, han servido de contrapeso a otros casos en que las concepciones metafísicas han generado insatisfacción hacia la teoría científica que ha absorbido un buen número de esfuerzos que no han

tenido resultados positivos. Ejemplo de ello es el descontento hacia (y el frecuente malentendido de) la teoría newtoniana de la gravitación universal, causado por su discordancia con la metafísica mecanicista cartesiana. El único resultado de este descontento fue la realización de un gran esfuerzo, el cual, aunque no fue enteramente infecundo, hizo que no hubiera cambios en la ciencia a pesar de haberla sometido a una revisión radical lo que podía contar como una explicación mecanicista. La mecánica cuántica constituye otro ejemplo de cómo los intentos de reconciliar una teoría científica con una concepción general sobre el mundo previamente sostenida ha demostrado ser científicamente ineficaz. Las “incoherencias” en nuestras teorías podrían no ser desafortunadas características que hemos de tratar de eliminar, sino, más bien, reflejos de aspectos reales del mundo en el que aparecen anomalías sólo porque existen prejuicios metafísicos demasiado arraigados.

Esto muestra que la idea según la cual el realismo es, heurísticamente, la más fértil concepción de las teorías, requiere ser tratada con cuidado. Pero existe una razón todavía más importante que permite comprender por qué es así. Duhem y Poincaré no defendieron un “estrecho y defensivo credo” con ninguna fuerza heurística, sino un credo que implica una explicación alternativa de la principal fuerza heurística de la ciencia. Según Duhem y Poincaré, los avances en física tienen lugar, con gran frecuencia, gracias a consideraciones puramente internas a la física, que remiten esencialmente a la simetría, coherencia y elegancia matemática. Por ejemplo, Duhem sostenía que se realizan muchos avances simplemente al intentar probar en nuevas áreas leyes expresadas en ecuaciones matemáticas de la misma forma que las que habían sido ya probadas con éxito en otras áreas:

La historia de la física nos muestra que la búsqueda de analogías entre dos categorías distintas de fenómenos tal vez ha sido, de todos los procedimientos utilizados para construir teorías físicas, el método más seguro y más fecundo<sup>28</sup>.

Duhem insistía en que tal investigación no puede—o en todo caso no siempre—ser incentivada por ideas metafísicas generales sobre las similitudes reales entre dos grupos de fenómenos; el método ha sido con cierta frecuencia aplicado en casos en que estos grupos son muy distintos físicamente. Por ejemplo,

las leyes que rigen la distribución de las temperaturas estacionarias en un grupo de cuerpos buenos conductores del calor y las leyes que fijan el estado de equilibrio eléctrico en un conjunto de cuerpos buenos conductores de la electricidad, tienen objetos físicos completamente diferentes. Sin embargo, las dos teorías cuya misión es clasificar estas leyes se expresan en dos grupos de ecuaciones que el algebrista

---

<sup>28</sup> Duhem, op. cit., p. 123

no sabría distinguir. Además, cada vez que resuelve un problema sobre la distribución de las temperaturas estacionarias, resuelve también un problema de electrostática, y a la inversa<sup>29</sup>.

Poincaré enfatiza otro papel que juegan las consideraciones puramente matemáticas: un científico puede obtener una nueva teoría descubriendo una asimetría en las ecuaciones matemáticas de la antigua teoría y restaurando la simetría añadiendo un nuevo término. Esto conduce a nuevas ecuaciones que, por así decir, cobran confirmación extra. El nuevo término podría recibir entonces una interpretación realista—pero solo después, una vez ha sido realizado todo el trabajo real de descubrimiento. Por ejemplo, según Poincaré, debemos el gran progreso en electrodinámica al hecho de que Maxwell “dio un paso en el sentido de la simetría matemática”, comprendiendo las leyes electrodinámicas “bajo un nuevo sesgo” y viendo que “las ecuaciones eran más simétricas cuando se añadía un [nuevo] término”<sup>30</sup>. Se intentó, en consecuencia, ofrecer una interpretación realista de este término (*mediante* variados modelos de éter), aunque, insiste Poincaré, no dio resultado en lo concerniente a la modificación de ecuaciones.

Tanto Poincaré como Duhem aceptaban explícitamente que las consideraciones realistas (o “explicativas”) *parecían* jugar un papel ubicuo en el desarrollo científico. Ambos afirmaban, sin embargo, que la investigación detallada de casos particulares revelaría que, *muy a menudo*, las consideraciones “explicativas” habían estado presentes una vez había sido realizado el trabajo real mediante consideraciones internas, sobre todo matemáticas. Duhem lo expresa con vigor:

La parte descriptiva se ha desarrollado por su cuenta, con los métodos propios y autónomos de la física teórica; a este organismo plenamente formado se le une la parte explicativa como un parásito que lo ataca<sup>31</sup>.

Duhem exagera sin duda alguna el caso. Mientras que hay episodios en la historia de la ciencia en los que los científicos han sido guiados (al menos parcialmente) por amplias consideraciones formales, hay otros episodios en los que se ha logrado progresar gracias a que se ha insistido en interpretar de forma realista los términos en ecuaciones que no habían recibido hasta la fecha ninguna interpretación de esta clase. Además, algunas de las explicaciones de Duhem y Poincaré de episodios particulares son muy cuestionables<sup>32</sup>. Pero si Duhem exagera, Popper no hace menos: la elección no es simplemente entre un realismo heurísticamente fuerte y un instrumentalismo heurísticamente estéril. Antes bien, estas dos posiciones filosóficas conllevan explicaciones discordantes de la principal fuerza

---

<sup>29</sup> Duhem, op. cit., p. 124

<sup>30</sup> Poincaré, *El valor de la ciencia*, ed. cit., p. 78

<sup>31</sup> Duhem, op. cit., p. 39

<sup>32</sup> En particular, la explicación de Poincaré del descubrimiento de Maxwell es bastante controvertida. Parara una explicación alternativa (a favor de la concepción realista), cf. Zahar, E., “Why did Einstein’s Programme Supercede Lorentz’s?”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 24 (1973).

conductora de la ciencia. No se ha demostrado todavía que el realismo sea efectivamente superior en fundamentos heurísticos.

## II. La “tercera concepción” de Popper: ¿Reconciliación del realismo y las revoluciones?

La crítica de Popper no conduce al derrumbe del instrumentalismo. No obstante, su propia propuesta positiva, su “tercera concepción” de las teorías científicas, podría sin duda ser preferible incluso a un instrumentalismo que se mantiene en pie. Popper afirma que su concepción contiene todo lo que puede ser rescatado de concepciones realistas previas “después de dar cabida a lo que está justificado en el ataque instrumentalista”<sup>33</sup>. Sin embargo, como hemos visto, Popper no toma en consideración toda la influencia del instrumentalismo. A causa de ello me he propuesto repetir y revisar la maniobra de Popper. Lo haré en las líneas que siguen tomando tres argumentos principales de Duhem y Poincaré (todos ellos, especialmente el segundo y el tercero, han sido desarrollados recientemente por otros filósofos<sup>34</sup>). Trataré de comprender si el realista puede contraatacar estos argumentos y de exponer qué concesiones tiene que hacer, en caso de que no pueda contraatacarlos, a fin de darles acomodo. En la conclusión evaluaré si el realismo resultante de la confrontación con dichos argumentos constituye una posición valiosa y defendible.

### (i) *Duhem y el argumento de la idealización*

Los tres argumentos anti-realistas giran en torno al hecho de que las teorías trascienden los datos observacionales. Duhem defiende que esta trascendencia es, en parte, un reflejo de un inevitable desajuste entre teoría y realidad. Afirma que la realidad debe comprenderse tal como nos es revelada a través de la observación: enmarañada e imprecisa. Las teorías, por otra parte, son totalmente precisas y, por ello, engalanan e idealizan la realidad. Esta es una de las razones por las que muchas teorías lógicamente incompatibles pero experimentalmente indistinguibles pueden ser válidas para el mismo dominio de fenómenos<sup>35</sup>. También debemos a ello que las teorías no puedan ser literalmente descripciones verdaderas de la realidad:

---

<sup>33</sup> Popper, *Conjeturas y refutaciones*, ed. cit., p. 137. La extrema posición realista con la que Popper comienza (su “primera” concepción) es el esencialismo: la idea de que “las teorías verdaderamente científicas, describen las «esencias» o las «naturalezas esenciales» de las cosas (...)”, y, lo que es más importante para nuestro punto de vista presente, la idea de que “el científico puede establecer, finalmente, la verdad de tales teorías más allá de toda duda razonable” (Ibíd.). Por mi parte, estoy de acuerdo con Popper en que la “primera” concepción es enteramente insostenible, de ahí que haya prestado atención en este artículo al debate entre “la “segunda” y la “tercera” concepción.

<sup>34</sup> No trato de hacer aquí total justicia con la literatura reciente sobre la temática. Intento ofrecer lo que entiendo que es la estructura del argumento anti-realista y, por tanto, la estructura de una respuesta realista (hipotética). Muchas cuestiones son inevitablemente obviadas, y muchos artículos importantes ignorados.

<sup>35</sup> Esto es cierto, según Duhem, incluso en nivel de las afirmaciones sobre hechos particulares. Cf. su distinción entre “hechos prácticos” y “hechos teóricos” en op. cit., parte II, caps. 3 y 4.

El símbolo matemático forjado por la teoría se aplica a la realidad como la armadura de hierro al cuerpo de un caballero; cuanto más complicada es la armadura, más flexibilidad parece adquirir el metal rígido [...]. Pero por muy numerosos que sean los fragmentos que la componen, la armadura nunca se adaptará perfectamente al cuerpo humano<sup>36</sup>.

Esté o no en lo cierto Duhem al afirmar que tal desajuste es inevitable, hay casos en los que ciertamente tiene lugar. Por ejemplo, haya o no “partículas puntuales” en la naturaleza, la mecánica newtoniana de partículas ha sido desde luego exitosamente aplicada a objetos (como manzanas y planetas) que no son partículas puntuales. Estas aplicaciones envuelven una abstracción o idealización en una dirección mejor indicada por los matemáticos que por la naturaleza como tal. Incluso hay leyes de las cuales sabemos que no existen, en términos estrictos, instancias reales sino únicamente ideales: las “leyes de los gases ideales” son ejemplos obvios.

El realista afirma que las teorías científicas son verdaderos o falsos intentos de descripciones de la naturaleza. Pero una explicación newtoniana del movimiento planetario que considera que los planetas son partículas puntuales (o, de forma equivalente, esferas perfectas) no puede ser literalmente verdadera. Por otro lado, muchos se opondrán a la defensa de que cualquier explicación de este tipo debe ser falsa. El instrumentalista se contentará con aceptar que esta explicación no es ni verdadera ni falsa, sino simplemente “empíricamente adecuada”. De forma similar, las leyes de los gases ideales no son, evidentemente, verdaderas; pero muchos se opondrán a considerarlas falsas. El realista parece avergonzado, pero para el instrumentalista duhemiano éste es sólo un caso especialmente notable de una regla general.

(ii) *Poincaré y el argumento de la “subdeterminación”*

Un segundo argumento, elaborado por Poincaré, ha sido muy influyente. Poincaré sostiene que se puede demostrar directamente que determinadas teorías importantes carecen de valor de verdad en el sentido de corresponder o no con lo que describen. La geometría física es su ejemplo preferido, aunque no es el único:

La pregunta «¿es la geometría euclidiana verdadera?» [...] carece de significado. Podríamos preguntarnos también si el sistema métrico es verdadero, y si los pesos y medidas antiguos son falsos [...] Una geometría no puede ser más verdadera que otra; sólo puede ser más conveniente<sup>37</sup>.

La geometría física no es demostrable aisladamente. A fin de probarla, debemos primero identificar la noción geométrica de una línea recta con algunos procesos físicos—la trayectoria de un rayo de luz perfectamente inalterado, quizá, o la trayectoria de una partícula

---

<sup>36</sup> Duhem, op. cit., p. 231

<sup>37</sup> Poincaré, *Ciencia e hipótesis*, ed. cit., p. 89

perfectamente desacelerada. Como el término ‘perfectamente’ indica, siempre podemos, en el caso de la refutación empírica de una geometría interpretada de este modo, inculpar a la refutación de poseer ciertas imperfecciones físicas—sobre la base de la existencia de algún hasta ahora insospechado medio refractor o fuerza externa. Pero incluso en presencia de desviaciones sistemáticas de las predicciones de la geometría física interpretada, los científicos podrían siempre aferrarse a la geometría formal y modificar la “definición coordinada”, esto es, interrumpir la identificación de una ‘línea recta física’ con, por ejemplo, ‘una trayectoria de un inalterado rayo de luz’.

Supongamos que hayamos hecho un cierto número de mediciones usando “varillas perfectamente rígidas”. (Naturalmente, ninguna varilla real es perfectamente rígida, pero las fuerzas conocidas que afectan a la longitud son “diferenciales”, *i. e.*, afectan diferentemente a varillas de constituciones físicas y químicas diferentes; de modo que estas imperfecciones pueden, en principio, ser identificadas y corregidas). Cualquier conjunto de tales mediciones podría tener cabida en un número cualquiera de sistemas teóricos diferentes: tomando una determinada geometría física como elemental, la caracterización de la “relación congruente” de las varillas puede ser leída, pues, en los resultados empíricos. Supongamos que los ángulos de los triángulos delimitados adecuadamente mediante varillas rígidas tuvieran un fundamento consistente al sumar más o menos de  $180^\circ$ . Esto podría explicarse mediante la hipótesis de que las varillas permanecen auto-congruentes enteramente en el espacio investigado (es decir, delimitan la misma longitud con independencia de su posición y orientación espacial) y que la geometría del espacio no es euclidiana; o podría explicarse mediante la hipótesis de que la geometría es euclidiana pero la distancia delimitada por una única varilla rígida no es constante sino que, más bien, varía según su posición y orientación espacial.

Poincaré defiende—como la explicación de Reichenbach pone en claro—que lo anterior significa que no existe verdad alguna en la cuestión sobre qué geometría se aplica al espacio. Las dos aparentemente conflictivas explicaciones son en realidad equivalentes. No hay nada que les haga entrar en discusión. Sólo tiene sentido preguntar qué geometría es más *conveniente* de aplicar. (Poincaré mismo sostiene la importante tesis según la cual sería siempre más conveniente para nosotros interpretar los hechos con el lenguaje de la geometría euclidiana<sup>38</sup>).

El punto relevante aquí, como vemos en otro de los célebres ejemplos de Poincaré, no es únicamente que cualquier conjunto de datos pueda ser interpretado, sino también que hay una sencilla traducción proposición-por-proposición entre los dos sistemas teóricos “diferentes”. Tomando otro ejemplo, Poincaré sostuvo que no existe proposición verdadera acerca de la velocidad del sistema solar en el espacio absoluto, no sólo porque todos a los

---

<sup>38</sup> “La geometría euclidiana es, y siempre será, la más conveniente (...)”, *Ibíd.* La obra de referencia para la explicación de Reichenbach es, naturalmente, *The Philosophy of Space and Time* (Nueva York, 1958). Para una exposición sumamente clara, cf. también Salmon, W., *Space, Time and Motion* (Minneapolis, 1980).

hechos de movimiento, planetarios y terrestres, pueden ser acomodados a cualquier suposición de esta velocidad, sino también porque esta acomodación es demasiado sencilla. (De hecho, en la medida en que está involucrado el movimiento de cuerpos sin carga, la acomodación requerida es, naturalmente, ninguna: podemos atribuir cualquier velocidad absoluta uniforme al centro de gravedad del sistema solar sin que afecte a las velocidades (necesariamente relativas) que observamos. Y Poincaré defiende que los problemas se tornan tan sólo algo más complicados cuando se tienen en cuenta velocidades de cuerpos cargados eléctricamente<sup>39</sup>).

Si dos sistemas teóricos tienen exactamente las mismas consecuencias empíricas y, asimismo, hay un modo simple de traducción de las dos explicaciones de cualesquiera hechos dados, entonces los dos sistemas teóricos son, según Poincaré, enteramente equivalentes, a pesar de que haya aparentemente inconsistencias sintácticas entre ellos. Es decir, los desacuerdos son meramente aparentes: no hay posible verdad en la cuestión respecto a la que discrepan. Además, hay distintos casos importantes en los que la posibilidad de construir tales sistemas alternativos (iguales, no obstante, en cuanto a adecuación a los hechos) permanece demostrable.

El argumento de la “subdeterminación de la teoría por los datos” ha sido objeto del escrutinio de los más recientes autores<sup>40</sup>. Hay distintas nociones de subdeterminación—la mayoría de ellas más débiles que la que está implícita en Poincaré—y suelen ser confusas. En la más débil caracterización de la noción, la condición de intertraducibilidad es completamente dejada de lado y la subdeterminación es considerada demostrada si se puede exponer que, dada cualquier teoría, hay otra diferente con las mismas (pasadas, presentes y futuras) consecuencias empíricas. Si cualquier conjunto de afirmaciones regidas por deducción lógica es considerado como una teoría, entonces la existencia en general de la subdeterminación es, en este débil sentido, una consecuencia enteramente trivial de la naturaleza trascendente de las teorías científicas. (Reducir simplemente la teoría dada a su conjunto de consecuencias empíricas y considerar entonces cualquier extensión que la conserve, conlleva volver al lenguaje teórico original<sup>41</sup>).

El argumento anti-realista según el cual la subdeterminación es una amenaza para el abastecimiento, afirma aproximadamente lo siguiente. El realista está atrapado entre los cuernos de un dilema. O considera algún conjunto de teorías subdeterminadas como enteramente equivalente—en cuyo caso acepta una reducción positivista de sus teorías y abandona

---

<sup>39</sup> Cf. especialmente su *Electricité et Optique* (Paris, 1901).

<sup>40</sup> Cf. especialmente Newton-Smith, op. cit.

<sup>41</sup> Es de suponer que era este sentido (o alguno parecido) el que Quine tenía en mente cuando afirmó que “esperaba un amplio acuerdo” sobre la tesis según la cual hay teorías que son “lógicamente incompatibles y empíricamente equivalentes”, Quine, W. v. O, “On the Reasons for Indeterminacy of Translation”, *The Journal of Philosophy*, 67 (1970), p. 179.

esencialmente su concepción realista<sup>42</sup>—, o continúa considerando su teoría actualmente aceptada como una falsa o verdadera descripción de la realidad—oculta y develada al mismo tiempo—y como su mejor conjetura presente con respecto a la verdad, pese a que acepte también que otras teorías podrían sin dificultad ser construidas y que recibirían idéntica justificación de todos los datos (tanto futuros como pasados), aun si relataran una historia diferente sobre la “realidad oculta”.

Ésta parece sin duda una posición insostenible. Si el realista está o no forzado a mantenerla a causa del fenómeno de la subdeterminación es una cuestión a la que habré de volver en breve. (Veremos que la distinción entre diferentes nociones de subdeterminación es crucial para la réplica realista).

*(iii) El argumento de las revoluciones científicas*

Hay un tercer argumento cuya fuerza persuasiva ha sido, en términos históricos, probada como la más eficaz. El hecho aparente de que ha habido revoluciones en la ciencia—discontinuidades radicales a nivel teórico—denota un tipo diferente de subdeterminación; a saber, la significativa posibilidad de que los resultados observaciones y experimentales que conocemos en el presente y que se toman como apoyo de una teoría  $T$  resulten ser tan bien explicado, o incluso mejor (junto con algunos otros, quizá todavía desconocidos), por una esencialmente diferente teoría  $T'$ —una teoría que suponga una explicación distinta de la estructura y los contenidos básicos del universo. Si consideramos a las más importantes partes teóricas de la ciencia como intentos de descripciones del mundo, entonces habremos de admitir que ha habido realmente muchas revoluciones en la ciencia. Por ejemplo, la ciencia desarrollada en una época ahora muy lejana, decía que la luz era algún tipo de “*efluvium*”; después, se afirmó que era una partícula material discreta; más tarde, una honda continua en un medio omniabarcante; para que, posteriormente, se sostuviera que era una suerte de híbrido partícula-honda. Incluso, durante un periodo se consideró al calor como un tipo de fluido y después la ciencia nos dijo que era un movimiento molecular, y así sucesivamente.

Este argumento contra el realismo puede ser formulado toscamente de modo interrogativo: ¿por qué deberíamos tener confianza alguna en lo que la ciencia del presente nos dice sobre algún aspecto de la estructura básica del universo si la ciencia misma ha cambiado su punto de vista sobre esta estructura básica en numerosas ocasiones en el pasado? La historia de la ciencia no nos da razones para creer que nuestras teorías más importantes y las entidades que introducen sobrevivirán indefinidamente. Por el contrario, la historia nos

---

<sup>42</sup> El positivismo estricto de Dummett le condujo a considerar la afirmación de Quine (recogida en la nota a pie de página anterior) como “absurda”, debido a que “podría no haber nada con que prever nuestra atribución de la incompatibilidad aparente [entre las teorías] a la equivocación”, Frege: *Philosophy of Language*, (Cambridge, 1973).

da, en todo caso, razones para creer que las “entidades” con las cuales las presentes teorías explican ciertos fenómenos observables serán desechadas por alguna revolución futura (como la del flogisto, el calórico, el éter, etcétera). Por otro lado, las consecuencias empíricas exitosas de nuestras teorías parecen ser preservadas de una manera o de otra en el reemplazo de teorías. Es mejor, pues, ceñirse a esta parte empíricamente exitosa de la ciencia y considerar el resto como andamiaje temporal.

No hay duda de que este argumento de la discontinuidad constituyó una fuerte motivación para la adopción del instrumentalismo por parte de Poincaré y Duhem. El primero afirma:

La gente se impresiona al ver cuán efímeras son las teorías científicas. Después de algunos años de prosperidad, las ven abandonadas sucesivamente, ven acumularse las ruinas sobre las ruinas, prevén que las teorías hoy de moda deberán sucumbir en plazo breve y concluyen de ello que son absolutamente vanas. Es lo que llaman la *bancarrota de la ciencia*<sup>43</sup>.

Afortunadamente, esta desalentadora conclusión no se sigue de una concepción adecuada de las teorías científicas. Las contradicciones residen únicamente en las partes de las teorías que exigen describir realidades subyacentes; de hecho, “nombran meramente [...] las imágenes que sustituimos por los objetos reales que la naturaleza esconderá siempre a nuestros ojos”<sup>44</sup>. En todas las revoluciones científicas, la parte realmente descriptiva y “representativa” de la antigua teoría, habrá sido incorporada en la teoría más reciente: aunque podríamos cambiar el marco en el que codificamos los resultados científicos, la acumulación de estos resultados es esencialmente continua.

Duhem expresó una concepción casi idéntica. Todas las contradicciones que hallamos en la ciencia residen en las “partes explicativas” de las teorías:

Cuando los avances de la física experimental ponen de relieve los fallos de la teoría, cuando la obligan a modificarse y a transformarse, casi toda la parte puramente representativa pasa a la nueva teoría aportándole en herencia lo más valioso de la antigua teoría, mientras que la parte explicativa se derrumba y deja paso a otra explicación<sup>45</sup>.

Pero esta (presunta) “parte explicativa” es, en la concepción de Duhem, quimérica. Por ello, cuando es concebida adecuadamente, hay una continuidad real en la ciencia que, sin embargo, “resulta enmascarada a los ojos del observador superficial por el fracaso incesante

---

<sup>43</sup> Poincaré, *Ciencia e hipótesis*, ed. cit., p. 197

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 200

<sup>45</sup> Duhem, *op. cit.*, p. 39

de las explicaciones que se derrumban apenas acaban de surgir<sup>46</sup>. El progreso de la ciencia es, de hecho, similar a una marejada:

Quien contempla por unos instantes las olas que rompen en la playa no ve cómo sube la marea. Ve cómo surge una ola, avanza, rompe y cubre una estrecha banda de arena; luego se retira dejando intacto el terreno que parecía haber conquistado [...]. Pero por debajo de este movimiento superficial de vaivén, hay otro movimiento más profundo, más lento, imperceptible para el observador momentáneo, que se sucede continuamente en el mismo sentido y hace que el mar suba sin cesar<sup>47</sup>.

(iv) *La respuesta realista a estos argumentos*

Consideraré a continuación cómo el realista podría responder a los argumentos que hemos visto, y valoraré la aceptación de cualquier cambio que el realista debe hacer en este proceso.

En respuesta a la alegación de Duhem sobre un inevitable conflicto entre teoría (precisa) y realidad (imprecisa), el realista señalará sin duda que el filósofo francés hace una asunción metafísica, y que no parece haber razón alguna para aceptarla. El indubitable hecho de que nuestros procedimientos observacionales, no importa cuán esmerados sean, están obligados a ser imprecisos en cierto grado, no entraña que la realidad sea de este modo. Duhem hace una asunción, y el realista simplemente hace una contra-asunción: que la realidad está delineada de forma precisa y, en consecuencia, que no hay razón en principio por la que nuestras teorías matemáticas precisas no deban describirla con exactitud, incluso si nuestras endebles observaciones nunca prueban ningún punto preciso de la predicción de tales teorías. Debe recalarse, pues, que las asunciones metafísicas subyacen tanto a la posición realista como a la instrumentalista.

En cuanto a la cuestión de la aplicación de la mecánica de partículas a objetos que no son partículas y de las leyes de los gases ideales a gases reales, el realista tiene dos posibles respuestas. Podría aceptar que estas teorías idealizadas no son *ni verdaderas ni falsas*, señalando que puede admitir un pequeño número de excepciones siempre que la regla general sea que las teorías tienen un determinado valor de verdad. No obstante, ésta sería una respuesta imprudente dada la ubicuidad de las asunciones idealizadas o simplificadas en la ciencia. Mejor agarrar al toro por las astas firmemente e insistir en que tales asunciones simplificadas han de ser consideradas falsas.

No hay dificultad real en la adopción de esta vía en el caso de las leyes de los gases ideales. Dichas leyes, en efecto, no son consideradas verdaderas leyes de misteriosos gases idea-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Duhem, pp. 38-39

les, sino teorías falsas sobre gases reales: teorías falsas que, no obstante, realizan predicciones que son, en un amplio dominio de circunstancias, suficientemente aproximadas a la verdad a efectos prácticos. De hecho, en el caso de la aplicación de las leyes de los gases ideales, ésta es mejor comprendida cuando se considera que es realmente una aplicación de leyes mucho más realistas. Hay, sin embargo, una prueba general de que la predicción hecha por estas leyes realistas será, en ciertas circunstancias, escasamente diferente de la lograda—con un esfuerzo analítico mucho menor—mediante una ley idealizada falsa.

En el caso newtoniano, las cuestiones son levemente más difíciles puesto que podría sostenerse que todas las aplicaciones del mundo real implicarán alguna idealización. Ningún astrónomo, supongo, trataría de ofrecer una explicación newtoniana, por ejemplo, del movimiento de la luna, que tome en consideración sus características topográficas precisas—cada uno de los cráteres y montañas, cada rincón y recoveco. Esto no se debe únicamente a que no sepamos con exactitud estos detalles, sino a que sabemos que las montañas y los cráteres son demasiado pequeños para afectar a nuestras predicciones significativamente en absoluto. En consecuencia, tenerlos en cuenta sólo contribuiría a complicar enormemente (quizás hasta un punto inverosímil) las matemáticas. El astrónomo también tiene que realizar algún tipo de suposición respecto a la distribución de la densidad de la luna: en la explicación usual se asume una asimetría esférica. De esto tenemos (o teníamos hasta hace poco) escaso conocimiento directo, pero naturalmente es muy improbable que la conjetura de la simetría sea totalmente correcta. Nuevamente, el realista puede admitir con seguridad que esta conjetura idealizada es falsa, aunque lo suficientemente buena para propósitos prácticos (es decir, rinde consecuencias observacionales que no son significativamente falsas). En la explicación realista, la teoría newtoniana de la gravitación—según la cual toda partícula material atrae a otra de una determinada manera—es verdaderamente un intento de describir el universo. Sin embargo, en la aplicación de la teoría es conveniente (quizá incluso necesario en el estado presente del conocimiento matemático) plantear algunas conjeturas falsas que son consideradas (o asumidas) como aproximaciones a la verdad<sup>48</sup>. Junto a la teoría, estas conjeturas permiten predicciones (tan sólidas que dan continuidad a los argumentos implicados) que se aproximan a la verdad—de vez en cuando, al punto de ser experimentalmente indistinguibles de ella. La teoría newtoniana del movimiento de la luna no debe ser identificada con la explicación estándar de libro, que, debido a que supone que la luna es una esfera perfecta (y por otras razones), falla totalmente al tratar de concordar con el mundo real. La genuina teoría newtoniana es mucho más general: afirma que cada “partícula lunar” está sujeta a diversas fuerzas gravitacionales. Aunque esto es ciertamente indemostrable como tal, dicha teoría pretende concordar con el mundo de forma precisa.

---

<sup>48</sup> Esto significa “acercarse a la verdad en ciertos aspectos bien definidos” —relativos a las básicas, primitivas funciones y predicados especificados por la teoría misma. David Miller ha mostrado en “The Accuracy of Prediction”, *Synthese*, 30 (1975) que ninguna teoría falsa se aproxima a la verdad en todos los sentidos más que otra.

A mi juicio, la respuesta realista a este primer argumento es en gran medida plausible. Ahora bien, debería repararse en que la respuesta presupone que las teorías científicas podrían ser verdaderas o falsas incluso aunque estén radicalmente subdeterminadas por los datos: para ello hay que, por descontado, admitir que, en la sustitución coherente de afirmaciones matemáticamente precisas por afirmaciones imprecisas observacionalmente, los científicos escogen una entre infinitas posibles afirmaciones precisas que son compatibles con la observación<sup>49</sup>. A continuación realizaré una consideración más completa del segundo y aparentemente mucho más amenazante argumento anti-realista que he expuesto—el de la subdeterminación.

Supongamos que  $T$  es la mejor teoría disponible actualmente en algún campo científico. El realista nos fuerza a que tomemos la parte “trascendente” de  $T$  como un intento de describir la realidad oculta tras los fenómenos. El argumento de la subdeterminación trata de demostrar que siempre hay teorías rivales,  $T'$ ,  $T''$ ,... que están a la par de  $T$  tanto como esté implicada la evidencia, pero que relatan una historia bastante diferente sobre la “realidad oculta”. Se plantean aquí dos cuestiones. La materialización de esta temible demostración, ¿hará insostenible al realismo? Y, en caso afirmativo, ¿es realmente completa esta demostración?

Mi respuesta a la primera pregunta es sí. Una demostración tal doblegaría al realista con sólo insistir en que las teorías tienen valor de verdad, mientras concedan que nunca estamos en posición de decidir cuál es actualmente la mejor conjetura con respecto a la verdad en algún campo. Naturalmente, alguien cuyo realismo es, dicho en su jerga, “puramente semántico”, defendería sin lugar a dudas esta posición. Para él, ningún obstáculo en el camino de la decisión sobre qué valor de verdad posee una teoría tiene efecto alguno en la cuestión de si la teoría tiene o no valor de verdad. No estoy seguro de que esta concepción general merezca la calificación “pura”, que es un tanto despreciativa. Es con frecuencia importante insistir, contra positivistas de diversas clases, que tiene perfecto sentido separar tajantemente las cuestiones sobre cómo decidimos el valor de verdad de una oración y las de si tiene o no uno. No obstante, si el realista científico admitiese que nunca estaremos en condiciones de saber cuál es nuestra mejor conjetura actual sobre la verdad, entonces de seguro no necesitaremos siquiera ser positivistas estrictos para considerar su realismo como algo que no ayuda en mucho.

La cuestión interesante es, en consecuencia, si las teorías están subdeterminadas hasta tal punto que fuerzan al realista a admitir que en efecto lo están. Voy a defender que hay tres nociones de “subdeterminación” que deben ser bien distinguidas pero que aparecen con frecuencia juntas. Hay sentidos en que tenemos una garantía general, y no controvertida,

---

<sup>49</sup> Cf. de nuevo la consideración de Duhem de la relación entre “hechos teóricos” y “hechos prácticos”, op. cit., parte II, cap. 4.

de la existencia de teorías subdeterminadas, y hay un sentido en el cual la subdeterminación pondría en grandes problemas al realista. Sin embargo, no hay sentido alguno en el que la subdeterminación pueda tanto garantizar su existencia en general como mostrar que pone en problemas al realista.

Sin duda es cierto que siempre hay más de un conjunto de asunciones teóricas que implican *todas las evidencias empíricas conocidas hasta el momento*. Ésta es una simple consecuencia de la importante idea de Duhem según la cual las hipótesis científicas “individuales” no tienen consecuencias empíricas directamente demostrables. Sólo grupos bastante grandes (aunque claramente finitos) de hipótesis “individuales” tienen tales consecuencias. Esto significa que, en el caso de una refutación empírica, las consideraciones puramente lógicas dejan gran margen de maniobra en cuanto a la elección de qué hipótesis particular reemplazar. Asimismo, como Duhem enfatiza y como estudios de casos recientes han confirmado, los científicos han explotado este margen de maniobra mucho más de lo que tienden a sugerir las abreviadas historias de la ciencia. Se señala con frecuencia que diversos experimentos sobre la interferencia y la difracción llevados a cabo a comienzos del siglo XIX establecieron la superioridad de la clásica teoría ondulatoria de la luz gracias a la gran refutación de la teoría corpuscular. A decir verdad, existían modos consistentes de incorporar tales fenómenos al marco de la teoría corpuscular<sup>50</sup>. Suele citarse al experimento Michelson-Morley como si constituyera una refutación crucial de la física clásica, pero, como en la actualidad se ha reconocido, el nulo resultado puede ser explicado de forma clásica mediante la hipótesis de la contracción de Lorentz-Fitzgerald. Esto indica que, mediante ajustes poco sistemáticos, dos sistemas teóricos que discrepan en puntos muy importantes pueden ser llevados a incorporar todos los datos empíricos conocidos. El trabajo de Lorentz y Poincaré señalaba cómo se podía realizar esto en el caso de la física clásica y de la teoría de la relatividad especial. En cuanto a la rivalidad de la teoría corpuscular y la ondulatoria en óptica, no se desarrolló ningún sistema de óptica corpuscular que fuera empíricamente equivalente a la teoría ondulatoria de Young y Fresnel, pero Biot mostró cómo se podía hacer en el caso del fenómeno de la luz polarizada; Newton, Brougham y otros mostraron tempranamente cómo se tendría que hacer en el caso de los efectos de la interferencia y la difracción (cuyo origen explicaban mediante la “inflexión”). La tarea no fue nunca completada, no porque fuese lógicamente imposible, sino porque no parecía valer la pena científicamente.

Éste es, sin duda, el punto importante. Nadie (y menos Duhem) ha sugerido que los hechos podrían no continuar favoreciendo a un sistema teórico incluso cuando éstos han sido incorporados en un sistema rival. La maniobra que los científicos realizan para defender su hipótesis preferida—hacia cuya posibilidad lógica Duhem apuntó—conlleva problemas de

---

<sup>50</sup> Para algunos detalles, cf. mi “Thomas Young and the «Refutation» of Newtonian Optics”, en *Method and Appraisal in the Physical Sciences*, ed. Colin Howson (Cambridge, 1976).

apreciación. Tales acciones son invariablemente infructuosas y meramente efímeras. Incluso cuando un resultado empírico precedido originalmente por una sistema teórico  $S$  es incorporado *post hoc* en una sistema rival  $S'$ , se considera generalmente al resultado sólo como un soporte de  $S$ . Los defensores de  $S'$  se rinden finalmente. (El hecho histórico de que desde ese momento  $S$  aventajaría a  $S'$  en términos de contenido empírico simple, no debería empañar el hecho lógico de que  $S'$  sería todavía modificable en un sistema que tuviera igual contenido empírico conocido). En suma, el hecho de que dos teorías diferentes produzcan cada una consecuencias particulares aceptadas observacionalmente no implica que los científicos consideren dichas consecuencias como un soporte idéntico para las dos teorías. Por tanto, dos teorías podrían brindarnos cada una todos los resultados empíricos conocidos y aun así se diría que una de ellas es apoyada por los datos mucho más que la otra.

Esta suerte de juicio científico intuitivo es, naturalmente, reflejado en la mayoría de las presentes explicaciones del soporte empírico que han sido examinadas. Para los popperianos, aun cuando podría seguirse de cada una de las dos teorías una afirmación demostrable empíricamente, sólo una de ellas podría ser genuinamente comprobada. Aunque no se admite siempre explícitamente, esta tesis popperiana está estrechamente conectada con las consideraciones sobre la relativa simplicidad de las dos teorías. De forma similar, el archi-realista Einstein afirmaba que existen dos criterios distintos para las teorías aceptables—un criterio “externo” de simple acuerdo con los datos empíricos, y un criterio “interno” de “harmonía” y “simplicidad”<sup>51</sup>. El realista puede simplemente afirmar que este factor extra concerniente al soporte empírico, por encima de producir meramente resultados empíricos correctos, está de un modo o de otro vinculado con la probabilidad de ser verdadera que tiene la teoría respecto del mundo. El tipo de complejidad y discontinuidad que los científicos invariablemente encuentran repugnante, aparece del elaborar modificaciones de una teoría, realizándolas con el propósito de acomodar *post hoc* resultados empíricos que habían entrado en conflicto con una teoría rival. Es precisamente en estos casos donde los científicos generalmente no considerarán que los resultados sirven como apoyo de la recomendada teoría. Así, el hecho de que, dada cualquier teoría, podamos construir otra teoría diferente con las mismas consecuencias empíricas, no impresionará al científico ni tampoco—si su criterio formal del soporte empírico refleja sus juicios intuitivos—afectará al realista<sup>52</sup>.

Pero entonces el admitido hecho de que, dada una teoría aceptada en cualquier campo del saber, los científicos podrían, con la suficiente ingenuidad, crear otra teoría que entre en conflicto con aquélla pero que implique igualmente todos los datos conocidos, no entraña

---

<sup>51</sup> Cf. especialmente sus “Autobiographical Notes”, en *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, ed. P. A. Schillp (Evanston, 1953).

<sup>52</sup> Para más detalles sobre la explicación del soporte empírico implícito en estas observaciones, cf. mi contribución a *Progress and Rationality in Science*, ed. G. Radnitzky and G. Andersson (Dordrecht, 1979).

que pudiéramos razonablemente continuar prefiriendo la teoría aceptada sobre bases empíricas. La posición de Duhem muestra que el soporte empírico no es solamente una cuestión de obtención de los datos empíricos adecuados; esto no establece un sentido de subdeterminación que incomode al realista.

Dos teorías que implican todos los resultados empíricos *conocidos* podrían, naturalmente, llegar a estar en desacuerdo con varios resultados nuevos. Pero, ¿podemos dejar de garantizar la existencia de teorías que sean absolutamente equivalentes observacionalmente con alguna otra teoría dada; es decir, que tengan exactamente las mismas consecuencias observacionales conocidas *y por conocer*? De nuevo podemos ciertamente suplir esta garantía—al menos en principio. Tomemos dicha teoría, reduzcámosla a su conjunto de consecuencias observacionales, consideremos cualquier extensión que conserve este conjunto y volvamos al lenguaje teórico original. O tomemos una teoría  $T$  y unámosla a cualquier afirmación puramente teórica  $s$ , esto es, tomemos una teoría que no tenga consecuencias observacionales por sí misma y una que, cuando su o sus negaciones estén unidas a  $T$ , no produzcan consecuencias extra-observacionales. Entonces  $T \& s$  y  $T \& \sim s$  son teorías inconsistentes con idénticas consecuencias observacionales<sup>53</sup>.

Pero, como en el caso anterior, nada de esto implica que, dada cualquier teoría, pueda elaborarse una rival que se encuentre a la par de ella, *vis-à-vis* con sus datos empíricos. Naturalmente, hay todo tipo de razones que nos permiten discutir las teorías rivales obtenidas mediante los métodos sugeridos. Por ejemplo, el primer método ni si quiera garantiza que la teoría será axiomatizable finitamente, mientras que en el segundo caso tanto  $T \& s$  como  $T \& \sim s$  serían claramente consideradas inaceptables. El realista no sólo considera pragmáticas a las virtudes extra de la teoría aceptada, pues también constituyen para él indicadores de la gran probabilidad de que sea verdadera<sup>54</sup>. Esta segunda clase de subdeterminación es, como la primera, general; señala, también como la primera, que el soporte empírico no es solamente una cuestión de implicación de resultados empíricos adecuados;

La idea de que siempre hay, en el cielo platónico, un equivalente empírico y una teoría rival de cualquier teoría dada, es improbable que incomode a los científicos. Pero, ¿y si la teoría rival puede ser realmente traída a la Tierra? ¿Y si puede realmente construirse una de forma totalmente sistemática? Esto nos conduce al tercer y más fuerte sentido de subdeterminación, volviéndonos a los famosos ejemplos de Poincaré. Existen pares de teorías que son aparentemente contradictorias, entre las cuales hay, no obstante, un simple procedimiento de traducción. Este procedimiento permite que cualquier explicación de determinados fenó-

---

<sup>53</sup> Los problemas que muestran los ejemplos de esta clase respecto a la noción de soporte empírico son discutidos en un importante libro de Glymour, C., *Theory and Evidence* (Princeton, 1980).

<sup>54</sup> Esto lleva necesariamente al realista a asumir supuestos extra-metafísicos sobre el mundo. Pero sin algunos de dichos supuestos no puede, a mi juicio, tener sentido alguno al desarrollo de la ciencia. La concepción, todavía prevalente entre los filósofos, de que cuantos menos supuestos mejor, es a su vez un supuesto que, por lo demás, no comparto.

menos en los términos de una de las teorías se convierta en una explicación de tales fenómenos en los términos de la otra teoría. Esta traducibilidad, naturalmente, garantiza la equivalencia empírica de las dos teorías no sólo con respecto a los resultados conocidos sino también con respecto a todo posible resultado.

Esta clase de subdeterminación parece ciertamente plantear una amenaza mucho mayor al realismo. Los científicos de comienzos del siglo XIX pensaban que era bastante razonable sostener que diversos efectos conocidos de la polarización servían de base únicamente a la teoría ondulatoria de la luz y no a la teoría corpuscular que Biot hizo suya introduciendo modificaciones significativas, debido al gran conjunto de hipótesis ingeniosas, complejas y arbitrarias que este último científico se veía forzado a adoptar a fin de acomodar precisamente tales hechos. Pero traducir una explicación newtoniana de los movimientos planetarios observados, basada en una suposición acerca de la velocidad absoluta del centro de gravedad del sistema solar, en una explicación basada en un supuesto diferente es una sencilla y mecánica maniobra. Existen sin duda mucho más fuertes fundamentos en el último caso para considerar a la explicación rival como igualmente apoyada por los hechos en los que ambas se basan.

Si se aceptase esta vindicación de igual soporte empírico para tales casos y si se pudiera demostrar que este tipo de subdeterminación es general, entonces el realista se vería forzado a adoptar una posición que, como he indicado, considero insostenible. Por fortuna para el realista, no hay—que yo sepa—una prueba general de la subdeterminación en este más fuerte sentido. Sólo existen tratamientos de casos particulares en los que podría decirse que dos o más teorías sintácticamente diferentes están a la par en relación con todo dato empírico posible. La intertraducibilidad de las teorías en tales casos ha convencido a algunos filósofos (y de forma notable a Reichenbach) de que las teorías “diferentes” deben en realidad ser consideradas enteramente equivalentes (no sólo empíricamente). Se requiere una explicación precisa de la sinonimia para decidir esta cuestión y, por mi parte, no tengo ninguna que ofrecer. Afortunadamente, esto parece no tener importancia en el debate realismo-instrumentalismo: el realista puede acomodar con éxito estos casos, al margen de si se considera o no que las diversas teorías envueltas, a la postre, son consideradas sinónimas.

Respecto al ejemplo de Poincaré-Reichenbach, en el cual dos diferentes geometrías con dos diferentes—pero compensatorias—relaciones congruentes son consideradas sinónimas, el realista presumiblemente dirá que simplemente tenemos que aprender, en este caso con algo de dificultad, cuál es la actitud realista hacia ello: lo que genera una aserción sobre el mundo, es un conjunto de axiomas geométricos interpretados mediante una relación congruente. Si el realista considera de forma general dos cualesquiera teorías empíricamente equivalentes como sinónimas, entonces habrá renunciado, claro, a los fundamentos que tiene para estar en desacuerdo con el instrumentalista. Pero, siempre que esta

admisión esté restringida a tales casos excepcionales de teorías, en apariencia discrepantes, pero fácilmente traducibles, el realismo permanece plausible y nada desdeñable.

Por otro lado, si las dos geometrías físicas son consideradas, de forma definitiva, no equivalentes, entonces el realista tiene dos opciones. El realista podría defender que, a pesar de la intertraducibilidad, una teoría tiene mejor soporte empírico que la otra: la teoría basada en la geometría euclidiana, aunque es empíricamente adecuada, requiere de una postulación inaceptable de una serie de coincidencias sistemáticas que oscurecen la verdadera naturaleza del espacio. Esto parece reflejar la práctica científica en este y en ciertos casos similares: la teoría de la relatividad general, que incorpora la geometría riemanniana, es considerada una explicación sistemáticamente mejor de los fenómenos que todas las posibles rivales clásicas (incluyendo la euclidiana). Pero incluso en ejemplos en que los datos parecen ser neutrales respecto a las explicaciones en conflicto—como en el caso de las diversas explicaciones newtonianas del movimiento planetario—, el realista permanece invicto. El realista puede reconocer simplemente que, en el dominio de estas teorías particulares, no existe una mejor presente conjetura por lo que a la verdad se refiere. De nuevo, si esta admisión fuera de tipo general, la posición realista carecería de sustento, pero mientras que la admisión sea restringida a casos excepcionales, la plausibilidad del realismo permanece intacta<sup>55</sup>. Esto es así en tanto que, en tales casos, los científicos no estarán generalmente satisfechos con todas las teorías disponibles y tratarán de reemplazarlas, al menos a la larga, por otras que no compartan este acuerdo con la subdeterminación. Cuando se hizo evidente que, en la física clásica, se podía dar *cualquier* velocidad absoluta en el centro de la masa del sistema solar y se seguiría salvando las “apariencias”, entonces hubo un buen número de disconformidades con la hipótesis del espacio absoluto. El realista no interpreta esta disconformidad como un indicador de que la hipótesis del espacio absoluto no es ni verdadera ni falsa, sino que más bien piensa que dicha hipótesis no llegó a estar lo suficientemente integrada en el resto del sistema de la física clásica como para participar de la confirmación empírica global de este último.

Finalmente, ¿qué respuesta puede dar el realista al argumento de las revoluciones científicas? Este argumento constituye sin duda la mayor amenaza a la que se enfrenta. El problema concierne de nuevo a la cuestión de qué cantidad de “elementos epistemológicos” puede el realista añadir legítimamente a su posición<sup>56</sup>. Si el desarrollo de la ciencia hubiera sido continuo y acumulativo, y las últimas teorías hubieran sido simplemente una ampliación de las primeras en lugar de ser revisiones radicales de éstas (al menos en los niveles teóricos más altos), entonces la situación no sería, claro está, problemática. No hay duda de

---

<sup>55</sup> Estoy en desacuerdo, pues, con la afirmación de Newton-Smith (op. cit., p. 105) de que “dado que pueden haber casos de subdeterminación de la teoría por los datos, el realismo [...] debe ser rechazado”. Sólo la demostración de que la subdeterminación es universal podrá probar que el realismo es indefendible.

<sup>56</sup> La expresión “elemento epistemológico” pertenece a Newton-Smith, op. cit.

que la concepción según la cual las presentes teorías son verdaderas (quizá sólo contienen parte de verdad, pero son no obstante verdaderas) sería, incluso en este caso, una conjetura, pero sería al menos una conjetura que ha permanecido sin ser modificada a lo largo de la historia de la ciencia. Así las cosas, si el realismo tuviera que hacer suya la idea de que las presentes teorías aceptadas en cualquier ámbito del conocimiento constituyen realmente descripciones verdaderas de la realidad, sería entonces sin duda absurdamente presuntuoso. Después de todo, la teoría de Newton fue firmemente defendida como una teoría verdadera durante más de un siglo, y sin embargo ahora se la considera falsa.

¿O no lo es? ¿No es más bien “aproximadamente verdadera”? ¿No nos revela un análisis más profundo del cambio científico el desarrollo esencialmente continuo subyacente a los aparentemente dramáticos cambios implicados en la revolución einsteiniana y en otras? Ningún filósofo juicioso, incluso cuando, a comienzos del siglo XIX, la teoría de Newton era considerada todavía como absolutamente verdadera, creyó realmente que el desarrollo de la dinámica y de la astronomía había sido hasta ese momento estrictamente acumulativo; se hablaba más bien de que las últimas teorías incorporadas corregían (levemente) a sus predecesoras<sup>57</sup>. Si la historia de la ciencia fuera una historia de esencial continuidad entre revoluciones y si contara al menos con un débil elemento epistemológico, sería entonces bastante consistente por lo que se refiere a la posición realista. Tal elemento epistemológico le permitiría afirmar al realista que existen buenas razones para sostener que las teorías aceptadas en el presente son, al menos, aproximaciones a la verdad.

Ésta es precisamente la línea seguida por realistas contemporáneos como Boyd y Putnam, quienes añaden que este elemento epistemológico lleva consigo el supuesto adicional de que los términos teóricos implicados en las teorías aceptadas en el presente refieren, al menos aproximadamente, a entidades del mundo real<sup>58</sup>.

Con su temprano desarrollo de la noción de *verosimilitud*, Popper también parece haber tratado de abastecer al realismo con un débil aunque activo “elemento epistemológico”. La noción intentaba dar sentido a la idea de que “tenemos la posibilidad de acercarnos cada vez más a la verdad, y a menudo lo hacemos”<sup>59</sup>. Naturalmente, Popper insiste aquí en que la afirmación de que una teoría es más verosímil que otra jamás podrá pasar de ser una conjetura basada en (pero nunca justificada por) un muestra finita de consecuencias observacionales ya comprobadas de dos teorías. Pero al menos la post-verosimilitud popperiana

---

<sup>57</sup> De este modo, aunque Whewell, por ejemplo, habla de las leyes de Newton asumiendo las de Kepler como *hechos*, señala también que la teoría de Newton reveló que algunas observaciones anteriores eran sólo aproximaciones (Whewell, *History of the Inductive Sciences*, ed. G. Buschdahl y L. Laudan (Londres, 1967), vol. 2, p. 136). Y en cuanto a la teoría ondulatoria de la luz de Fresnel y a su tratamiento de la doble refracción, Whewell observa: “...esta bella teoría *corregida*, mientras *explicaba* las mejores observaciones que habían sido previamente hechas...” (ibíd., p. 335)

<sup>58</sup> Putnam, citando a Boyd, afirma que “(1) los términos en una ciencia madura refieren habitualmente a algo. (2) Las leyes de una teoría que pertenece a una ciencia madura se aproximan habitualmente a la verdad”, Putnam, H., “What is Realism?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1975-6), p. 179.

<sup>59</sup> Popper, op. cit., p. 283 (las cursivas originales han sido omitidas).

podría, y de hecho intenta hacerlo, postular que determinadas teorías sucesivas en un ámbito de conocimiento cualquiera (por ejemplo, las teorías de Aristóteles, Galileo, Newton y Einstein en mecánica), aunque sean probablemente falsas y aunque sean de forma invariable inconsistentes lógicamente las unas respecto de las otras, podrían sin embargo tener una verosimilitud creciente. Procediendo a través de secuencias de teorías sucesivas, la ciencia podría haberse aproximado más y más a la verdad.

Estas ideas se derivan claramente del supuesto según el cual, a pesar de las aparentes revoluciones, podría mostrarse que el desarrollo de la ciencia ha sido esencialmente continuo. ¿Es sostenible este supuesto? No hay duda de que algunos filósofos contemporáneos han exagerado la amplitud de la discontinuidad en el desarrollo científico y que la imagen que ofrecen a nivel empírico es en realidad la de continuidad. Se ha visto que es más difícil de lo que se pensaba explicar con detalle lo que entraña la “esencial continuidad”, incluso a este nivel. El problema es, en primer lugar, que, mientras que una nueva teoría explicará como de costumbre el éxito empírico de su predecesora, no hará esto cuando ella misma dé lugar a idénticas consecuencias empíricas. Producirá generalmente consecuencias que son estrictamente inconsistentes con (pero sólo levemente, o incluso imperceptiblemente, diferentes de) las consecuencias empíricas de su predecesora. Un segundo problema consiste en que ocasionalmente el cambio de una teoría por otra nueva teoría entraña una pérdida temporal de contenido incluso a nivel empírico (aunque debería añadir que en tales casos, si eso no es posible, hacer el cambio conducirá a una pérdida aún mayor, y, lo más importante, que los científicos que desarrollen la nueva teoría intentarán restaurar la continuidad haciendo buena la pérdida).

Estos problemas explican por qué la idea de una “esencial continuidad” es difícil de caracterizar formalmente a nivel empírico, aunque sea correcta a nivel intuitivo. En óptica, por ejemplo, las teorías consecutivas han obtenido, a pesar de sus limitaciones, resultados empíricos acerca de la luz: las primeras teorías se ocuparon de la reflexión y de la refracción; teorías posteriores añadieron los fenómenos de interferencia y difracción, después los efectos de polarización, las conexiones entre la luz y el magnetismo, etcétera. Es cierto que, si observamos de cerca, este no fue un caso de simple acumulación (el contenido empírico de una teoría  $n-1$  no es un subconjunto apropiado del contenido empírico del último algoritmo de una serie  $n$ ). Por ejemplo, las teorías previas a la teoría ondulatoria de Fresnel habían incluido la simple ley de reflexión (ángulo de reflexión = ángulo de incidencia). La teoría de Fresnel explica sin duda esta parte del éxito empírico de sus predecesoras, pero no lo hace cediendo el paso a esta simple ley; en términos estrictos, en realidad la contradice. La teoría de Fresnel explica la ley como un efecto aproximado a larga escala, empíricamente indistinguible del verdadero, salvo en circunstancias especiales. Es también cierto que esta serie de teorías entrañan uno o dos traspiés—que ejemplifican la provisional “pérdida kuhniana” [*Kuhn loss*] incluso en el caso de poseer bajo contenido empírico. Constituye otro ejemplo el fenómeno de la dispersión refractiva. Este fenómeno recibió una explicación

por parte de la teoría corpuscular newtoniana que, hasta donde llegaba la amplitud de este efecto, fue extremadamente simple; pero permaneció sin una explicación satisfactoria en la teoría ondulatoria de Fresnel durante más de cincuenta años. En la mayoría de los casos, no obstante, el éxito empírico de teorías más primitivas es explicado de una manera o de otra por la nueva teoría, e incluso cuando tiene lugar la “pérdida kuhniana” ocurre que los científicos que han aceptado la nueva teoría tratan por todos los medios de hacer buena esta pérdida: la idea de continuidad juega aquí el papel de principio regulativo.

Diversos filósofos han señalado que esta “esencial continuidad” no está restringida al nivel puramente empírico sino que también se extiende en ciertas ocasiones al nivel teórico de las ecuaciones matemáticas<sup>60</sup>. Hay casos excepcionales en los que las ecuaciones de la teoría primitiva son asumidas en bloque y no son modificadas por la nueva teoría, a pesar de los dramáticos cambios que conllevan en la interpretación teórica de sus términos. (Un célebre ejemplo nos lo proporciona de nuevo la historia de la óptica. Algunas de las ecuaciones de Fresnel reaparecen enteramente como casos especiales de las ecuaciones de Maxwell, aunque este último reinterpreta la luz como un fenómeno electromagnético). Sin embargo, con frecuencia las ecuaciones implicadas en teorías exitosas son lógicamente inconsistentes, aunque las nuevas ecuaciones simplifican a las primitivas y determinada porción matemática se hace cada vez más pequeña. Por ello, puede haber, al mismo tiempo, discontinuidad lógica y continuidad matemática. En realidad, el requisito de que una teoría establezca las ecuaciones de la primitiva como casos límite ha figurado en la ciencia no sólo como un requisito de adecuación (o, más bien, como un modo particular de cumplimiento del requisito general de adecuación, según el cual la nueva teoría explica el éxito empírico de la primitiva) sino también, e incluso es de mayor importancia, como un principio heurístico que guía la construcción de nuevas teorías. (La mejor explicación del papel del “principio de correspondencia” ha sido recientemente expuesta por Elie Zahar).

Pero esto únicamente ocurre mientras haya continuidad: aun si existe una esencial continuidad a nivel empírico, y aun si existe también en el dominio de las ecuaciones matemáticas, no parece que haya sin embargo continuidad en absoluto en los más altos niveles teóricos de la ciencia. Mirando de nuevo en la historia de la óptica y fijándonos esta vez en lo que las sucesivas teorías han dicho acerca de la constitución básica de la luz, encontramos que aparentemente hay enormes discontinuidades imposibles de conectar: los efluvios cedieron el paso a las partículas materiales, éstas fueron reemplazadas por los desajustes en todo medio involucrado, los cuales dieron a su vez lugar a las corrientes y cambios en el campo electromagnético, y más tarde a los fotones espacialmente localizados que obedecen a la enteramente nueva e indeterminada mecánica cuántica. No hay aquí signo de

---

<sup>60</sup> Cf., v. gr., Post, H., “Correspondence, Invariance and Heuristics: In Praise of Conservative Induction”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 2 (1971), y Krajewski, W., *Correspondence Principle and Growth of Science* (Dordrecht, 1977).

convergencia alguna sobre una única imagen de la realidad; no hay signo de nuestra cada vez más estrecha aproximación a la verdad.

Tanto el enfoque de Boyd y Putnam como el de Popper han dado de frente con grandes dificultades, pero, a la vista de las secuencias como las que nos presenta la historia de la óptica, ambos enfoques parecen estar generalmente en desacuerdo con una genuinamente realista construcción de las teorías científicas.

Todos los intentos de Popper por caracterizar formalmente la noción de verosimilitud han resultado ser poco sólidos<sup>61</sup>. A mi juicio es, sin embargo, probable que una caracterización racional de la *verosimilitud empírica* (de la cual las teorías sucesivas siempre podrían haber tenido más) pueda ser rescatada de estas dificultades. Pero la idea de que la ciencia nos obsequia con una serie de teorías que han incrementado de forma global su verosimilitud es, a mi modo de ver, no sólo difícil de caracterizar sino ante todo intuitivamente poco sólida. Supongamos que la teoría de Einstein es verdadera. Deberíamos entonces estar dispuestos a aceptar que la teoría de Newton es una buena aproximación en términos empíricos. Pero, ¿podríamos afirmar que la teoría de Newton, interpretada de modo realista, se aproxima a la verdad? Nuestra intuición nos dice que es, sin lugar a dudas, falsa, en tanto que implica al menos los siguientes supuestos erróneos: el espacio es absoluto; dos fenómenos simultáneos para un observador son simultáneos para todo observador; la masa de un cuerpo es una constante independiente de la velocidad; y el calor es un movimiento molecular. ¿Diríamos entonces que la teoría de que el calor es un tipo de fluido se aproxima a la verdad?

En cuanto al enfoque de Boyd-Putnam, han encontrado algunas dificultades específicas en su intento de proveer claras explicaciones de la “verdad aproximada” y de la “referencia aproximada”. Pero, de nuevo, el enfoque en conjunto parece estar en desacuerdo con los hechos del desarrollo científico, a menos que, hablando sin excesivo rigor, la “verosimilitud empírica” y la “verosimilitud global” se identifiquen; es decir, a menos que pueda defenderse con éxito que las radicales discontinuidades, incluso en el más alto nivel teórico, desaparecen cuando son adecuadamente analizadas<sup>62</sup>. Podría defenderse, por ejemplo, que los fotones einsteinianos no son, después de todo, muy diferentes de las clásicas ondas de luz. Los fotones, cuando son observados, pueden estar separados espacialmente, pero tienen sin embargo la propiedad de mostrar, en caso de que se presenten en grandes cantidades,

---

<sup>61</sup> Los errores en la original (y básica) definición de Popper fueron señalados por primera vez, y de forma independiente, por David Miller y Pavel Tichy, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 26 (1975).

<sup>62</sup> Otra posibilidad, de la que se sirven de nuevo Putnam y Boyd, consiste en restringir la afirmación de la continuidad a la ciencia “madura”: existe en realidad una gran discontinuidad entre la teoría calórica y la teoría cinética del calor, pero la ciencia del calor no había alcanzado todavía madurez cuando se aceptó la teoría calórica. En ausencia de una explicación seria de la madurez científica, ésta es una estrategia muy conveniente. El problema, claro está, es que deberá ser empleada con mucha mayor frecuencia de la que sus defensores desearían. La física “clásica” del siglo XIX, ¿era “inmadura”? Ciertamente, la revolución cuántica y la de la relatividad le han dado la vuelta completamente a sus supuestos centrales de mayor nivel (cf. también las observaciones de Laudan sobre la cuestión, op. cit.).

diversas propiedades semejantes a las que poseen las ondas; por ejemplo, la capacidad de producir patrones de interferencia y difracción. O, tomando un segundo ejemplo, se podría sostener que la teoría calórica no debería ser interpretada como si albergase el supuesto de que el calor es un fluido real-substancial, sino sólo el de que es “una u otra cosa” lo que “fluye” desde cuerpos más calientes a cuerpos más fríos (y nunca viceversa), de los cuales distintos materiales necesitan más a fin de incrementar su temperatura en determinada cantidad, etcétera. Todos ellos permitirían eliminar el conflicto con la teoría más reciente.

Este enfoque (que parece ser realmente el que siguen Boyd y Putnam) funciona sólo hasta cierto punto, debido precisamente a que no es nada más que una reiteración ligeramente encubierta de la alegación según la cual el desarrollo de la ciencia ha sido “esencialmente” continuo a nivel empírico e incluso a nivel de formulación matemática, una alegación que he admitido que parece “esencialmente” correcta. No obstante, este éxito proviene claramente de un abandono del realismo, al modo en que se lo comprende habitualmente, un abandono que propugna un enfoque positivista que considera que las entidades teóricas están caracterizadas esencialmente por sus propiedades observacionales. Es probable que este tipo de paso haga realistas a incluso archi-instrumentalistas como Duhem y Poincaré. Después de todo, la idea de que la continuidad en la ciencia podría ser restablecida era precisamente lo que había hecho que Duhem y Poincaré recomendasen que las partes más teóricas de la ciencia y con mayor posibilidad de ser revisadas no fuesen interpretadas de un modo realista o descriptivo. Naturalmente, si primero recortamos el tamaño de la ciencia mediante una re-interpretación empirista, la mayoría se contentarán con sostener una actitud realista hacia los resultados. Pero un genuino realista, contrario a todo ello, tendrá sin duda que insistir en que existe una importante diferencia entre fotones y ondas, entre fluidos y movimientos (diferencias que podrían ser significativas heurísticamente) a pesar de que los elementos de estas parejas de conceptos podrían compartir muchas propiedades observacionales.

Popper, que ha enfatizado siempre la importancia de la irreductibilidad de las revoluciones científicas, sin duda nunca tomaría el camino positivista. El intento de proveer al realismo de un “elemento epistemológico” mediante la noción de verosimilitud en su caso debería, quizá, ser considerado como una aberración. Después de todo, a pesar de su defensa de que el propósito de la ciencia es aproximarse más y más a la verdad, Popper ha subrayado con la suficiente frecuencia que la idea de una convergencia en el desarrollo de la ciencia está en desacuerdo con la existencia de las revoluciones científicas.

¿Qué es lo que resta, en todo caso, del realismo si se excluye incluso el débil “elemento epistemológico”? Lo que permanece es un genuino *realismo hipotético*—una posición que constituye el núcleo de la concepción popperiana de las teorías científicas. Según el realismo hipotético, las teorías son intentos de describir verdaderamente la estructura del universo (y no meramente intentos de “salvar los fenómenos”). En ese sentido, son intentos

verdaderos-o-falsos de descripción de la realidad, tanto la observable como la “oculta”. El mejor camino presente, no sólo hacia los fenómenos sino también hacia la estructura de la realidad oculta tras el fenómeno, es el que nos señalan las mejores teorías del presente. Sin embargo, debemos contar con que una nueva teoría, una que ofrezca una nueva explicación de la “realidad oculta”, podría convertirse mañana en la “mejor presente” (en realidad, si nos atenemos a la historia, sucederá). Así pues, mientras podamos tener la seguridad de que si las teorías aceptadas en el presente son reemplazadas, las nuevas teorías que las sustituyan explicarán de una forma o de otra el éxito empírico de sus predecesoras, no podremos tener entonces garantía alguna de que la imagen presente más acabada de la realidad será preservada, ni si quiera de forma aproximada, en las nuevas teorías. Si las teorías del presente (en mecánica, en óptica, en teoría del calor o en otras) son verdaderas, entonces las teorías precedentes, pese a que explicaron una gran cantidad de fenómenos observables, fueron sin embargo falsas—es decir, totalmente falsas, y no aproximadamente verdaderas. Quizá podamos en la actualidad haber dado con la verdad, pero, sin duda, en los niveles teóricos más altos no nos hemos aproximado a ella. Lo mejor que podemos decir es que las teorías presentes están en determinados campos proporcionando las mejores conjeturas acerca de la verdad en tales campos—no obstante, puedan bien ser erróneas.

Esto es lo que afirma el realismo hipotético. Es poco probable que seamos acusados de ser demasiado ambiciosos. En realidad, muchos lo encontrarán muy poco presuntuoso, e incluso afirmarán que la doctrina es en sí misma hueca, defendiendo que si a esto se le denomina realismo, no es entonces diferente del instrumentalismo. Las dos posiciones, cuando son desarrolladas con ponderación y subsanadas a la luz de diversas críticas, parecen mucho más cercanas la una a la otra de lo que podría sugerir un rápido vistazo a sus doctrinas centrales. Pero seguirán siendo, no obstante, diferentes.

En primer lugar, el realismo hipotético acepta que las teorías de alto nivel sean verdaderas o falsas en el sentido habitual de corresponder o no con lo que describen. Pero no es meramente una concepción “semántica”. El supuesto epistemológico porta menos peso de lo que algunos piensan, aunque deba siempre tenerse en cuenta: el supuesto, lo reiteramos, es que las mejores teorías presentes (según el criterio metodológico de decisión) son las mejores conjeturas presentes sobre la verdad (la cual no es en absoluto determinable). El único argumento anti-realista que amenaza con hacer incluso insostenible este supuesto, a saber, el argumento de la subdeterminación, queda anulado una vez se adopta una explicación razonablemente sofisticada del soporte empírico.

Pero el principal argumento a favor del realismo hipotético es, como Popper discernió, negativo. Sus virtudes sólo son visibles cuando se lo compara con sus rivales. A mi juicio, no hay ninguna razón para negar que el realismo estaría mucho más fuertemente situado en el continuo desarrollo de la ciencia. Pero la continuidad no puede ser restablecida sin una radical y dañina reinterpretación positivista de las teorías científicas. Si aceptamos las dis-

continuidades, entonces cualquier clase de realismo más fuerte que ésta débil versión hipotética, pese a no ser inconsistente con la historia de la ciencia, parece sin embargo desafiar la historia. Pero, ¿por qué, después de haber sido negada la hogaza, no conformarse con el pan? Sobre todo porque, a pesar de la atracción que el instrumentalismo posee para algunos filósofos debido a su escasez de supuestos, esta posición parece ser al final, psicológicamente hablando, poco que menos que indefendible. La creencia en que en el universo hay más de lo que podemos observar directamente y en que nuestra mejor guía para eso que traspasa lo observable ha de ser proporcionada por la ciencia, parece ser una de las que en su estudio el filósofo práctico podría lograr desterrar a fuerza de un sólido argumento, pero que permanece en él ineludiblemente una vez deja su estudio. Además, incluso en el estudio es difícil desarrollar esta concepción con una consistencia absoluta: ciertamente, incluso los mejores anti-realistas como Duhem y Poincaré han sucumbido a lo que podría denominarse “realismo sigiloso” [*creeping realism*]. Por ejemplo, la introducción de Duhem a una “clasificación natural” (hacia la cual la ciencia podría estar conduciéndonos) es amplia y correctamente considerada como la mayor concesión al realismo. De forma similar, Poincaré aceptaba que la ciencia, a pesar de no ser capaz de revelar la verdad, podría no obstante mostrarnos las relaciones reales entre las cosas<sup>63</sup>. Más contundentemente, la lógica de diversos argumentos de Duhem y Poincaré debe haberles conducido a no considerar, por ejemplo, las leyes observacionales como las de Kepler o las de Gay-Lussac ni verdaderas ni falsas; las habrían considerado como codificaciones de datos de bajo nivel empírico. Estas leyes, por ejemplo, son matemáticamente precisas y, por ello, no totalmente determinadas por la inevitable imprecisión de los datos observacionales; y las leyes no son demostrables, al menos a nivel de credulidad fáctica (lectura de contadores, longitudes de columnas de mercurio, ángulos de inclinación de los telescopios), salvo en conjunción con otros supuestos. Sin embargo, ni Duhem ni Poincaré podrían realmente adoptar la concepción según la cual ni si quiera las leyes de Kepler son verdaderas o falsas con respecto al mundo. En general, los científicos influidos por el instrumentalismo guardan sus escrúpulos de forma invariable para el más alto nivel teórico (y, por ello, menos familiar), pese a adoptar sin reparo una actitud completamente realista respecto a los supuestos teóricos de menor nivel pero no por ello menos relevantes.

La principal virtud del realismo hipotético, a mi modo de ver, es simplemente que añade al instrumentalismo de Duhem-Poincaré la consistencia con los hechos del desarrollo científico: añade lo suficiente como para permitirnos seguir nuestras inclinaciones realistas. El precio por adoptarlo es una larga dosis de fiabilismo, pero éste es sin duda un remedio del que debemos hacer uso de todos modos<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> De hecho, aunque Poincaré es sin duda un instrumentalista por su negación de que las teorías científicas son verdaderas o falsas en el sentido de la teoría de la verdad por correspondencia, en muchos de sus comentarios puede percibirse una suerte de concepción “realista estructural”.

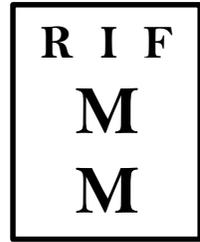
<sup>64</sup> Una versión previa de la primera parte de este artículo constituyó la base de una conferencia impartida en el congreso sobre la filosofía de Sir Karl Popper organizado por *Análisis* y la *Sociedad de Ex-Alumnos y Amigos de la “London School of Economics”* en Caracas, Venezuela, en Septiembre de 1980. Fue un placer pronunciar

---

diversas charlas basadas en una versión previa de la segunda parte a diversos grupos en Varsovia y Cracovia en Octubre de 1981. He recibido provechosos comentarios críticos de Colin Howson, Alan Musgrave, Peter Urbach, John Watkins y especialmente de Elie Zahar.

***Is it Possible to Advances Philosophy?***

Timothy Tambassi<sup>Φ</sup>  
Univerisity of Eastern Piedmont “Amedeo Avogadro”  
Italia



Recepción: 05.12.2013 Aceptado: 20.01.2014

«There is a widespread assumption amongst non-philosophers, which is shared by a good many practising philosophers too, that ‘progress’ is never really made in philosophy, and above all in metaphysics. In this respect, philosophy is often compared, for the most part unfavourably, with the empirical sciences, and especially the natural sciences, such as physics, chemistry and biology. Sometimes, philosophy is defended on the grounds that to deplore the lack of ‘progress’ in it is to misconceive its central aim, which is to challenge and criticize received ideas and assumptions rather than to advance positive theses. But this defence itself is liable to be attacked by the practitioners of other disciplines as unwarranted special pleading on the part of philosophers, whose comparative lack of expertise in other disciplines, it will be said, ill-equips them to play the role of all-purpose intellectual critic. It is sometimes even urged that philosophy is now ‘dead’, the relic of a pre-scientific age whose useful functions, such as they were, have been taken over at last by genuine sciences. What were once ‘philosophical’ questions have now been transmuted, allegedly, into questions for more specialized modes of scientific inquiry, with their own distinctive methodological principles and theoretical foundations.

This dismissive view of philosophy is at once shallow and pernicious. It is true that philosophy is not, properly speaking, an empirical science, but there are other disciplines of a non-empirical character in which progress most certainly can be and has been made, such as mathematics and logic. So there is no reason, in principle, why progress should not be made in philosophy. However, it must be acknowledged that even professional philosophers are in much less agreement amongst themselves as to the nature of their discipline and the proper methods of practising it than are mathematicians and logicians. There is more disagreement about fundamentals in philosophy than in any other area of human thought. But this should not surprise us, since philosophy is precisely concerned with the most fundamental questions that can arise for the human intellect» (Lowe, 2006).

---

<sup>Φ</sup> Timothy Tambassi is Research Fellow in Informatics at the University of Eastern Peidmont “Amedeo Avogadro” (Italy). Areas of specialization: metaphysics, philosophy of mind, political philosophy, formal ontology, ontology of geography.

E.J. Lowe's objective is here twofold: he highlights the reasons of those who think that progress is never made in philosophy, and he shows how progress in philosophy is in principle possible.

The first objective is fulfilled by identifying three critiques to of the possibility of progress in philosophy. The first critique is based on the assumption that only empirical sciences advance. In this way, the lack of progress in philosophy is direct consequence of its non-empirical nature. The second critique considers philosophy as the discipline that criticizes the various hypotheses and ideas derived from the different scientific disciplines. Thus, it is possible to identify the lack of progress in philosophy in two different ways: pointing out the fact that philosophers do not propose positive thesis and that they do not have the competence to operate as multidisciplinary critics. Finally, the third considers philosophy as a 'dead' discipline, whose questions and useful features are changed, also from a methodological point of view, from philosophical to scientific. Therefore, according to this critique, progress concerns nowadays only sciences.

The second objective is achieved through the recognition of the non-empirical nature of philosophy. This non-empirical nature also characterises disciplines such as mathematics and logic, but does not prevent, *de facto*, progress in these disciplines. We would never admit that no progress has (ever) been made in mathematics and logic despite their non-empirical nature. Therefore, Lowe concludes, the mere fact that philosophy has a non-empirical nature does not suffice for implying that no progress is possible in philosophy.

I will not dwell further on Lowe's thesis. Rather, I will try to answer the same question he deals with: is progress possible in philosophy? And to be more accurate: can scientific progress contribute to philosophical progress? In my view, progress in philosophy is both possible and factual. But what is it about? And, what is the relationship between philosophical and scientific progress?

In the following paragraphs I shall focus on the contribution that scientific progress can give to philosophical reflection, trying to figure out if this contribution can also be an opportunity for progress in philosophy. Such a reflection will be essentially introductory, since I shall not exhaust the reach of the debate in question, but only indicate a possible strategy that allows us to show how scientific progress may contribute to philosophical progress. I do not want to argue neither that progress in philosophy can be related solely to its relationships to scientific disciplines, nor that the relationship between science and philosophy is unilateral.

Let's start from scientific progress. It may perhaps surprise how, on the one hand, there can be not particular difficulties in the use of the term 'progress' in science<sup>1</sup>, while, on the other hand, a definition of 'progress' may appear somewhat problematic. Indeed, we can have no

---

<sup>1</sup> However, some philosophers criticize the effectiveness of scientific progress. See for example: Niiniluoto, 2011.

difficulty in pointing out Newtonian physics as a step forward compared to Aristotelian physics, or current physics as a progress compared to the nineteenth-century physics. The same consideration can be extended, for example, to medicine. It can seem pretty obvious that current medicine is more advanced compared to eighteenth-century medicine, and that this, in turn, represents a progress compared to Hippocrates's medicine. But how is it possible to define 'scientific progress'? Looking in the handbooks of philosophy of science, the debate on this topic is controversial. Without claiming to be exhaustive, we can identify in the contemporary debate at least four main different positions that define scientific progress. The first considers progress as a cumulative development of knowledge. The second sees it as an approach to truth, through a process of selection of knowledge. The third contemplates progress in terms of validity of theories. Finally, the fourth subordinates scientific progress to a complex network of cultural factors that define progress in this way.

Now, as Lowe does, let's do not call into question the effectiveness of scientific progress, and let's assume that there is progress in science. Therefore, can this scientific progress contribute to progress in philosophy?

Let's take the example of physics. As we said, for the sake of argument we can have no difficulty in considering current physics as a progress compared with nineteenth-century physics. Part of this progress is made, among others, by theories such as relativity or quantum mechanics. These theories have a significant philosophical impact, especially for themes such as time, and identity and identifiability of objects. The same is true, for example, for disciplines as cognitive science or neuroscience. We easily admit the progress of these disciplines and that such disciplines strongly contribute to the philosophical debate on issues such as inter-subjectivity, perception and relations between action and perception, and so as well as they contribute to the development of new areas of philosophical research.

This connection between the results of scientific research and philosophical reflection does not mean that scientific discoveries have to function as referees for philosophical research. Admitting this would annul philosophical research, leaving it at the mercy of the discoveries of sciences. It just means that the results of scientific research can contribute to the development of philosophical reflection, providing new empirical evidence and new theories. At the same time, however, given these scientific contributions, philosophical reflection can hardly choose to ignore them, especially when science and philosophy deal with mutual topics. Unlikely, for example, we will accept a philosophical thesis about 'time' that ignores or contradicts the theory of relativity, although this does not mean accepting the relativity in an uncritical sense.

In this way, in my view, scientific progress contributes to philosophical debate giving new impulses to this debate through new theories and empirical evidence that philosophy cannot ignore, and which may lead, *de facto*, also to progress in the philosophical debate. It is true that, so conceived, progress in philosophy would be indirect compared to scientific progress

– progress indeed seems to be external to philosophical reflection. Perhaps the difference between scientific and philosophical progress can be lead back to the diversity of their own methods of investigation. But even indirect progress seems sufficient to show that progress in philosophy is not only possible, but also actual<sup>2</sup>.

## Bibliography

- Lowe, E.J. (2006). *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Niiniluoto, I. (2011). “Scientific Progress”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-progress/>.
- Tambassi, T. (2011). “È possibile il progresso in filosofia?”. *Quaderni della Ginestra*, No. 4, pp. 17-20.

---

<sup>2</sup> Italian version: Tambassi, 2011.