

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía



Revista Internacional de Filosofía

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, Año 7, no. 12, 2019 (junio)
Santiago de Chile: Corporación Filosofía y Sociedad
ISSN (web) 0719-4773/ ISSN-L 0719-3386
Publicación periódica semestral
Indexada en: DOAJ, ERIHPLUS, REDIB

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.

Publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, reseñas críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.

Su periodicidad es semestral. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico.

El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atinencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Para efectos de solicitud de suscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escribanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Director

Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile

Académica Responsable

Valentina Buló, Universidad de Santiago de Chile, Chile

Editor Responsable

David Rojas Lizama, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Consejo Editorial

Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; Mónica Cragolini, Universidad de Buenos Aires, Argentina; Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España; Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal; Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile; Francisco De Lara López, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina; Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid, España.

Comité de redacción

Alfredo Muñoz Alarcón, Selene Arredondo Castro, Felipe Agustín Nuñez, Fabián Olave Ramírez, Carolina Llanos, Carolina Solar Andrade, Margarita Cabrera Cabrera, David Rojas Lizama.

Declaración de Acceso Abierto

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es un revista de acceso totalmente abierto, lo que significa que todos los artículos están disponibles en Internet para todos los usuarios inmediatamente después de su publicación. Se permite el uso y distribución no comercial en cualquier medio, siempre que el autor y la revista estén debidamente acreditados.

Entre los beneficios del acceso abierto (Open Access) para los autores se incluyen: libre acceso para todos los usuarios de forma global, los autores poseen el copyright de sus trabajos, mayor visibilidad y número de lectores, publicación rápida y sin restricciones de espacio.

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Su contenido puede ser usado y difundido libremente sin usos comerciales ni privativos ;)



Tabla de contenidos

	Pág.
Nota Editorial	7
<i>Reconocimiento y rizoma: Mutatis Mutandis en la escena filosófica</i> por Hernán Neira (Universidad de Santiago de Chile)	7
Artículos	11
<i>El trabajo como socialización en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth</i> por Juan Alberto Fraiman (Universidad Nacional de Los Ríos - Argentina) . . .	11
<i>Devenir cuerpo: de lo animal-vegetal de lo humano a lo material de la obra de arte</i> por Marta Hernández Parraguez (Universidad de Chile)	27
<i>Motivos humanistas y post-humanistas cartesianos</i> por Carlos Schoof Álvarez (Pontificia Universidad Católica del Perú)	37
<i>Crítica gadameriana a la autorreflexión metódica de las ciencias del espíritu del s. XIX</i> por Milagros del Pilar Chain (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)	55
<i>Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri</i> por José Villa Sánchez (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - México)	67
<i>Tesis del mapeo acerca de la relación entre matemáticas y ciencias naturales</i> por Nibaldo Lorca Améstica (Universidad de Chile)	91
<i>Un debate en torno al problema de la estructura y contenido de la percepción visual</i> por Paulo Cárdenas (Universidad Alberto Hurtado - Chile)	103
<i>Popper y el problema epistémico de la verosimilitud</i> por Sebastián Díaz Oyarzún (Universidad de Concepción - Chile)	117
Traducciones	129
<i>Los tres tipos fundamentales de dialéctica y las formas de sus especificaciones categoriales en la lógica madura de Hegel</i> por Rainer Schäfer (traductor: Sergio Montecinos Flavio)	129
Reseñas de libros	151
<i>Alfonso Gazga Flores. De nobis ipsis silemus. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura</i> por Mari García Rojas (Universidad Benito Juárez de Oaxaca - México) . .	151
<i>Carlos Peña ¿Por qué importa la filosofía?</i> por Eva Monardes Pereira (Universidad de Chile)	153
<i>Sandra Baquedano Auditor Ausente</i> por Hernán Neira (Universidad de Santiago de Chile)	157
<i>Alejandro Tomasini Filosofía de la Política: un acercamiento</i> por David Rojas Lizama (Corporación Filosofía y Sociedad)	159

NOTA EDITORIAL

RECONOCIMIENTO Y RIZOMA: MUTATIS MUTANDIS EN LA ESCENA FILOSÓFICA

Hernán Neira Barrera*
Universidad de Santiago de Chile

No pocos filósofos han tenido una intensa actividad pública en defensa de la filosofía. Muchas veces lo han hecho porque la han visto amenazada ya sea desde las instituciones políticas de algunos países, ya sea por la dificultad de algunas instituciones universitarias para comprender que la actividad filosófica no consiste en asentir con la misma institucionalidad, en ser el complemento de otras disciplinas, sino fundamentalmente en discutir los fundamentos de instituciones y saberes, no con afán destructivo –o al menos no siempre-, sino para renovar a veces las instituciones existentes y otras para establecer unas nuevas, incluyendo la institución misma de la filosofía.

En Chile, en el período 1973-1990, una parte significativa de la filosofía tuvo lugar fuera del país o, en este, pero fuera de las aulas, porque la filosofía continuó, con dificultades, en el extranjero, o cercenada en algunas universidades chilenas, otras muchas veces en instituciones laicas o bajo al amparo de la iglesia católica, incluso en reuniones privadas en las casas de filósofos exonerados de las universidades. Los frutos de estas actividades tuvieron reflejo en no pocas publicaciones locales, casi siempre efímeras, impresas en mimeógrafos manuales o mecánicos, y también en la Revista de Filosofía, de la Universidad de Chile, aunque con autocensura. No fue exactamente un período de oscuridad intelectual, porque la luz se mantuvo, pero no siempre en las aulas oficiales.

Mutatis Mutandis, creada por una generación de filósofos que por fortuna no vivió los tiempos de exoneraciones de las universidades, es fruto de la iniciativa de un puñado de estudiantes de la Universidad de Santiago de Chile a comienzos de la primera década del 2000. A este grupo original se fueron asociando otros jóvenes filósofos, de la Universidad de Chile y de otras instituciones. El 13 de octubre 2015, algunos miembros de estos grupos dan un paso más y constituyen la Corporación Filosofía y Sociedad, que toma a su cargo *Mutatis Mutandis*, que en su nuevo formato, esta vez académico, se venía publicando desde 2013. Suscribieron el acta constitutiva Carlos Figueroa, Felipe Núñez, Moisés Bittner, Carolina Solar, Carolina Llanos, Rosemary Bruna, David Rojas y Jorge Lorca. Varios de ellos, a pesar de su aún joven edad, en la misma época comienzan a publicar en esta y otras revistas de filosofía.

La Corporación Filosofía y Sociedad es la institución editora de la revista *Mutatis Mutandis*. La creación de la Corporación es fruto de la colaboración de los ya mencionados y otros filósofos jóvenes tras constatar la renuencia de otros filósofos de mayor edad,

*Contacto: hernan.neira@usach.cl Director del Centro de Estudios e Investigación Enzo Faletto, Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile.

quienes desde algunos cargos de poder institucional renunciaron a dar apoyo a esta iniciativa, surgida en sus mismas aulas. La Corporación y la revista encontraron apoyo posterior en el Centro de Estudios e Investigación Enzo Faletto, de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago.

La Corporación Filosofía y Sociedad está financiada por sus partícipes y se propone, según la escritura de constitución, “contribuir a la creación, investigación, divulgación y debate público de ideas de interés filosófico”, lo que está haciendo con una eficacia, en especial si se toma en cuenta que sus medios son esencialmente el trabajo personal de sus miembros. En junio 2019, *Mutatis Mutandis* obtuvo un gran respaldo al ser aceptada en el índice del European Reference Index for the Humanities Plus (ERIH +), entidad europea que busca dar a conocer el trabajo de calidad en humanidades y ciencias sociales. Asimismo, la revista ha mejorado la presentación de los artículos a través de un nuevo sistema de diagramación en el marco de un proyecto colaborativo en código abierto y ha consolidado un equipo editorial, un comité científico y un listado externo de evaluadores de artículos.

Mutatis Mutandis, por tanto, es reflejo del trabajo y de la confianza que un grupo de jóvenes filósofos tiene en su capacidad intelectual y editorial, confrontada con una situación ambivalente de la filosofía en el seno de las instituciones universitarias y de investigación chilenas. Múltiples en la historia de la filosofía son los casos de práctica filosófica extra institucional. Ese hecho no es solo un síntoma de un malestar ocasional en la filosofía chilena respecto de la institucionalidad de investigación y de docencia superior en el país. Ese malestar en su convivencia con las instituciones es casi una característica propia de la disciplina.

En Chile, la situación se agrava por tres motivos. En primer lugar, por la destrucción del mundo editorial filosófico con motivo de la violación de derechos de autor y de derechos de las editoriales por medio de fotocopias en las universidades y de sitios web que se benefician del trabajo de terceros, lo que lleva a la quiebra de editoriales con interés en las humanidades y por lo tanto impide la divulgación de nuevas ideas. En segundo lugar, por la negativa de las principales universidades privadas y públicas de firmar el acuerdo propuesto por la Sociedad de Derechos de Letras a fin de remunerar a editores y autores, por un precio ínfimo, la libre fotocopia de textos chilenos. En tercer y último lugar, la nada docta ignorancia del área de filosofía del sistema de concursos del Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología (Fondecyt). Sus bases de participación no reconocen y por lo tanto no dan casi puntos a los postulantes que presentan en su currículum libros publicados en Latinoamérica, colocando a las publicaciones latinoamericanas en una situación de desmedro artificial respecto de las del hemisferio norte. Estamos al tanto, sin embargo, que esta situación se resolvería en Fondecyt, al menos parcialmente, a partir del año 2020, lo que es ansiado en la comunidad filosófica.

En ese contexto, el reconocimiento por parte del índice Erih+ a *Mutatis Mutandis* la coloca en una escena similar a la de otras importantes revistas de este y otros continentes y demuestra que hay edición filosófica de calidad en Chile, a lo que la comunidad filosófica, universidades y Fondecyt deben poner atención. Se trata de un proceso de des-centramiento de la filosofía, que, poco a poco deja de tener un centro geográfico-intelectual único en el hemisferio norte, aun cuando en este caso a *Mutatis Mutandis* le llegue el reconocimiento desde Europa. Es que difícilmente se puede hoy fundar la validez filosófica en un contexto únicamente local. La filosofía, para ser filosofía, no se reproduce

o no debe reproducirse como una copia de sí misma en otros lugares o momentos; la filosofía, si quiere serlo, es rizomatosa en su generación y producción; salta de un lugar a otro, en cada momento, y allí crece, autónomamente respecto de su origen. En ese sentido, incluso el concepto de rizoma le queda estrecho. *Mutatis Mutandis* y quienes la dan sustento con su trabajo y sus publicaciones son parte de esa actividad y autonomía rizomatosa.

EL TRABAJO COMO SOCIALIZACIÓN EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE
AXEL HONNETH

Labour as Socialization in the Theory of Recognition of Axel Honneth

Juan Alberto Fraiman*
Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina

Resumen

En el presente escrito, proponemos pensar al trabajo como socialización desde la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth. Para ello, efectuaremos previamente una aproximación, por separado, a las nociones de socialización y trabajo en la perspectiva teórica de Honneth. Ello nos permitirá dilucidar al trabajo como caso de socialización y extraer algunas conclusiones en torno al carácter material de la socialización en una sociedad estructurada en términos de lucha de clases.

Palabras clave: reconocimiento – socialización – trabajo – teoría crítica

Abstract

In this paper, we propose to think to labour as socialization from the Theory of the Recognition of Axel Honneth. Therefore, we will previously effect an approximation, separately, to notions of socialization and labour in the theoretical perspective of Honneth. This will allow us to clarify the labour as case of socialization and draw some conclusions about the material nature of socialization in a society structured in terms of the class struggle.

Keywords: recognition - socialization - labour - critical theory

*Contacto: juanfraiman@hotmail.com Adjunto responsable cátedra de Epistemología en la Facultad de Ciencias de la Educación, UNER (Universidad Nacional de Entre Ríos) y en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales UADER (Universidad Autónoma de Entre Ríos), Argentina.

1. EL TRABAJO COMO SOCIALIZACIÓN. PRESENTACIÓN

En apariencia, los términos socialización y trabajo refieren a aspectos de la vida social notoriamente diversos, al menos en sociedades desarrolladas que han alcanzado suficiente grado de diferenciación y complejidad. La socialización, en tanto conformación interactiva de una subjetividad, aludiría a una instancia previa del mundo del trabajo que organiza la vida de los individuos ya socializados. Entonces, el proceso de formación del individuo se vincularía con la actividad productiva, como algo ya consumado e independiente de ella. A partir de esas premisas podemos pensar e interrogar distintos modos de conexión: por ejemplo, cómo el factor económico o las condiciones materiales de vida influyen en la socialización de las personas o qué nuevas formas de sociabilidad se corresponden con determinada fase o transformación en el aparato productivo.

Sin embargo, nuestra propuesta de concebir al trabajo como socialización intenta, en primera instancia, romper, al menos parcialmente, con esa artificial escisión. En ese sentido, nuestra tesis inicial supone que toda actividad productiva, por más técnicamente avanzada y especializada que se presente, participa a la par en la configuración de la personalidad individual.

Por una parte, eso significa que el trabajo no puede reducirse a una mera práctica técnica e instrumental, aséptica de significaciones sociales, valoraciones normativas y de sentido mundano-vital. Pero nuestra intención no es ahondar en ese aspecto de la problematización ligada al trabajo, sino en indagar acerca del concepto de socialización: en qué medida, en cuanto configuración intersubjetiva de la individualidad a través del trabajo, la socialización debe pensarse como un proceso central en el despliegue de las conflictividades estructurales del modo de reproducción social específico del sistema capitalista.

De esa manera, parafraseando la célebre aserción atribuida a Voloshinov en el ámbito de la semiología, referiremos a la socialización como la *arena de la lucha de clases*¹. En términos más generales, se busca reconstruir una conceptualización de la socialización suficientemente amplia como para incluir dimensiones ligadas no solo al ejercicio de la violencia y a la dominación, sino también a los componentes immanentes que constituyen un potencial de emancipación en la vida contemporánea; contemplando así aspectos simbólicos (asociados a la constitución de la subjetividad) y *materiales* (referidos a la estructura social de clases). Esto es, se trata de inscribir una noción de la socialización en la tradición de la denominada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que pretende reunir, en un único movimiento, el diagnóstico de los desarrollos sociales patológicos con la identificación de fuerzas tendientes a superar esas deformaciones, sin quedar atrapados en reduccionismos economicistas o lingüístico-idealistas².

Para ello, recurriremos a la concepción de la socialización que podemos extraer en la *Teoría del reconocimiento* de Axel Honneth. En primer lugar, efectuaremos una aproximación general a la perspectiva de Honneth para situar en ella a la socialización. Luego destacaremos su recepción del denominado Psicoanálisis del objeto, instancia clave,

¹La frase original refería al signo como la arena en la lucha de clases (cf. Voloshinov 43).

²La cuestión reside en desmarcarse no solo de una versión marxista doctrinaria que supedita todos los aspectos simbólico-institucionales a una infraestructura puramente material, sino también a un enfoque que exagera el rol del entendimiento lingüístico en la constitución del orden social, como Honneth cree verlo en el propio Habermas (cf. Honneth 2009c 27-51).

a nuestro entender, para pensar la socialización desde la *Teoría del Reconocimiento*. A partir de allí, obtendremos un marco adecuado para pensar al trabajo como caso de socialización en la *Teoría del Reconocimiento* que nos permitirá, por último, referir a la socialización en su dinámica conflictiva en términos de lucha de clases.

2. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DE HONNETH

Axel Honneth se presenta actualmente como el referente más destacado de la tercera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Su *Teoría del Reconocimiento*, elaborada bajo el propósito de reactualizar las pretensiones del proyecto inaugural de investigación social interdisciplinaria en la tradición frankfurtiana, va adquiriendo forma y consistencia desde hace ya más de dos décadas. Su propuesta teórica gira en torno al *reconocimiento*, noción teórica de suma relevancia en la escena filosófica internacional de los últimos decenios; si bien, en Honneth, adquiere rasgos particulares como principio explicativo de la vida social contemporánea.

En concreto, su clasificación de tres tipos de reconocimiento intersubjetivo, a saber, el amor, el derecho y la solidaridad, están concebidos como patrones que regulan de manera escalonada y diferenciada, las condiciones normativas del orden social capitalista. Al mismo tiempo, cada uno de ellos se corresponde a experiencias negativas de menosprecio, que adquieren relevancia en una dinámica de lucha en los procesos de transformación social. Así, la Teoría de Reconocimiento se propone reconstruir, al decir de Honneth, una “gramática moral de los conflictos sociales”³, intentando remediar el déficit sociológico de una Teoría Crítica previa que pasaba por alto o no lograba integrar sistemáticamente un conjunto de experiencias sociales fundamentales en la dinámica de su reproducción y cambio⁴.

Honneth va diferenciando tres dimensiones de la vida social e individual, de acuerdo a su clasificación de los tipos de reconocimiento. En primer lugar, el amor, como patrón específico de reconocimiento, constituye el vínculo afectivo básico entre sujetos en su existencia corporal concreta. Nuestro autor subraya que este tipo de relación oscila entre la entrega simbiótica y el proceso de autoafirmación individual orientado hacia la autonomía emocional del niño, en el proceso de confirmación de su propia situación como ser deseante y deseado por el otro (1997 118-119). Bajo este patrón de reconocimiento intersubjetivo, entonces, se desarrollan los aspectos afectivos y las necesidades libidinales primarias ligadas a la condición, por así decirlo, corporal del ser humano.

Pues en este tipo de relaciones se pone en juego la valoración específica que se atribuye a los demás y a sí mismo como sujetos concretos, corporizados. De ahí que se requiere al otro como alguien que puede satisfacer los impulsos y necesidades propias del cuerpo humano y así, de manera recíproca, se adquiere conciencia de esa dependencia

³Así reza el subtítulo de su principal obra al respecto, *La Lucha por el reconocimiento*. Por una gramática moral de los conflictos sociales (1997).

⁴En particular, Honneth somete a crítica el devenir teórico de la primera generación de Frankfurt bajo la dirección de Horkheimer y a la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas (cf. Habermas 1987a 1987b), de quien en otros aspectos fundamentales se lo considera como su discípulo y continuador (cf. Honneth 2009c). En particular, su vinculación crítica con Habermas constituye un trasfondo imprescindible para comprender la obra de Honneth, pero por razones de espacio aquí apenas haremos algunas esporádicas referencias.

afectiva-corporal. En este ámbito, las interacciones están enfocadas en quebrar la relación simbiótica inicial en un proceso de progresiva individuación y constitución recíproca de la autonomía que supone no un aislamiento de los sujetos sino una dedicación y libre entrega de uno hacia el otro; la autonomía significará aquí, una dedicación emocional hacia sí mismo y hacia el otro escogido de manera libre (1997 132).

Por lo tanto, una relación lograda de reconocimiento recíproco en estas condiciones, supone una *autorrelación práctica* de confianza en sí mismo: en las mismas interacciones, cada individuo revela una seguridad en sí mismo en su capacidad de dar y recibir afecto suficiente (cf. 1997 128).

A su vez, en las experiencias de menosprecio se manifiesta con mayor claridad la conformación de esa dimensión intersubjetiva. En este caso, el menosprecio respectivo lo constituye las diferentes formas de maltrato corporal – como el abuso sexual o la tortura – que ponen en peligro la integridad física y generan, justamente, sentimientos de fragilidad, inseguridad, perturbando el mutuo proceso de maduración emocional (cf. 1997 131).

El *derecho* constituye un segundo patrón de reconocimiento referido a un ámbito de las interacciones diferente al del amor. Esto es, las relaciones íntimas y familiares no se pueden extender arbitrariamente más allá de las redes sociales primarias, aunque en verdad no se trata simplemente de delimitar otra esfera social en orden a la cantidad de personas involucradas, sino al tipo de relación social que se genera y la dimensión de la subjetividad que se transforma.

En ese tipo de relación, cada uno se reconoce a sí mismo como sujeto portador de derecho. Hay una autocomprensión y comprensión del otro en ese sentido, de manera que se piensa de sí mismo y de los demás como individuos con determinadas obligaciones y expectativas morales y jurídicas. Se trata de incorporar una capacidad de generalización cognitiva que permite el reconocimiento entre sujetos, fuera del círculo íntimo del amor y la amistad, en cuanto personas jurídica (cf. Honneth 1997 133).

Dicha forma de reconocimiento supone la adquisición de premisas éticas universalistas y una moral posconvencional. Únicamente de esa manera, un sujeto es capaz de sobrepasar no sólo las características singulares de la persona concreta, sino también el orden normativo vigente, identificando tanto en el otro como en sí mismo a esa entidad genérica. Tal generalización permite desligarse de cualquier forma de concreción autoritaria y sólo admitir a la autonomía de los mismos sujetos como la única y legítima fuente de normatividad social (cf. Honneth 1997 135).

Asimismo, el menosprecio se manifiesta aquí en los casos de desposesión de derechos y sentimientos de exclusión. Aquí no se hace solo ni principalmente referencia a un objeto perdido sino a una persona no reconocida como tal, que vale por sí misma, en su condición humana.

En tercer lugar, aparece la *solidaridad* o la *estima social* como patrón de reconocimiento que opera en las interacciones regidas no ya por la valoración jurídica, sino social. Esto significa, la capacidad de valorar a cada persona en relación a sus cualidades y características singulares que acontece en el ámbito social denominado ya por Hegel como *eticidad*. Pues, para efectuar este tipo de apreciaciones, los sujetos deben ya poseer un horizonte de valores socialmente compartidos que permita distinguir ciertas cualidades

personales como significativas y, por tanto, merecedoras de reconocimiento (cf. Honneth 1997 148-149).

Esta clase de reconocimiento supone resaltar aquellas características o cualidades que, en última instancia, contribuyen a la vida social en general. En las sociedades estamentales, esta manera de consideración social emergía como el honor que se alcanza en tanto la persona cumple con el rol asignado, según su estatus social. Sin embargo, esas cualidades que desarrolla no las individualizan en sentido estricto, sino que los confirma en el estatus socialmente tipificado, frente a sus pares y a otros estrados sociales organizados de manera asimétrica (cf. Honneth 1997 151).

El honor, en el marco de una organización social premoderna, refuerza las distinciones sociales, pues la persona es valorada en cuanto es capaz de encarnar un tipo de figura estipulada socialmente y fomenta un sentimiento de orgullo de pertenencia a ese colectivo bien delimitado y distinguido de los demás, con frecuencia, en oposición a los demás.

En cambio, en el contexto de interacciones simétricas, un individuo es reconocido en cuanto a sus aportes personalizados al todo social; ello se interpreta como una relación de solidaridad.

Esto quiere decir que solo en las condiciones jurídicas moderna de igualdad, la valoración social puede emerger como tal. Pues se orienta hacia las capacidades individuales que singularizan a los sujetos más allá del estado social de origen. Honneth la denomina una solidaridad postradicional (cf. 1997 153-157).

En ese sentido, el mundo moderno significaría no sólo un cambio en la naturaleza de los valores, centrados en principios abstractos relacionados con el derecho y la dignidad humana, sino también en el modo de atribuir socialmente esa valoración de modo que permite un proceso de individuación plural de las cualidades, formas de vida y modo de autorrealización ética.

En este marco, cada uno se autocomprende y percibe a los demás no como alguien que pertenece a una totalidad homogénea y debe, por ello, asumir un estereotipo exacto. Al contrario, debe poder diferenciarse y ser capaz de contribuir de esa manera. Un individuo reconocido es alguien seguro de poder realizar aportes valiosos a la totalidad social desde su singularidad; este tipo de sentimiento Honneth lo denominará *autoestima* (cf. 1997 158).

Los lazos solidarios significan que en cada individuo están presentes los demás sin que ello implique una fusión o un avasallamiento. Por el contrario, implica un enriquecimiento de las pluralidades de maneras de ser. Aquí damos cuenta de que los otros (el *alter ego* social) contribuye de manera activa a la singularización individual y ello encamina a la sociedad como tal, en tanto cada uno se siente parte activa y fundamental de ciertos propósitos comunes.

Con ello Honneth quiere actualizar la noción de *eticidad absoluta* de los escritos de Hegel en Jena, así como la idea de la individuación por medio de la socialización de Georg Mead, aunque ya no siguiendo el rastro del vínculo lingüístico a la manera habermasiana, sino el mecanismo reconocitivo: “en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (cf. 1997 158-159).

En cuanto al respectivo sentimiento de menosprecio ligado a la solidaridad, Honneth habla de deshonra o vergüenza social. Aquí se desvaloriza una forma específica de vida y de autorrealización personal de tal manera que provoca una autopercepción en el sujeto afectado como la de un ser incapaz, indigno y por lo tanto no merecedor de convivir con los demás en términos igualitarios (cf. 1997 163-164).

En suma, esta analítica del reconocimiento y, a la par, del menosprecio, intenta eludir la imagen de un esquematismo formal despojado de sustancia. Honneth se propone imprimirle un contenido social histórico concreto, de manera que los tipos de reconocimientos estarían anclados en procesos de transformación social históricamente situados y no sólo en modalidades de constitución ontogenética. Pues, no se puede entender los diferentes mecanismos de reconocimiento sin contar con una apreciación filogenética vinculada a la emergencia del derecho moderno y de modos de valoración en una sociedad posconvencional, desde el punto de vista moral.

En última instancia, la distinción sistemática de esas tres esferas de reconocimiento aspira a presentarse como un principio explicativo del orden social capitalista contemporáneo, devenido históricamente, que incluye un diagnóstico acerca de sus patologías específicas y de los componentes potencialmente emancipatorios.

3. LA SOCIALIZACIÓN EN OCASIÓN DE UNA LECTURA SOBRE EL PSICOANÁLISIS DEL OBJETO

Para abordar la socialización en la Teoría del Reconocimiento, aludiremos a la apropiación que Honneth efectúa de la Teoría del objeto, enmarcada en la tradición inglesa del Psicoanálisis. Veremos cómo algunas tesis importantes de esta corriente teórica se pueden integrar sistemáticamente a su enfoque teórico.

El Psicoanálisis alcanza suma importancia en la conceptualización de Honneth al examinar el proceso de socialización desde el punto de vista del reconocimiento recíproco (Wildt). Honneth intenta plantear en términos reconocitivos, los diversos estudios sobre el desarrollo psíquico temprano ofrecidos por la teoría psicoanalítica de relación objetual, de orientación inglesa, elaborada sobre todo por Donald Winnicott. Para ello, se tratará de dismantelar la interpretación monológica ligada a una concepción ortodoxa del Psicoanálisis, que restringe el desarrollo de la personalidad a la relación conflictual intrapsíquica entre las pulsiones inconscientes y la formación del yo⁵. Allí, a excepción de la figura materna, los sujetos interactuantes aparecen en un rol secundario; no son significativos como objetos libidinales. Ello impide detectar la importancia del vínculo afectivo, en sí mismo, en la determinación estructural de las individualidades participantes (cf. Honneth 1997 119).

En efecto, las personas que participan en las más tempranas experiencias del lactante, no constituyen meramente la ocasión objetual, por así decirlo, de ir resolviendo sus problemas derivados de los impulsos a satisfacer sus necesidades libidinales y, a la vez, de

⁵Honneth acusa a Habermas de ofrecer esa lectura ortodoxa del Psicoanálisis de Freud. No obstante, es el propio Habermas quien sugiere el desarrollo de una teoría de la socialización y del desarrollo de la estructura libidinal del yo desde un enfoque más intersubjetivo y menos monológico que aquel ofrece el propio Freud; y cita entonces a Winnicott (cf. Habermas 1987b 550). Se puede interpretar que Honneth retoma esa sugerencia que Habermas enuncia pero no alcanza a desplegar.

intentar contrarrestarlas con mecanismos de control internos en formación. En el vínculo afectivo primario – como en las demás vinculaciones – la situación de partida es siempre recíproca; cada participante vivencia y desarrolla capacidades que se van mutuamente afectando. En base a una unidad primordial indiferenciada, la relación entre la madre y el lactante emerge en ese proceso de constitución de dos subjetividades separadas y a la vez reconocidas mutuamente por el otro. A medida que cada uno de ellos admite y es aceptado en su diferenciación y autonomía, se constituye como sujeto intelectual y afectivamente autónomo (cf. Honneth 1997 122-123).

De esa manera, se establecen pautas de interacción emocionales logradas y patológicas. Las condiciones óptimas de socialización estarán dadas por la capacidad de lograr una relación de equilibrio entre la dependencia para afrontar la condición ineludiblemente precaria (corporal y afectivamente) de la vida más temprana y la pretensión de autoafirmación personal que se va consolidando en tanto se satisfacen de manera exitosa esas necesidades primarias (cf. Honneth 1997 121).

Ahora bien, este tramo vivencial no se experimentará de manera pacífica y armónica. El pequeño responderá violentamente frente a los atisbos de independencia de parte de su madre. Las reacciones destructivas del niño – que paulatinamente deja de ser fuente de puro placer– son importantes para quebrar con la ilusión simbiótica y así herir su temprano narcisismo. La madre se va convirtiendo es objeto de amor y odio al mismo tiempo; poco a poco no formará parte de sí mismo, se irá revelando como un *otro* separado de sí, por derecho propio, con autonomía, pero que puede re-integrarse en una relación de afecto nuevamente. Si la madre sobrelleva comprensivamente los ataques del hijo, se logra el primer paso en el trazado de los límites en los cuales cada uno se sabe separado y a la vez dependiente del otro (cf. Honneth 1997 125-126).

En el análisis del proceso de formación de la personalidad, Honneth introduce a los *objetos de transición*, siguiendo a Winnicott. Se trata de aquellos elementos materiales que el niño utiliza en sus juegos para atravesar la dolorosa experiencia de separación de su madre. Los objetos transicionales constituyen la ocasión para que el pequeño extienda sus originarias vivencias simbióticas a la vez que los utiliza agresivamente como elementos externos a él, comenzando así el arduo tránsito de aceptación de esa separación y delimitación entre una realidad interna y otra externa. Los diversos intereses y dedicaciones posteriores de la vida adulta, se pueden interpretar como otros intentos más elaborados de crear objetivaciones culturales simbólicas que permitan sobrellevar con éxito este trance doloroso nunca concluido completamente. Este proceso de mutua autonomía, es a la vez fuente de interés y producción creativa durante toda la vida de una persona (cf. Honneth 1997 127).

En suma, será el amor el tipo de reconocimiento básico a partir del cual se van a ir desarrollando los dos restantes patrones de interacción que Honneth intenta enlazar sistemáticamente: el derecho y la solidaridad. Allí nuevamente encuentra una referencia simultánea en Hegel para determinar que “el amor se constituye en el núcleo estructural de toda eticidad [...] la autoconfianza individual [...] es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (1997 123). Esto es, no se trata solo de configurar intersubjetivamente al individuo en términos afectivos, sino que se está indicando el lugar fundamental que ocupa la socialización como ámbito primario de las relaciones sociales que imprimirá una influencia decisiva para otros procesos más generalizados y abstractos de interacción con otras exigencias y aspiraciones de reconocimiento.

Asimismo, tal intelección es relevante para la significación que este autor pretende imprimirle al propio término *reconocimiento*. Pues es en las relaciones íntimas de amistad, de amor filial, sexual, etc, donde la aceptación positiva del otro a partir de un sentimiento afectivo constituirá un presupuesto de la relación, precediendo a cualquier sentimiento que pueda derivarse de un acto cognitivo. En gran medida, el reconocimiento versará sobre ello: en cualquier vínculo humano, se antepone una aceptación o rechazo del otro en términos pre-cognitivos, por así decirlo; aunque ciertamente no lo va reducir a elementos meramente emocionales sino que tendrán un valor afectivo/moral. Aquí aparece con mayor claridad el denominado giro reconocitivo con que Honneth intenta señalar ciertos límites y presupuestos no problematizados en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas (Herzog Hernández). En especial, proponiendo que la instancia de reconocimiento precede y configura indefectiblemente al entendimiento discursivo.

Por otra parte, Honneth objeta que el psicoanálisis tradicional plantea la problemática de la constitución psíquica del sujeto centrada en las fuerzas de un yo que debe controlar racionalmente tanto su entorno como su vida interna para lograr entablar una relación medianamente equilibrada entre las exigencias pulsionales inconscientes y los mandatos morales, de modo que pueda insertarse en la vida social sin mayores perturbaciones (cf. Honneth 2009b 339).

Tales ordenaciones analíticas son deudoras de imágenes de un mundo social estructurado en torno al trabajo profesional vitalicio que presupone una linealidad biográfica, partiendo desde la familia pequeña convencional burguesa— organizada en torno a una división del trabajo interno según el género — y culminando en la integración al ámbito laboral relativamente estable. Sin dudas, corresponden al mundo occidental de comienzos y mediados del siglo XX, donde las expectativas sociales de comportamiento y la constitución de las identidades se regían en base a cánones relativamente rígidos (cf. 2009b 336).

Pues bien, los cambios socioculturales ocurridos en las últimas décadas del siglo XX y en las primeras del XXI, ya no resultan adecuados a ese cuadro de socialización. En particular, el fuerte proceso de destradicionalización permite colegir una pluralidad de formas de vidas y opciones de ampliación de los procesos identitarios que no necesariamente deben forzar a una unidad sintetizadora del yo. Por eso, el parámetro del estado psíquico saludable y maduro ya no lo puede constituir la capacidad de dominio del yo para constituir una identidad sólida que articule las diversas experiencias fragmentadas, sino una vida intrapsíquica enriquecida de un yo en un proceso de internalización de las interacciones con otros sujetos (cf. 2009b 341).

En ese orden, Honneth introduce la contribución de Hans Loewald. Este psicoanalista, siguiendo el modelo de Winnicott, elabora una teoría de las pulsiones en términos intersubjetivos. Allí muestra como el proceso de interiorización de las interacciones sociales implica una diferenciación intrapsíquica que conserva un resto no afectado totalmente ni organizado como tal, constituyendo así una renovada fuente de energía pulsional frente a la cual el *yo* y el *super yo* reaccionan y lo van paulatinamente configurando. Las pulsiones se forman como tal en la interacciones más tempranas que comienzan a fijarse en objetos específicos — primero la madre, luego los objetos transicionales sustitutos, etc —; en cuanto restos de subjetividad que nunca terminan de integrarse del todo al *yo*, operan como fuente de energía pulsional que compele a la formación de un *yo* y de un *super yo*, no como su fuerza contraria sino como la posibilidad de su encausamiento creativo (cf.

2009b 351-355).

Con ello obtenemos la imagen de una subjetividad conformada por una interioridad compleja, conteniendo múltiples voces, deseos, ideales, que se estructuran socialmente. Eso no significa trazar algo así como un cuadro esquizofrénico que contiene múltiples fragmentos de personalidad clausurados entre sí. El punto de equilibrio se va a lograr con lo que significaría una deslimitación del *yo* que ya no intenta neutralizar y mantener bajo su dominio a los impulsos inconscientes, sino tomarlos como energía creativa plausibles de ser reorganizada por las instancias conscientes del *yo* y del *super yo*, en el marco de un diálogo interno. Es decir, el punto terapéutico reside más bien en promover una personalidad más rica que dé lugar a una mayor cantidad de experiencias vitales diversas, en lugar de asociar la cura a un *yo* enfrascado en una lucha por el dominio y la unificación de sus partes escindidas (Loewald).

El análisis reformulado por Loewald permite desplazarse del ideal de personalidad dedicado a la búsqueda de una estabilidad identitaria a un modelo de madurez definido por “las capacidades de apertura hacia las múltiples caras de la persona propia, tales como se están determinando aquí con el concepto de ‘viveza’” (2009b 358), según las palabras del propio Honneth.

En otro contexto, Honneth refiere al proceso de reelaboración de las represiones como la capacidad de reapropiación de algún elemento propio experimentado como ajeno, aislado y perturbador. Pero el patrón ideal de cura no debe entenderse como una apropiación reflexiva de la voluntad que busca suprimir o disolver lo reprimido, sino como una admisión emocional de aquello que se ha negado sistemáticamente. Tal aceptación afectiva permite incorporarlo como algo propio, operando como un impulso motivacional que reorganizará la constitución subjetiva en su totalidad (Honneth, 2009a 19). Nuevamente, no se trata de un *yo* con suficiente fuerza para domeñar cognitivamente el ímpetu pulsional sino con el propósito de entablar, desde una comprensión afectiva, un diálogo y una autoexperimentación orientada a la reorganización de sí mismo y a la autocreación.

No obstante, si transformamos este cuadro de descripción clínico en un mandato o imperativo social, puede constituirse en el principal factor ideológico en las condiciones de un capitalismo que ya no ofrece las seguridades del Estado social y requiere trabajadores móviles, flexibles, emprendedores, autotransformadores, etc. En tanto los procesos de desregulación política económica actúen como una presión externa, a través de la cultura publicitaria comercial y a los medios electrónicos, para flexibilizar las formas de ser contemporáneas, la vida psíquica se expresará patológicamente y no como en un estado de auténtica autorrealización experimental desde sí mismo (2009b 380-382).

En las condiciones de un capitalismo salvaje desregulado, la pluralización de la subjetividad deviene lograda en tanto sea resultado de un cuidadoso diálogo interno en el propio sujeto pero ello naturalmente no se alcanza a través de las presiones y exigencias externas, generadas por un mercado cada vez más despiadado frente a las aspiraciones y los deseos subjetivos liberados de las formas tradicionales de vida. Más bien es un nuevo obstáculo en las condiciones de la realización personal. Honneth cree encontrar en estas renovaciones de la investigación psicoanalítica, un instrumental teórico más adecuado para la conceptualización de la socialización e individuación en el marco de las problemáticas contemporáneas de transformación del mundo del trabajo.

Poco a poco, surgen a la vista posibles conexiones entre trabajo y socialización. Las transformaciones en el mundo del trabajo están ligados a cambios en los mismos parámetros de una socialización lograda o patológica. Sin embargo, no hemos llegado aún a la tesis del trabajo mismo como socialización. Se debe interrogar primero cómo comprender al trabajo en el marco de una Teoría del Reconocimiento.

4. EL TRABAJO EN LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

En la Teoría del Reconocimiento de Honneth, en principio, el *trabajo* aparece fundamentalmente ligado al tercer modo o patrón de reconocimiento: la valoración o estima social. Honneth intenta hacer corresponder a este tipo de reconocimiento con el surgimiento histórico del capitalismo, que fue reemplazando la noción estamentaria de honor. En verdad, el mismo proceso de desarrollo capitalista significó la consolidación de las distintas esferas de reconocimiento mutuo. Por eso, en estas condiciones sociales, aparece la noción de amor filial, de igualdad jurídica y de estima social o solidaridad postradicional como los patrones de las interacciones en tres dimensiones finalmente bien diferenciadas entre sí.

En este punto, el trabajo aparece aquí entonces como el tipo de interacción específico que puede ligarse con la búsqueda de reconocimiento del otro en relación a las capacidades específicas desarrolladas de manera individual y que contribuye, solidariamente al funcionamiento del todo social.

El establecimiento de un orden capitalista industrial no supone entonces la creación de una esfera mercantil de trabajo liberada de normas sociales⁶, sino el surgimiento de un nuevo tipo de valoración social. En consecuencia, nace con ello, la estimación meritocrática que juzga a cada ciudadano en cuanto al éxito en su desenvolvimiento individual en el aparato productivo (cf. Honneth 2006 111-112).

La pretensión de reconocimiento que emana del trabajo, supone el anhelo a ser apreciado por sus habilidades y talentos, considerados como una aportación cooperativa para la sociedad (cf. 2006 113). Este tipo de entramado social supone que cada uno adquiere conciencia de su propia dependencia de los demás para desarrollar su individualidad, al tiempo que se sabe útil también de la misma manera para los otros. En las relaciones mediadas por el trabajo, los sujetos atraviesan la experiencia de la cooperación o de la participación socialmente reconocida en la reproducción de la sociedad. En cierto sentido, se trata de aquella totalidad viva o *eticidad absoluta* que quiere recoger conceptualmente Honneth de los escritos hegelianos de Jena (cf. Honneth 2010 14).

Ahora bien, las concreciones institucionales que se han dado históricamente, lejos están de haber agotado con satisfacción estos principios expresados anteriormente. Pues los individuos experimentan, en condiciones de marcada desigualdad material de recursos, las injusticias por no ser apreciados de manera adecuada y ello se manifiesta en lesiones subjetivas, que activan reacciones de variada índole: rebeliones, resistencias, disposición agresiva, resentimiento social, etc.

⁶ Como parece desprenderse de la visión habermasiana, que Honneth toma como referencia para hacer algunas críticas y desarrollar, en términos generales, su propia perspectiva teórica.

En este tramo, Honneth puede además desplegar una noción de ideología ligada al reconocimiento. Los individuos pueden ser reconocido pero de manera ideológica o unilateral. Valga como ejemplo, los casos en que se valora a las personas en tanto se comportan como un 'trabajadores productivos', como un 'empleados responsables', como un 'emprendedor exitoso' o incluso como una empleada doméstica 'sumisa'.

Son formas ideológicas de reconocimiento que no sólo soslayan parcialmente las cualidades potenciales que cada uno puede desarrollar socialmente, sino que opera como encubrimiento de una injusticia que, en última instancia, se puede identificar en los sentimientos de contrariedad experimentados subjetivamente por el individuo objeto del reconocimiento. El individuo es entonces realzado como un 'buen trabajador' y por ello un 'ciudadano correcto', y ello sirve para dulcificar, por decirlo de alguna manera, su situación de explotación laboral o de cualquier tipo de servidumbre. En definitiva, oculta la profunda asimetría que supone una relación de reconocimiento menoscabada.

No obstante, admite Honneth que se puede juzgar esas desigualdades sociales y esas engañosas actitudes de reconocimiento a partir de los principios morales que ya están presentes en la vida social. Así, es posible entender que el reclamo del trabajador por su propia condición de explotación no depende exclusivamente del grado de miseria económica experimentado (como podría suponerse desde una visión economicista y a-valorativa del mundo del trabajo), sino de las expectativas morales que ha incorporado el propio trabajador en sus procesos de socialización y han sido palmariamente contrariadas.

Así pues, en lo concerniente a los modos de distribución del trabajo, debemos considerar que distintos tipos de puestos laborales adquieren una valoración diferente - por ejemplo, el caso del trabajo doméstico- y ello tendrá consecuencias psíquicas e identitarias significativas (Honneth 2009b 270).

Más aún, en el caso del desempleo, se puede interpretar como una situación de exclusión del individuo en el mercado del trabajo, sobrellevando no sólo una desventaja o disminución en términos de ingresos económicos, sino también un estigma social y una mácula que sellará su constitución subjetiva en la relación consigo mismo y con los demás.

Vale también decir que, lejos de aquellos pronósticos que vaticinaban el fin del trabajo y de su relevancia en el mundo contemporáneo, aún hoy, el trabajo adquiere una significación vital en cada trayecto biográfico, en la formación social de su identidad primaria.

El asunto es tratar de abordar el fenómeno del trabajo como un aspecto insoslayable del mundo de la vida. De esa manera, se trata de una actividad significativa para el proceso de socialización e integración social, que permite realzar su individualidad y experimentar esa relación de cooperación entre iguales. De manera que el trabajo es fundamental como elemento de la reproducción social no sólo en términos materiales sino simbólicos.

Tal apreciación del trabajo solo se puede obtener a partir de una crítica que sea immanente al mundo social de la vida, a las experiencias precientíficas. Aun en las condiciones de trabajo más desiguales e injustas, subyace la aspiración a establecer un orden de equidad en las apreciaciones mutuas.

Sin embargo, no se trata simplemente de concebir al trabajo en el anclaje normativo de la sociedad, sino de pensar que desde las mismas relaciones laborales emanan, por así decirlo, aspectos normativos específicos. En este punto, Honneth recupera el pensamiento de Durkheim, del trabajo como fuente de solidaridad social en las condiciones propias del mundo moderno normativamente secular (cf. Honneth 2008).

En última instancia, el trabajo es experimentado como un esfuerzo cooperativo por el bien común. Hay normas sociales que no sólo se forjan en ese tipo de actividad social sino que constituyen las condiciones de su funcionamiento. Esto es, operan de manera implícita en cada acto de trabajo y se proyectan como pretensiones morales: así el trato igualitario y, al mismo tiempo, diferenciado hacia el otro como un sujeto singular y único, dotado de cualidades específicas. Pero, entonces, el vínculo forjado a través del trabajo supone la continuación en la constitución intersubjetiva del individuo, ya sea en términos patológicos e ideológicos o bien en condiciones de autorrealización.

Paulatinamente, va tomando forma la posibilidad de pensar al trabajo como socialización, que presentaremos finalmente a modo de provisoria conclusión.

5. EL TRABAJO COMO CASO DE SOCIALIZACIÓN: MATERIALIDAD Y LUCHA DE CLASES

En principio, desde la Teoría del Reconocimiento, debemos admitir que la socialización es un proceso ligado a un modo específico de reconocimiento en el ámbito de la familia y las relaciones de amistad: el amor. El trabajo, en cambio, se sitúa en las interacciones regidas por la estima social, como patrón de reconocimiento.

Ahora bien, si seguimos el hilo de las apreciaciones de Honneth con respecto al trabajo y su articulación con el reconocimiento, no resulta descabellado pensar al trabajo como socialización. Basta con considerar que la estima social determina la adquisición plena de algún tipo de cualidad o habilidad que le permite al individuo no solo –ni principalmente - desempeñarse en el ámbito laboral; de ella depende su efectiva singularización y el desarrollo de una personalidad íntegra.

Por lo demás, la estima social no es otra cosa que el escalón superior en los modos de reconocimiento, según la clasificación de Honneth. Es decir, aquí están supuestos los modos anteriores de reconocimiento como elementos indispensables pero a la vez insuficientes para desplegar la personalidad y las relaciones de autonomía recíproca. El amor y el derecho constituyen el terreno imprescindible en el cual se forjan las relaciones productivas como formas de reconocimiento, pero es en el trabajo donde se expresaría de manera plena aquello que aún estaba en germen o parcialmente desarrollado en los dos anteriores niveles de reconocimiento: el ejercicio de la libertad como autonomía personal en un marco social específico y la oportunidad de realización personal.

En otras palabras, el trabajo constituiría el acceso hacia un reconocimiento, por así decirlo, más completo; allí se pone en juego su ser libre, no en su aislamiento o en el desprendimiento del individuo frente a la sociedad, sino en el establecimiento de relaciones de igualdad y simetría recíproca; de modo que la libertad se alcanza siempre como un estado mutuo.

Insistimos en que la estima social supone evaluar al individuo en relación a esas cualidades que lo singularizan, al mismo tiempo que lo integran cooperativamente al todo social. Así, cada uno se sabe único, perteneciendo a un grupo social específico.

De modo que aquí también el trabajo es considerado como una variedad de interacción en donde la subjetividad individual se va conformando en su singularidad. En este punto, podríamos llegar a admitir que el trabajo es el tipo de actividad que, en condiciones de reconocimiento lograda, individualiza efectivamente a los sujetos; así como, bajo situación de menosprecio, ocasiona importantes daños en la constitución subjetiva. En articulación con el reconocimiento, el trabajo adquiere, finalmente, valor como socialización.

Por otra parte, es imprescindible señalar que la socialización supone esencialmente luchas configuradoras de identidades grupales e individuales; incorpora experiencias negativas de diversa índole ligadas a expectativas y exigencias de reconocimiento denegadas que forjan y presionan para la conformación de grupos en disputas, a fin de alcanzar un nivel de aceptación más exigente.

Además, en el marco de un orden de vida capitalista estructurado fundamentalmente por la relación entre trabajo y capital, la constitución de clases sociales es relevante para pensar modos de socialización diferenciados y afincados en grupos específicos que luchan por condiciones determinadas de reconocimiento.

Así pues, en las relaciones laborales se determina la pertenencia clasista y la singularidad de cada individuo; la oportunidad de establecer relaciones de cooperación y solidaridad con los demás, de modo que puede desplegar su personalidad en todas sus dimensiones: cognitiva, emotiva y normativa. Pero, a su vez, se abre la posibilidad de posicionarse grupalmente en conflicto con los propios lazos de dominación.

Si la Teoría del Reconocimiento no restringe la socialización a la imposición de pautas que determinarían fatalmente el destino social de cada individuo, se debe considerar que esas mismas situaciones particulares contienen ya la potencialidad para la transformación y superación de sus mismas circunstancias de partida y, con ello, de la sociedad en términos globales.

En suma, podríamos admitir que el proceso de socialización humana es profundamente *material* en un doble sentido: en primer lugar, porque es corporal, refiere a cuerpos que se constituyen intersubjetivamente en objeto de autonomía o de dominio; de menosprecio o de reconocimiento, de adquisición, rechazo, apropiación, alienación o ejercicio de la libertad. Mas, por otra parte, la socialización continúa en el trabajo: la disposición corporal, las experiencias vitales, la vida anímica, los esquemas cognitivos, los sentimientos morales, siguen modelándose en la actividad productiva. El trabajo es un punto nodal en la que la socialización prosigue y se vigoriza.

Esto es, el trabajo como socialización no consiste en el mero quehacer técnico abocado exclusivamente al aumento de productividad y liberado de valoraciones normativas y significaciones vitales. Incluso, en las condiciones generales del capitalismo más avanzado, el trabajo supone una relación conflictiva – con mayor o menor grado de latencia o patencia – en términos de lucha por el reconocimiento mutuo. En ese específico vínculo humano se pone en vilo la integridad moral, psíquica y física de individuos y grupos sociales involucrados como trabajadores o dueños de los medios de producción que disputan la apropiación de esa fuerza de trabajo.

Por lo tanto, en un segundo sentido más amplio, el carácter *material* de la socialización está dado porque forma parte del enfrentamiento de clases, en tanto éste no se reduzca a una mera pugna entre intereses que se despliegan solo a través de la coacción y el cálculo estratégico, concluyendo con el predominio de una fuerza por sobre otra. En lugar de ello, debemos entender la lucha de clases como la discordia entre fragmentos de una unidad desgajada que activa la búsqueda de una nueva relación de libertad recíprocamente ampliada. Si admitimos entonces que la lucha de clase sea la pugna por la más exigente pretensión de reconocimiento recíproco (que incluye naturalmente una pelea por la apropiación de la fuerza de trabajo pero que no se limita a ella), no permanecería por fuera de la socialización sino que constituiría, por el contrario, su núcleo más genuino.

6. BIBLIOGRAFÍA

Habermas, Jürgen. Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus. 1987a.

————— Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus. 1987b.

Herzog, Benno; Hernandez, Francesc J. “Axel Honneth: Estaciones hacia una Teoría Crítica reconocitiva” en Honneth Axel. La sociedad del desprecio. Trotta: Madrid. 2011. 9-38.

Honneth, Axel. La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica. 1997.

————— “El reconocimiento como ideología” Isegoría, Nro. 35 (2006): 129-150.

————— “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung” Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 56, 3, (2008): 327-341.

————— Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica. Buenos Aires: Katz. 2009a.

————— Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009b.

————— Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad. Madrid: Editorial Antonio Machado. 2009c.

————— Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Buenos Aires: Katz. 2010.

————— La sociedad del desprecio. Madrid: Trotta. 2011.

Loewald, Hans. Psicoanálisis e historia del individuo. México: Ediciones Coayacán. 1981.

Voloshinov, Valentín. El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Buenos Aires:

Nueva Visión. 1981.

Wildt, Andreas. “Anerkennung’ in der Psychoanalyse”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53, (2005): 461-478.

DEVENIR CUERPO: DE LO ANIMAL/VEGETAL DE LO HUMANO A LO MATERIAL
DE LA OBRA DE ARTE

Becoming body: from the animal/vegetable of the human toward the material of
the art work

Marta Cecilia Hernández Parraguez*
Universidad de Chile

Resumen

Ciertamente, la histórica dualidad cuerpo-espíritu instalada por la filosofía clásico-moderna que tanto Nietzsche como otros tantos filósofos ponen en cuestión, se deja ver en el pensamiento de autores como Deleuze, para quien la noción de cuerpo no deja de constituirse como una unidad relacional. En efecto, para Nietzsche el espíritu es una parte del cuerpo, y este, una unidad en permanente relación con su ambiente, en el que la naturaleza de lo vegetal y lo animal no es diferente a la naturaleza de lo humano. Por su parte, Deleuze piensa el cuerpo (y en este caso, el cuerpo de la obra de arte) como un cuerpo que emerge y que pasa a través de umbrales, como una salida de lo figurativo o narrativo hacia lo figural puro, es decir, como ese grupo de sensaciones inevitablemente relacionadas con su propio material. El siguiente artículo intenta poner en relación y tensión la perspectiva de Nietzsche y Deleuze en torno a la noción de cuerpo, desde una “reducción” animal/vegetal de lo humano y desde una “reducción” material de la obra de arte contemporánea, respectivamente.

Palabras clave: cuerpo, animal, vegetal, material, obra de arte

Abstract

Undoubtedly, the historical mind-body duality installed by classical-modern philosophy and puts into question both by Nietzsche and many other philosophers, It has influenced in the thought of authors like Deleuze, for whom the notion of body is a relational unity. Indeed, for Nietzsche the human soul is a part of the body and this one a unit in permanent relation with its environment, in which the nature of the vegetable and the animal is not different from the nature of the human. On the other hand, Deleuze thinks of the body (and in this case, the body of artwork) as a body that emerges and passes through thresholds, as an exit from the figurative or narrative towards the purely figural, i.e., as that group of sensations inevitably related to their own material. The following article tries to put in relation the Nietzsche and Deleuze perspectives around the concept of body, from the animal/vegetable of the human and from the material of the contemporary artwork, respectively.

Keywords: body, animal, vegetable, material, art work.

*Contacto: martahparraguez@gmail.com Doctoranda en Filosofía mención Estética, Universidad de Chile.

1. INTRODUCCIÓN

La separación que la filosofía clásico-moderna instaló entre las nociones de cuerpo y espíritu se hace manifiesta en el componente fundamentalmente físico que le fue asignado históricamente a la noción de cuerpo, concibiéndolo como algo esencialmente ajeno a la conciencia. Para Nietzsche el espíritu es una parte del cuerpo (humano) y éste, una unidad en permanente relación con su ambiente en el que la naturaleza de lo vegetal y lo animal se encuentra en sintonía con la naturaleza de lo humano.

Si consideramos el proyecto de Nietzsche como un proyecto siempre ligado a la pregunta por la vida y las transformaciones que ella supone en lo humano, en el que la recuperación de lo instintivo se hace presente como valor, podríamos decir que para él la noción de cuerpo —del cuerpo de lo humano— no puede y no debe desentenderse de aquello que lo vegetal y lo animal pueden aportar en la construcción de dicha noción.

Ahora bien, si ingresamos al terreno del arte encontramos que dicho dualismo —en este caso expresado en la separación entre contenido y forma— se hace manifiesto también en los constantes énfasis que se le han asignado a una u otra noción en diferentes momentos históricos. En este sentido, Deleuze —manifiesto *lector* de Nietzsche— piensa el cuerpo (de la obra de arte) como una unidad, como un conjunto de *sensaciones* inevitable y permanentemente relacionadas con su propio material, que “vuelve sensible las fuerzas insensibles que pueblan el mundo, y que nos afectan, nos hacen devenir” (Deleuze 2015 184). De acuerdo a esto, para que aquello propio del arte, su cuerpo de sensaciones, emerja como tal, el medio técnico no puede despojarse de su relación material con su propio contenido.

Los argumentos a desarrollar a continuación pretenden poner en relación la perspectiva de Nietzsche y Deleuze en torno a la noción de *cuerpo*, desde la “reducción” animal/vegetal de lo humano y desde la “reducción” *material* de la obra de arte contemporánea, respectivamente.

2. EL CUERPO COMO “REDUCCIÓN” ANIMAL/VEGETAL DE LO HUMANO EN NIETZSCHE

Ciertamente, el rechazo del proyecto filosófico de Nietzsche a la oposición entre el “humano civilizado” y el “animal salvaje” instalada por la Ilustración, proponía un retorno a la naturaleza y por lo tanto, un intento por re-naturalizar al hombre recuperando lo instintivo como valor y en ese sentido, la *animalidad* de lo humano.

Para Nietzsche, el “miedo al animal salvaje” y el orgullo ante su sometimiento y aquietamiento constituye un error del que hay que deshacerse: deshacerse de esa vanidad humana que dice que somos lo más logrado y divino, y reconocernos, por el contrario, como *homo natura* (Nietzsche 1999):

Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo*

natura; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza (Nietzsche 1999 192).

En contra de la tendencia científicista del naturalismo del siglo XIX, Nietzsche propone hacer volver al hombre a la naturaleza (*homo natura*); “¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a *naturalizar* nos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” (Nietzsche 2013 103-104). En efecto, lo que Nietzsche parece proponer aquí es un retorno a aquella naturaleza primaria que se identifica menos con la biología que con la *animalidad* de la vida:

(...) casi todo lo que nosotros denominamos ‘cultura superior’ se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad* —ésa es mi tesis; aquel ‘animal salvaje’ no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente— se ha divinizado (1999 188).

Y es precisamente esa divinización del “animal salvaje” de la que Nietzsche nos habla en *Más allá del bien y el mal*, la que habría que trastocar para volver a recuperar el instinto que tanto se opone a la “cultura superior”. Pues bien, esa tarea de *re-trasplantar* lo humano a la naturaleza y de trastocar lo aprendido parece a ratos ya zanjada en el aforismo 14 de *El Anticristo*, donde lo humano encuentra su lugar entre los animales:

Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad (...) El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos —¡desde luego, con todo esto, también el *más interesante!* (Nietzsche 2011 43).

En *El Anticristo* Nietzsche no solo intenta de-construir lo humano desde una perspectiva crítica de la tradición científica imperante en la época, sino que lo hace, al mismo tiempo, adoptando irónica —o incluso cínicamente— dicha perspectiva:

(...) En otro tiempo véase en la consciencia del hombre, en el ‘espíritu’, la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para *hacer perfecto* al hombre se le aconsejaba que, al modo de la tortuga, retrajese dentro de sí los sentidos, interrumpiese el trato con las cosas terrenales, se despojase de su envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el ‘espíritu puro’ (Nietzsche 2011 44).

Para Nietzsche el cuerpo de lo humano es más que la “envoltura mortal” determinada por la biología. Si ya hemos colocado al hombre entre los animales (Nietzsche 2011 44), entonces habría que olvidarse del espíritu puro y comenzar a preguntarnos, consecuentemente, por lo humano. Y en efecto, para Nietzsche el espíritu es una parte del cuerpo y el cuerpo es una unidad abierta a su entorno (Nietzsche 1972 60-61), una suerte de continuidad entre lo que somos como humanos y lo que nos rodea (Lemm 2016 153-155), lo que implica, inevitablemente, una relación con el mundo vegetal. Para Nietzsche la vida es comprensible como una nutrición que se emparenta con la vida de la planta. El conocimiento es el que nos alimenta, pero también el que nos transforma; la planta es una de las formas de vida más relacionada con su medio pues tiene la capacidad de crecer en cualquier ambiente, de adaptarse y transformarse: “(...) lo que Nietzsche admira de las plantas no es la manera en la que están ‘condicionadas’ por su entorno, sino que, por el contrario, la manera en la que logran crecer y expandirse incluso bajo circunstancias hostiles” (Lemm 2016 163). La planta, dice Lemm, “debe ser entendida como un ser que crea valor y que revela su ‘carácter moral’ según el modo en el que responde —y por tanto altera y transforma— a sus propias condiciones de vida” (Lemm 2016 163). Lo vegetal, por lo tanto, no es una figura determinista, sino por el contrario, una posibilidad de aprendizaje para lo humano.

Habría en la capacidad de percepción animal y vegetal una *perfecta homogeneidad* que nos aproxima:

(...) el modo en que los humanos sienten y perciben el mundo no difiere de la forma en la que las plantas se relacionan con el mismo (...) Nietzsche apunta, sin embargo, que mientras los humanos tienen la presuposición ilusoria de un mundo exterior debido a la visión y al oído (a los cuales Nietzsche considera percepciones, imágenes y sonido que formamos dentro nuestro), las plantas no percibe un mundo exterior porque no viven de acuerdo a la distinción ilusoria entre exterior e interior (FP I 19 [217] KSA 7 19 [217]). Las plantas son inseparables de su entorno, y, viceversa su entorno es parte inseparable de ellas. En consecuencia, las plantas no sufren, como los seres humanos, de la ilusión de su más alta distinción y separación de la naturaleza y de su entorno (EA 14) (Lemm 2016 154).

Dada la condición siempre cambiante, activa, en permanente flujo de la naturaleza, se vuelve necesario para Nietzsche —en tanto *pensador de la vida*— recuperar esa naturaleza vegetal y animal en lo humano, no como una vuelta atrás, sino como un proyecto futuro: “en su búsqueda de un mejor entendimiento de ‘qué es la vida’ (...) Nietzsche insiste en que cualquiera sea la fórmula con la que demos, ella debe poder aplicarse a los árboles y a las plantas en igual medida que a los animales (FP IV:11[111])” (Lemm 2016 156).

A diferencia de las ciencias naturales interesadas en el funcionamiento biológico del cuerpo, a Nietzsche parece interesarle cómo vivimos nuestro cuerpo y cómo este se relaciona con su entorno. La vida no es concebida solo como vida biológica sino como una posibilidad de comprensión de cómo podemos entender esa experiencia humana de ser vividos por nuestro cuerpo. En *Así habló Zaratustra (De los despreciadores del cuerpo)* Nietzsche hace manifiesto el lugar que le asigna al cuerpo y su relación con el espíritu:

Pero el despierto, el sapiente dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor (Nietzsche 1972 60).

Aun cuando para Nietzsche el cuerpo es el punto de partida para pensar la vida y lo humano, él no quiere abandonar la conciencia:

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría (Nietzsche 1972 61).

Si bien Nietzsche nos invita a encontrarnos con nuestro cuerpo íntegro, con nuestro sí-mismo, los pensamientos y sentimientos siguen siendo parte de este. El desarrollo del espíritu, en ese sentido, se iniciaría en el mismo cuerpo. El cuerpo como tal se torna, entonces, el punto de partida de la pregunta por la vida y por aquello que podríamos llegar a ser, en tanto cuerpos en permanente relación de aprendizaje con la naturaleza vegetal y animal.

3. EL CUERPO COMO “REDUCCIÓN” MATERIAL DE LA OBRA DE ARTE CONTEMPORÁNEA EN DELEUZE

Para Deleuze el cuerpo —de lo humano— puede ser comprendido como *sensación*, es decir, como la materialización de una intensidad de fuerzas. Y es precisamente esta concepción de cuerpo la que abordaría el pintor Francis Bacon en su obra y la que, por lo tanto, la volvería tan *intensiva*.

Para Deleuze el cuerpo entendido como sensación no es el cuerpo que siente, sino la sensación misma. Respecto de la obra de Bacon Deleuze plantea: “Bacon no deja de decir que la sensación es lo que pasa de un ‘orden’ a otro, de un nivel a otro, de un ‘dominio’ a otro” (2013 43). Sentir es por lo tanto, pasar de un lado a otro. Es en la sensación donde tendría lugar la huída. Lo que sale como en una huída —de la boca de la imagen del papa Inocencio X, por ejemplo—: “la cabeza-pieza de carne es un devenir-animal del hombre. Y en ese devenir todo el cuerpo tiende a escaparse, y la figura tiende a juntarse con la estructura material” (Deleuze 2013 35). Es el cuerpo, ese cuerpo que está en tránsito, el que sale y *toma cuerpo* en la representación y se torna, finalmente, intensidad puesta en obra (Hernández 130)

Es este paso del contenido a la intensidad producida por el aumento de significabilidad que genera la irrupción del orden significante del cuerpo, aquello que interesa a Deleuze respecto de la obra de Francis Bacon. Deleuze plantea que la operación de Bacon es justamente una salida de lo figurativo o narrativo, hacia lo ‘figural puro’, es decir, una salida hacia el cuerpo. El cuerpo al que Deleuze se refiere, es el ‘cuerpo sin órganos’, un cuerpo sin cuerpo y sin embargo cuerpo: un cuerpo que “se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso,

intensivo” (Deleuze 2013 51). Es decir, un cuerpo que emerge y que pasa a través de límites, es lo que deviene cruzando límites: el cuerpo es entonces la sensación, la intensidad (Hernández 130). Para Deleuze, la vida, y por tanto la sensación, no estaría en el organismo sino en el cuerpo:

(...) porque el organismo no es la vida, la aprisiona. El cuerpo está perfectamente vivo, y con todo no es orgánico. También la sensación, cuando alcanza el cuerpo a través del organismo, adopta un peso excesivo y espasmódico, rompe los límites de la actividad orgánica (Deleuze 2013 52).

El cuerpo se torna así *un soplo corporal y vital* que sobrepasa lo meramente orgánico y la sensación —o el cuerpo de sensaciones— aquello que sobrepasa o más bien quebranta el orden de lo orgánico. La materia, en este sentido, vendría a ser entonces el acontecimiento de la intensidad que desborda al organismo. “Kant ha despejado el principio de intensidad cuando la ha definido como un tamaño aprehendido en el instante: de ello concluye que la pluralidad contenida en ese tamaño sólo podría ser representada por su aproximación a la negación” (Deleuze 2013 58). La intensidad por lo tanto, no es una fuerza proveniente desde afuera, sino la propia materia organizada que se desencadena, que se altera para comenzar un proceso de resignificación (Hernández 130).

De acuerdo a lo anterior, es precisamente la materia organizada y alterada aquello que podríamos concebir como el propio cuerpo de la obra de arte. Para Deleuze el cuerpo de la obra se constituye como aquello que se conserva, independientemente del creador: “lo que se conserva, la cosa o la obra de arte, es un bloque de sensaciones, es decir un compuesto de *perceptos*¹ y de afectos” (Deleuze 2015 164). Es decir, un cuerpo de perceptos independientes de quienes los experimentan y que sobrepasan el orden de las percepciones, así como un conjunto de afectos que superan el orden de los sentimientos y las afecciones y que, por lo tanto, *desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos*; “la obra de arte es un ser de sensación” (Deleuze 2015 164-65), es decir, es un *cuerpo material* de sensación que se conserva, pues el arte “es lo único en el mundo que se conserva. Conserva y se conserva en sí (*quid juris?*), aunque se hecho no dure más que su soporte y sus materiales (*quid facti?*), piedra, lienzo, color químico, etc.” (Deleuze 2015 164).

La relación de la sensación con los materiales se inscribe entonces en los límites de la duración de los materiales, fuere cual fuere (Deleuze 2015 195). De modo que:

Se pinta, se esculpe, se compone, se escribe con sensaciones. Se pintan, se esculpen, se componen, se escriben sensaciones (...) la sensación solo se refiere a su material: es el percepto o el afecto del propio material (...) Cómo iba a poder conservarse la sensación sin un material capaz de durar, y, por muy corto que sea el tiempo, este tiempo es considerado como una duración (Deleuze 2015 167).

¹El percepto es comprendido por Deleuze y Guattari como aquello propio de la producción artística así como el concepto lo es a la filosofía y las funciones a la ciencia.

No obstante, y aunque la sensación no es lo mismo que el material, esta no puede desligarse de él y su duración: “aun cuando el material sólo durara unos segundos, daría a la sensación el poder de existir y de conservarse en sí” (Deleuze 2015 167-68). Pues la eternidad de la sensación depende de la duración de ese material que la origina:

La sensación no se realiza en el material sin que el material se traslade por completo a la sensación, al percepto o al afecto. Toda la materia se vuelve expresiva. Es el afecto lo que es metálico, cristalino, pétreo, etc., y la sensación no está coloreada, es colorante, como dice Cézanne (Deleuze 2015 168).

Así, para Deleuze y Guattari, son los acordes y los colores los afectos de la música o de la pintura, y si continuamos con el caso de Bacon, sería la pintura “quien descubre la realidad material del cuerpo, con un sistema de líneas-colores, y su órgano polivalente, el ojo” (Deleuze 2013 52). Por cierto, para Deleuze y Guattari el plano de lo técnico está necesariamente sumergido por el plano de composición estética (Deleuze 2015 197), de manera tal que la *materia se hace expresiva*: “el compuesto de sensaciones se realiza en los materiales, o los materiales penetran en el compuesto, pero siempre de manera que se sitúan en un plano de composición propiamente estética” (Deleuze 2015 198).

En consecuencia, aquello que el cuerpo de la obra de arte conserva y que le es propio, no es únicamente el soportes y los materiales, sino la *sensación*, el *percepto* y el *afecto* del propio material. Conveníamos ya previamente en que aunque la *sensación* no es el material, esta solo se refiere a él, por lo tanto, podríamos decir que la sensación está en gran medida condicionada por él. Siguiendo la tesis de Sergio Rojas respecto de que la historia del arte moderno no sería otra cosa que la puesta en obra de una *progresiva reflexión sobre el lenguaje* (Rojas 37), podríamos añadir entonces que el cuerpo de la obra misma no cesa, por lo tanto, de reflexionar *respecto de los recursos materiales mismos*.

4. DEVENIR CUERPO; DEVENIR UNIDAD RELACIONAL

¿Qué es cuerpo? Se pregunta Deleuze intentando responder desde Nietzsche: “solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (Deleuze 2016 59-60). En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze realiza una lectura de la perspectiva en la que Nietzsche aborda la noción de cuerpo enfocándose en aquello que considera fundamental: la relación entre fuerzas opuestas:

(...) Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu (Deleuze 2016 59-60).

La relación entre fuerzas es lo que constituiría para Deleuze el cuerpo nietzscheano y

estaría, evidentemente, por sobre el espíritu. Y en efecto, “el ‘espíritu puro’ es una pura estupidez”, declara Nietzsche en *El Anticristo*, y continúa en el mismo tono diciendo: “si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la ‘envoltura mortal’, *nos equivocamos en la cuenta* —¡nada más!...” (Nietzsche 2011 44). Ciertamente, la desconfianza de Nietzsche en la separación cuerpo-espíritu es manifiesta, pero se hace manifiesta por sobre todo —y como ya declarara Deleuze— en la relación de aparente tensión entre ambas dimensiones de lo humano:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar, y el valor y la voluntad? El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad (Nietzsche 1972 61).

Efectivamente, es para Nietzsche el mismísimo sí-mismo, es decir, el *cuerpo creador*, el que habría creado el espíritu y, por lo tanto, el que incorporaría en sí ambas dimensiones generando una tensión constitutiva: “¡Yo no voy por su camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!” (Nietzsche 1972 62).

Al respecto Deleuze —y a propósito de la obra de Bacon— propone una visión del cuerpo en total sintonía con la visión de Nietzsche: “no es que ella [la cabeza del cuerpo en la pintura de Bacon] carezca de espíritu, es un espíritu que es cuerpo, soplo corporal y vital, un espíritu animal, es el espíritu animal del hombre” (Deleuze 2013 29). Es al mismo tiempo el hombre que deviene animal, pero que lo deviene “sin que el animal mismo no se convierta en espíritu, espíritu del hombre, espíritu físico del hombre presentado en el espejo como Euménide o Destino. No es nunca combinación de formas, es más bien el hecho común: el hecho común del hombre y del animal” (Deleuze 2013 30).

La relación de concordancia entre la perspectiva nietzscheana y deleuziana respecto del cuerpo es evidente. Ambos no dejan de vincular al cuerpo con el espíritu, y no cualquier espíritu, sino el “espíritu animal” propio del cuerpo. Ahora bien, y no obstante la evidente cercanía de ambas perspectivas, la *momentánea* distancia que Deleuze logra establecer entre esta noción del cuerpo de lo humano de Nietzsche y su tránsito hacia la obra de arte, pareciera fortalecer la presencia del “cuerpo en tanto cuerpo” instalada por Nietzsche.

En este mismo sentido, el retorno del cuerpo hacia una naturaleza arcaica, dionisiaca, “del caos” que nos propone Nietzsche, tiene su correlato en la concepción que Deleuze mantiene del cuerpo de la obra de arte y su función: enfrentar el caos y sumergirse en él, trazar, en definitiva, un plano sobre él; “el arte lucha contra el caos, pero para hacerlo sensible” (Deleuze 2015 206).

Por otra parte, y así como “el mundo entero de los animales y de las plantas no se desarrolla de lo más abajo a lo más elevado... sino todo simultáneamente (...) (FP IV:7[2])” (Lemm 2016 155-156); así también la obra de arte de la que nos habla Deleuze, no se desarrolla escindiendo forma y contenido, sino haciendo del contenido “la astucia de la forma” (Rojas 38).

Podríamos decir, finalmente, que devenir cuerpo es entonces devenir unidad indisoluble:

para Nietzsche, la unidad indisoluble entre espíritu y cuerpo que constituyen la vida animal-vegetal-humana; para Deleuze, la unidad indisoluble entre sensación y material que constituye la obra de arte. Más aún, podríamos decir que devenir cuerpo es, finalmente, la relación misma entre espíritu-cuerpo-naturaleza, así como la relación misma entre materia-cuerpo-sensación.

5. BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, Gilles. Francis Bacon: lógica de la sensación. Madrid: Arena, 2013.

Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama, 2016.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 2015.

Hernández, Marta. “El cuerpo como intensidad: una alteración del lenguaje”. Revista Despliegue N° 1 (2011):127-135.

Lemm, Vanessa. “La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche”. La cuestión animal(ista). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016. 151-170.

Nietzsche, Friedrich. Más allá del bien y el mal. Navarra: Folio, 1999.

Nietzsche, Friedrich. El Anticristo. Madrid: Alianza, 2011.

Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza, 1972.

Nietzsche, Friedrich. La Ciencia Jovial. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2013.

Rojas, Sergio. “El contenido es la astucia de la forma”. Chile Arte Extremo, nuevas tendencias en el cambio de siglo. Santiago de Chile: Ediciones Revista Escáner Cultural, 2006. 35-76. Web. 16 abril 2018.

MOTIVOS HUMANISTAS Y POST-HUMANISTAS CARTESIANOS

Cartesian humanist and post-humanist motives

Carlos Schoof Alvarez*

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

El objetivo del presente artículo es ofrecer un marco para una posible interpretación sobre algunos temas humanistas y pos-humanistas que podemos hallar en el pensamiento cartesiano. De esa manera, se busca mostrar con apoyo textual cómo en la filosofía cartesiana hubo un cuestionamiento sobre el estatuto mismo de “lo humano”, cuestionamiento que nos permite mitigar el duro juicio sobre el carácter racionalista y antropocéntrico de su pensamiento. Sin embargo, también se busca mostrar los límites de este cuestionamiento y cómo muchas ideas cartesianas derivaron en los fenómenos que, con justicia, varios filósofos contemporáneos denuncian.

Palabras clave: Descartes, humanismo, pos-humanismo, sujeto humano, máquina

Abstract

The main purpose of this article is to offer a framework for a possible interpretation of some humanist and post-humanist motives in Descartes' thought. According to this, the article wants to show, appealing to textual evidence, how Cartesian philosophy started a questioning on the status of “the human”, questioning that allows us to reconsider the harsh judgment we make about the anthropocentric and rationalist character of his philosophy. However, we would like to show also the limits this questioning had, and how many of Descartes' ideas derived indeed into problematic phenomena that many contemporary philosophers, reasonably, denounce.

Keywords: Descartes, humanism, post-humanism, human subject, machine

*Contacto: cgschoof@pucp.pe Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, estudia Maestría en la misma casa de estudios. Secretario editorial de la revista internacional de filosofía Areté y pre-docente en la Facultad de Estudios Generales Letras de la PUCP. Ha publicado artículos en distintos países (España, Alemania y Perú), además de participar en Hegel Kongress 2018 y el ISUD World Congress 2018. Sus áreas de interés son la Filosofía Moderna, el Idealismo Alemán, las religiones abrahámicas, la mística y la historia del marxismo.

“¿Qué maravilla encontrar en los seres vivos las mismas sustancias que componen los minerales! Sintieron, sin embargo, una especie de humillación ante la idea de que sus cuerpos contenían fósforo como las cerillas, albúmina como la clara de huevo, hidrógeno como los mecheros de gas”

Flaubert, Bouvard y Pécuchet¹

1. INTRODUCCIÓN

En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que “todo interés de mi razón” se cifra en las siguientes preguntas: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me está permitido esperar?” (Kant 2009 693-694). Primera curiosidad: al hablar de “mi razón” [*meiner Vernunft*] Kant viola el epígrafe de todo el libro, es decir, el *de nobis ipsis silemus*. Las exigencias científicas de la filosofía han obligado a Kant dictarse “la sentencia de que en esta especie de estudios no está de ninguna manera permitido opinar” (id. 9). Sin embargo, esta voz en primera persona revela que aún en “la era de la crítica” la razón tiene un carácter humano, demasiado humano. Repasemos las preguntas apuntadas. La primera es de índole epistemológica y nos confronta con la naturaleza y los límites del conocimiento humano. Desde Descartes y Locke las investigaciones que se ocupan de esta pregunta han devenido casi un género literario. La segunda pregunta es de índole ética y nos confronta con los abismos de la acción humana: la autonomía, el deber, las inclinaciones y la intersubjetividad. Allí está el impacto de la lectura de Rousseau y el abandono del saber como sello exclusivo de la dignidad humana. La tercera pregunta es de índole religiosa y nos confronta con nuestra precaria situación en la red de referencias entre lo mundano y lo divino. Algunos traducen esta pregunta como “¿qué puedo esperar?”, pero el verbo modal [*dürfen*] no tiene el sentido de un poder como capacidad, sino como permiso, y el “esperar” [*hoffen*] está emparentado con la esperanza y no con el esperar coloquial [*warten*]. Por lo tanto, podemos parafrasearla como: “una vez que ya he hecho lo que *debo hacer* en base a lo que *puedo conocer*, ¿qué me corresponde a mí, *ínfimo ser humano*, esperar?”. En efecto, Kant afirma que estas tres preguntas hallan su raíz en una más fundamental: “¿qué es el hombre?”. La crítica kantiana a la metafísica dogmática busca preparar el camino para la elaboración de una nueva metafísica sistemática que haga justicia a la *metaphysica naturalis* innata y que constituye un patrimonio del género humano. Segunda curiosidad: la personificación de la razón, que aparece como una figura trágica cuyo destino es “verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (id. 5). Me parece que esta personificación es un gesto sincero de *humanización* de la razón y la identificación de sus problemas con el problema del hombre. A partir de Kant, la razón se volverá objeto explícito del saber filosófico y la filosofía devendrá la ciencia de la relación del conocimiento con los fines esenciales de la Humanidad (esto es, con su Destino), privilegiando como fundamento la Idea del Yo libre (Dastur 2016 38). Por ello, cuando Fichte otorgue a Alemania un privilegio histórico porque en su cultura y lengua se cumplirá la misión griega de desentrañar la racionalidad de lo real, coinciden en este

¹Flaubert 2015 111.

gesto el motivo filosófico y el motivo antropocéntrico.

Las tres preguntas fundamentales que guiaron a Kant no hallan hoy en día su fundamento exclusivo en lo humano. La reciente crisis del humanismo, la aparición de lo que llamamos difusamente pos-humanismo y la consideración del giro epistemológico y ontológico que nos obligan a tomar los nuevos paradigmas científicos y culturales, han logrado hacernos caer en la cuenta del carácter injustificado de la entronización del hombre y de su espuria ubicuidad en la consideración de todo fenómeno. El pos-humanismo –cuyo punto de partida puede hallarse en la sentencia foucaultiana de “la muerte del hombre” o en las Macy Conferences sobre cibernética de 1946-1953 (Wolfe 2009 xii)– pretende abandonar el antropocentrismo y toda noción de subjetividad centrada en lo “humano”, así como el dogma de que “lo humano” se conquista reprimiendo nuestras fuentes animales en la naturaleza, en lo biológico y en lo evolutivo, o buscando trascender los límites de la materialidad y el *embodiment* (id. xiv-xv). Me parece que esto nos invita tanto a una atención por el presente que impugna viejos paradigmas como a una mirada crítica retrospectiva a la tradición que se desmorona para descubrir si en ella se problematizaron cuestiones afines y, si no ocurrió, entender por lo menos el por qué. Volveré sobre uno de los momentos capitales del antropoceno: la filosofía cartesiana. Las críticas a Descartes y al cartesianismo se han vuelto un aburrido lugar común en la literatura filosófica que, ad portas de una nueva época, se ha hecho consciente de lo falso y peligroso que había presuntamente en la tradición. Mi trabajo tendrá la siguiente estructura: en la primera parte (I) haré un recuento por los motivos humanistas que encontramos en la filosofía cartesiana para criticarlos. Entre ellos están el sentido de la filosofía (I.1), la noción de *bon sens* (I.2), el giro hacia el sujeto (I.3) y el infame dualismo (I.4). En la segunda parte (II), aunque parezca paradójico, exploraré algunos motivos aparentemente “pos-humanistas” que considero podemos hallar también en Descartes. Mostraré cómo la caída del paradigma aristotélico, medieval y renacentista a manos del mecanicismo cartesiano (II.1) fue un momento capital para una nueva comprensión del hombre que nos liberó de algunas ataduras antropocéntricas, pero lamentablemente colocándonos otras. Fue el primer momento donde la distinción entre los entes naturales y los artificiales fue cuestionada. La situación de Descartes frente a esta ruptura, así como sus argumentos a favor o en contra de ciertas tesis, ayudan a entender cómo concebía el papel de la tecnología en particular y de lo virtual en general, mitigando así un posible cientificismo y proponiendo lo que la contemporaneidad llegó a llamar una consideración estética y ficcional del universo (II.2), con la ventaja de que para Descartes ésta no está exenta de normatividad.

2. MOTIVOS HUMANISTAS

Entre los méritos y desméritos atribuidos a Descartes destacan el descubrimiento de la conciencia como una esfera ontológicamente independiente, la inauguración del racionalismo físico-matemático y mecanicista, la introducción del método como condición necesaria de cualquier progreso en el saber, el surgimiento de los conceptos modernos de representación e idea, el forjamiento de un dualismo que escindió la experiencia humana y mundana en todos sus estratos, y la elaboración de una metafísica de la subjetividad que entroniza al sujeto como principio de toda certeza. Además, en su presunto afán por la fundamentación de las ciencias y la búsqueda del conocimiento claro y distinto, Descartes habría provocado la destrucción de lo que Bennett llama el “*childhood sense of the world*”

as filled with all sorts of animate beings” y la consideración de la “efficacy of objects in excess of the human meanings, designs, or purposes they express or serve” (Bennett 2010 20), extinguiendo así la “latent belief in the spontaneity of nature” (Bergson, ctd. en id.). Veamos cómo el itinerario cartesiano justifica y/o mitiga estas afirmaciones.

i. Sentido de la filosofía

Descartes destacó en su época sobre todo como matemático y físico. En contra de lo que dice Varela en *The Embodied Mind* sobre cómo “la filosofía occidental ha estado más preocupada por una comprensión racional de la vida y la mente que con la importancia de un método pragmático para transformar la experiencia humana” (Varela 2003 218), Descartes se preocupó peculiarmente por lo segundo. Claro está, eso no lo exime de una unilateral comprensión de la racionalidad y de un tipo de transformación del entorno que, aunque él mismo seguramente quiso evitar, propició la futura tecnificación de la naturaleza.

La filosofía aparece en Descartes como antítesis de la barbarie:

“sólo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros [...] las naciones son tanto más civilizadas y educadas, cuanto mejor filosofen sus hombres [...] disponer de verdaderos Filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado [...] no sólo es útil para todo hombre vivir en compañía de quienes se dedican a este estudio, sino que es incomparablemente mejor que cada hombre se entregue al mismo” (Descartes 1995 8).

Como apunta Sloterdijk (2000), el humanismo filosófico suele constituir una reacción a una barbarie real o imaginaria. Descartes no sólo coincide con la tradición en (sobre)estimar la filosofía, sino que construye su idea de racionalidad y humanidad en contraposición a un conjunto de humanos presuntamente despojados de ellas. Una ocurrencia interesante la hallamos en la Primera Meditación, donde, para poner en duda la experiencia sensorial, recurre al argumento del sueño como motivo legítimo de duda y descarta al argumento de la locura como ilegítimo. La duda cartesiana es razonable y esto hace que la hipótesis de que uno mismo esté loco sea un síntoma de irracionalidad. Foucault (1972 583-603) ha señalado –sin profundizar su papel argumentativo en las *Meditaciones*– que la noción cartesiana de humanidad como intrínsecamente racional hace que la locura sea excluida dogmáticamente de toda consideración filosófica. El antropocentrismo se muestra aquí como exclusión de una forma de vida bárbara (como diría Harari (2015 31), *sapiens* reniega de los otros *homines*) y de los rasgos que no satisfacen los requisitos estipulados a través de dicha exclusión. Aun así, hay en Descartes un desplazamiento axiológico de la filosofía respecto de, por ejemplo, Platón y Aristóteles. A diferencia de Platón, no hallamos el imperativo de la coincidencia del poder político y el genio filosófico. Si bien la noción cartesiana de filosofía incluye teoría y praxis, sugiriendo que una mente filosófica juzga mejor todos los asuntos y es más apta para ejercer el poder, no hallamos una defensa fuerte de ello. A diferencia de Aristóteles, encontramos una “democratización” de la instrucción filosófica y cierta apertura humanista hacia la

formación de todos los hombres por igual ². Si Aristóteles decía que la sabiduría –“ciencia acerca de ciertos principios y causas” (Met. 982a1-2)– es la más valiosa y dominante (*arché* es tanto principio cosmológico como político), que los sabios son más dignos de estima que los obreros porque conocen las causas de lo que hacen (cf. Met. 981a25-30), que “no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darles, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio” (Met. 982a15-20), y que eventualmente hay personas que jamás podrán ni merecerán adquirir dicho saber, Descartes da pie a la idea futura de que la filosofía debe estar a disposición de todos por la universalidad de la razón. El método ayudará al desarrollo del *bon sens* para transformar filosóficamente la vida cotidiana y no permanecer en la mera teoría especulativa como hicieron, según Descartes, los escolásticos.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes enumera los grados del saber. El primero contiene nociones claras por sí mismas; el segundo, la experiencia sensorial; el tercero, lo que enseña la conversación con otros; el cuarto, “cuanto se adquiere mediante la lectura, no de todos los libros, sino sólo de aquellos que han sido escritos por personas capaces de otorgar buenas enseñanzas, ya que su lectura es una especie de conversación que mantenemos con sus autores” (Descartes 1995 9); y la quinta, la indagación de las primeras causas y los verdaderos principios. Es digno de notar que la lectura y la sabiduría escritural sólo sean superadas por la filosofía misma. Las “humanidades” o, en el caso de Descartes, las ciencias, están a un peldaño de ocupar el lugar supremo. Por lo demás, la noción cartesiana de filosofía sigue siendo el “saber de las primeras causas y principios” (id. 8). La búsqueda cartesiana del fundamento (lo que llamaremos con Varela “ansiedad cartesiana”) es la instanciación en el antropoceno moderno de un motivo filosófico anterior. El antropocentrismo se acentuará porque la filosofía se convertirá desde Descartes (o mejor dicho, desde su interpretación por el idealismo alemán) en una “metafísica de la subjetividad”, acentuando la primacía del hombre como especie y de la racionalidad como su sello distintivo. Sin embargo, para Descartes sólo Dios posee el conocimiento genuino, mientras que los humanos poseemos mayor o menor en razón de que conozcamos las verdades más importantes. Además, es la libertad y no la razón el sello de la perfección del hombre ³. Estos dos aspectos mitigan el presunto empoderamiento humanista-racionalista y, como espero señalar después, resultan de alguna vigencia para el pos-humanismo.

Para entender mejor el sentido de la filosofía cartesiana quiero partir del error de autores menores como Redpath, quienes consideran el pensamiento cartesiano como “un nuevo tipo de retórica que sintetizó a partir del humanismo y la escolástica de su tiempo, así como de la fe cristiana en un dios creador” (Redpath s/f 10), deudora de una noción apócrifa de filosofía como sistema secreto aprehendido a través de la práctica exegética y reveladora del poeta, sofista o mago. Esta exégesis sería convertida en la abstracción matemática para cuya dominación habría que purificar el alma y restaurar la rectitud del intelecto. Redpath se basa en un estudio historiográfico y en la autoridad de Maritain, quien a su vez recurre a pasajes, como:

²Si bien Descartes es sarcástico al hablar de dicha democratización, sus seguidores lo tomaron en serio. Por ejemplo, el cartesiano Poulain de la Barre le dará un giro social al programa cartesiano de reforma de la mente, y pondrá a las mujeres como núcleo porque su exclusión de la instrucción común las ha protegido de corromper su *bon sens*, cuyo desarrollo ahora puede llevar a la cultura a mejores puertos que los conocidos hasta entonces.

³Véase la Meditación Cuarta de las *Meditaciones Metafísicas* o los párrafos consagrados a la libertad en *Los principios de la filosofía*.

“se encuentr[a]n más graves sentencias en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. La razón es que los poetas escriben por el entusiasmo y la fuerza de la imaginación [*vis imaginationis*], pues hay en nosotros unas semillas del saber que son conducidas mediante la razón por los filósofos, mientras que son arrancadas mediante la imaginación por los poetas y, como el sílice, lucen más” (Descartes ctd. en Turró 1985 235).

Si bien Descartes se nutre de tradiciones renacentistas esotéricas que lo imbuyeron de la idea misma de *mathesis universalis*, Maritain y Redpath yerran porque sobrestiman dicha tradición y consideran que la idea de la superioridad de la poesía frente a la matemática y su visión del saber como algo solo apto para iniciados, nunca fue abandonada por Descartes. No ven que la idea de la filosofía como “saber esotérico” es completamente falsa, como veremos luego, porque llevaría a una tecnificación irracional e inmoral de la ciencia, tal como ocurrió con la dominación técnica. Desde La Flèche, Descartes mostró sumo interés por las matemáticas. En el *Discurso* cuenta cómo vio en ellas un medio para facilitar el trabajo de los hombres, prefigurando la orientación práctica de toda ciencia. Sabemos que en el paradigma renacentista “la matemática en su aspecto algebraico est[aba] próxima a la cábala [...] y dada la relación de ésta con el saber universal de la tradición hermético-ficiniana, resulta que la propia matemática se entiende a la vez como [...] iniciación en el saber universal” (Turró 1985 216). Al familiarizarse con la literatura rosacruciana –cuyos ejes son el saber universal y la adquisición de las ciencias en un simbolismo adecuado–, Descartes descubre los métodos operativos con símbolos matemáticos que pueden ser utilizados para desentrañar la totalidad de lo real. Aparecerá la idea de poner en conexión el saber universal con la creatividad de los poetas, fruto de la *vis imaginativa*⁴. Es aquí donde “por primera vez, aunque de modo ambiguo, Descartes tematiza su crítica al saber recibido, dejando apuntada la cuestión de la ciencia como un conocimiento inventivo de nuevas verdades y no como repetición mecánica de las heredadas” (id. 236). La célebre ruptura de Descartes con la tradición no se da, al parecer, como suele pensarse, a partir del racionalismo científico, sino de la poesía. No hay una justificación teológica y metafísica sino una poética-hermética, y esto ya nos debe advertir que el pensamiento mágico-animista puede resultar también dominante y tecnificante. Descartes hablará de “una idea de sabiduría [...] cuyo origen último radicaría en la propia mente del individuo convenientemente dirigida por el simbolismo poético” (id.), pero va a abandonar este modelo de la inspiración por el mecanicismo.

Sobre el papel de la filosofía dentro de la praxis humana, Descartes dice que: “es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos” (Descartes 1995 9). La filosofía se extiende al ámbito de los asuntos mundanos. Cuando veamos el sentido del mecanicismo y la física-matemática en el apartado II.2, veremos que estas ciencias sólo hallan su legitimidad en su utilidad para la vida. Además, Descartes considera que “los hombres [...] cuya parte principal es el espíritu, deberían afanarse principalmente en la búsqueda de la Sabiduría” (id.) y que “no hay alma por poco noble que sea, que permanezca tan aferrada a los objetos de los sentidos que no llegue a distanciarse de ellos” (id.). Hay un énfasis en la racionalidad como sello distintivo humano y el presupuesto de su

⁴En los tratados de gravedad se usa la *vis* como una fuerza animista propia del paradigma mágico renacentista, pero esta vez asociada a la imaginación del sujeto.

universalidad.

Finalmente, antes de pasar al siguiente apartado, quiero adelantar la relación que sienta Descartes entre la filosofía y la vida. Como ha hecho ver Turró (1985), se distingue entre un modelo de ciencia babilónica y un modelo de ciencia helenista. La primera, propia del saber renacentista y la técnica artesanal y mágica, habla de un saber de lo arcano que se reduce a los iniciados o especialistas, y al ámbito de lo puramente técnico. Un estudio pormenorizado nos podría mostrar cómo la técnica de la que nos advierte Heidegger y que la posmodernidad señala como fruto de la industrialización, no es exclusiva de dicha “forma de vida”, sino que puede hallar una instancia en otras epistemes. Sea esto dicho contra cierto romanticismo que, en su afán de buscar tradiciones alternativas a la corrupción occidental, fetichiza e idealiza lo subalterno. A este modelo babilónico se contraponen la ciencia helenística, que somete la técnica a una normatividad de fines, privilegiando lo ético sobre la operatividad fáctica desenfrenada (cf. Turró 1985 325). Descartes sabe que la ciencia es auto-suficiente como técnica, pero que así deviene algo hermético y deja de asumir su función al servicio del bienestar humano. Claro está, impugnar la noción específica de “bienestar humano” ha sido el mérito del pos-humanismo, que se desplaza más bien a una consideración ecológica y anti-cartesiana.

ii. El humanista *bon sens*

El *bon sens* halla su raíz en una larga tradición humanista y constituye un mecanismo contra la “diversidad”. Sea la de los diversos órganos sensoriales en nuestros procesos cognitivos, sea las diversas formas en que la gente dirige su ingenio, la diversidad es un obstáculo a superar. Como decía Harari, la intolerancia de *sapiens* frente a otras formas de vida, lleva a una reducción de lo diverso a lo uniforme. Como recuerda De Marzio, hay investigaciones, como las de Gadamer, según las cuales el *bon sens* representaba en el humanismo una esfera del conocimiento basada en las virtudes de la prudencia y la elocuencia ⁵. Para Vico, el *bon sens* era una virtud política que permite intercambios culturales, cultivar la vida social y asegurar lazos de concordia. El *bon sens* cartesiano tiene un doble carácter: facultad cognitiva y noción política. La primera halla su raíz en la filosofía aristotélica y la segunda en el humanismo. El Estagirita llama “sentido común” al “órgano sensorial” que sintetiza las sensaciones particulares y las reúne en una experiencia unitaria. Tomás de Aquino considerará al sentido común como el principio y la razón de los sentidos exteriores. Dicha epistemología ya ha sido ampliamente refutada por modelos como la *enaction* y el *embodied cognition* de Varela (1993), que reemplaza el representacionalismo de las ciencias cognitivas por un modelo de cognición como acción corporeizada. Así, se renuncia a toda forma de centralismo lineal y se adopta una perspectiva holística y rizomática de interacción de redes o acoplamientos estructurales. Este ímpetu no fundacional y anti-cartesiano no pretende restringirse a las ciencias cognitivas o la biología evolutiva, sino a la vastedad de la experiencia humana. En contraste con el pos-humanismo, Descartes usa la noción de sentido común y además la reformula en el marco de la tradición humanista. Aunque el sentido común es *la chose la mieux partagée*, el error reposa en la manera diversa en que las personas hacemos uso de dicha facultad. Como anota de Marzio (2010 307), el *Discurso del método* quiere ser un tratado pedagógico sobre la naturaleza del buen pensar y un intento de cultivarlo en los demás. Yace aquí el presupuesto de que todas las personas pueden ser educadas para

⁵De Marzio 2010 301-313.

seguir el mismo sendero. Como diría Sloterdijk, estamos frente a la domesticación del hombre a través de las letras. Pero ¿por qué Descartes quiere enfrentarse a la diversidad y la pluralidad, es decir –para usar una noción enfatizada por el pos-humanismo–, a la virtualidad? A un nivel político, porque la diversidad atenta contra el consenso entre personas y sociedades ⁶; a un nivel cognitivo, porque vulnera nuestra capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso. La filosofía cartesiana está orientada sobre todo a la práctica, por lo que hallaremos una respuesta interesante allí: “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual [...] podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados” (Descartes 2011 151). La filosofía cartesiana busca cultivar el sentido común en beneficio del mundo de la vida. La humanidad se dirigiría hacia la realización de un bien común por medio de la aplicación de una filosofía práctica. Algunos historiadores han insistido además en cómo la fobia cartesiana a la diversidad surge también por el desafío ético que plantea la guerra de los treinta años, y el caos político, social y teológico de dicho período. Siguiendo a Harari (2015), podemos decir que la convivencia cada vez más difícil entre grupos humanos más extensos forzó al Humanismo a crear un mito útil: la unidad de la razón y la educación. El *bon sens* deja de ser solo una noción epistémica y deviene parte de una agenda ético-política porque es una respuesta a una barbarie percibida como fruto de la defectuosa (o imposible) organización de formas de vida diversas.

iii. Giro del sujeto

El famoso “giro subjetivo” moderno es sobre todo una apropiación de Descartes por Kant, Fichte y Hegel. Este último lee a Descartes a través del problema fundamental de la filosofía moderna: la escisión entre sujeto y objeto. Este dualismo –uno de los dogmas que el pos-humanismo más combate– consiste en “la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de acreditar la existencia de lo que no es sujeto a través del mismo acto (el pensamiento) por el cual este acredita para sí su propia existencia” (Oyarzún 2000 139). Así, la esfera del mundo externo y de otros sujetos (pero también las otras dimensiones del yo que son no-rationales) quedan excluidas. Este dualismo es el elemento capital del antropoceno moderno y determinó la dicotomía vida/materia inerte que Bennett, por ejemplo, pretende superar a partir del materialismo deleuziano ⁷. Ahora bien, en Descartes conviven una metafísica de la causalidad y una metafísica del sujeto

⁶“Las verdades que estos Principios contienen, siendo muy claras y muy ciertas, alejarán todos los temas de disputa y, de esta forma, favorecerán una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia” (Descartes 1995 18).

⁷Cf. Zizek 2014. El autor considera que en la filosofía contemporánea hay cuatro versiones del materialismo: el vulgar reduccionista (cognitivism, neo-darwinism), el nuevo ateísmo que denuncia la religión (Dawkins, Hitchens y otros), los residuos del materialismo discursivo (análisis foucaultianos de prácticas materiales) y el materialismo deleuziano. Menciona a Jane Bennett como la exponente más cabal de este último, porque en su oposición a la reducción de la materia a lo mecánico y pasivo, no reivindica una teleología trascendente sino una dinámica aleatoria immanente a la materia, bajo la forma de “propiedades emergentes” que surgen de encuentros impredecibles entre diversos actantes, mostrando que la agencia de cualquiera de ellos se distribuye en toda una estructura rizomática de cuerpos. Las implicancias éticas son que debemos reconocer nuestra pertenencia a dichos *assemblages* y volvernos más sensitivos a las demandas de dichas pléoras de actantes no-humanos y humanos. Zizek se pregunta por la ambigüedad que la misma Bennett deja entrever: ¿son las vibraciones y cualidades vitales de dichos cuerpos el resultado de nuestro “benigno antropomorfismo”? ¿o se trata de una tesis ontológica más fuerte sobre la vitalidad de todo?

(cf. Grondin 2009), donde la primera retiene elementos no del todo antropocéntricos y el segundo los enfatiza al máximo. La metafísica de la *cogitatio* (donde el ser en cuanto ser es entendido como ser-pensado [*ens ut cogitatum*]; el principio del ser sería el *ego cogito*; y el orden seguido sería la lógica del pensar) y la metafísica de la causalidad (donde el ser en cuanto sería es entendido como ser-causado [*ens ut causatum*]; el principio del ser sería Dios, como *causa sui*; y el orden seguido sería la lógica del causar) son fruto de la diferencia entre el orden analítico y el orden sintético, respectivamente. El primero sería el orden de la invención, de la *ratio cognoscendi*, y se determina según las exigencias de nuestra certeza; el segundo sería el orden de las cosas, de la *ratio essendi*, y se determina según la concatenación y dependencia de lo que existe. De esta manera, el cogito sería lo primero en el orden analítico, pero Dios lo primero en el orden sintético. En Descartes entran en conflicto la primacía antropocéntrica de la razón humana con la primacía ontológica de Dios y el mundo. La razón retiene la ambigüedad de ser al mismo tiempo principio supremo y efecto finito en un orden que la excede y abarca. El antropocentrismo moderno tomará principalmente la primera ruta, mientras que la segunda consideración permanecerá como una alternativa problemática. Cabe preguntarnos, ¿hay algún indicio en Descartes de la no-primacía de la razón como elemento constitutivo del ser humano? Sí. En los *Principios*, dice que “la principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío, siendo esto lo que le hace merecedor de alabanza o censura” (Descartes 1995 42). Fiel a la tradición agustiniana (Gilson 1931), Descartes no ubica la dignidad del hombre en su racionalidad sino en su libertad radical porque ella misma funda la adquisición de saber. Esta libertad se conoce sin prueba, pues “a la vez que dudábamos de todo y que suponíamos que quien nos había creado empleaba todo su poder en inducirnos a error de formas diversas, sin embargo, apercibíamos en nosotros una libertad tan grande como para impedirnos creer aquello que aún no conocíamos perfectamente” (Descartes 1995 44). Es decir, en la célebre duda metódica, donde el hombre se reduce a una *res cogitans*, ¿era la libertad la que dirigía esta tarea! La libertad, que nosotros entenderemos como virtualidad, como horizonte de posibilidades frente a toda reificación, es más importante que la racionalidad. Ahora nos resulta más claro por qué el modelo de ciencia helenística es mejor que el de ciencia babilónica: porque la libertad humana puede hacerse cargo de la racionalidad y dirigirla a fines éticos, o incluso, en el mundo pos-humano que dibuja la noción de actuante de Bennett ⁸, puede abolirse a sí misma y renunciar a considerarse el epicentro, atendiendo a cómo ella es sólo un factor entre los infinitos que componen estructuralmente la acción humana. Pero volviendo a Descartes, si el sello de lo “humano” no es la racionalidad sino la libertad, entonces ese parece ser nuestro principio de individuación y diferencia específica. En efecto, “no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría pensar, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar de acuerdo con sus mecanismos, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor” (id.). Veremos en otro apartado cómo el paradigma cartesiano borrará la diferencia entre entes naturales (nosotros) y artificiales (máquinas), problematizando nuestra propia primacía y obligando a una primera reconsideración de lo humano que quizás sea más cómplice de un trans-humanismo que de un pos-humanismo.

⁸“The term is Bruno Latour’s: an actant is a source of action that can be either human or nonhuman; it is that which has efficacy, can do things, has sufficient coherence to make a difference, produce effects, alter the course of events” (Bennett 2010 viii).

iv. Dualismo

Las razones cartesianas para suscribir el dualismo no son homogéneas. Cottingham (1993) ha distinguido tres: (a) la teológica, (b) la metafísica y (c) la física-científica. Mientras las dos primeras son compatibles entre sí, la tercera resulta disonante y menos dogmática. Desde (a) la *perspectiva teológica*, parece que defender la inmortalidad del alma exige defender el dualismo alma/cuerpo. Sin embargo, Descartes dice que el dualismo no es necesario sino sólo suficiente para demostrar la inmortalidad del alma. Si no podemos probarla, al menos no tenemos evidencia de cómo la muerte del cuerpo afectaría la aniquilación de la mente. Esto es una ruptura con el paradigma aristotélico, donde había una conexión integral entre alma y cuerpo, siendo la primera el principio interno de organización vital del segundo ⁹, y había una continuidad entre todos los organismos vivos. El *De anima* no versa sobre el alma humana exclusivamente, sino sobre todos los *zoas*. Braidotti (2013) con la idea de *zoe* y Bennett (2010) con la de *materia vibrante* buscan articular, por ejemplo, una perspectiva donde el hombre se conciba como parte de una naturaleza viva que lo engloba y excede, y no como un “reino dentro de otro reino”. Frente a Aristóteles y el alma como principio del cuerpo, en el paradigma cartesiano la muerte no adviene porque el alma desaparece, sino como un reloj que se rompe. La biología mecanicista y la separación mente/cuerpo hace irrelevante la muerte del cuerpo para la muerte del alma. Sólo se requiere que Dios cree y mantenga las sustancias con sus designios ignotos. Descartes consideraba que ofrecía un “fundamento” más sólido para la inmortalidad del alma que sus predecesores. El problema es qué tipo de inmortalidad tendría esta alma, ya que todo lo particular se ubica en el cuerpo o lo sensible. El alma que sobreviviría no tendría identidad personal. Los posmodernos dirán que el antropoceno se revela aquí también como una entronización del Hombre a base de erradicar, o mejor dicho de no poder pensar, la particularidad que lo compone.

Desde (b) la *perspectiva metafísica*, debemos atender a tres textos fundamentales: la carta a Jean de Silhon (mayo 1637), el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. En la carta se dice que “un hombre que duda de todo lo material no puede dudar de su propia existencia. De aquí se sigue que él, que es su alma, es un ser o sustancia no del todo corpóreo sino cuya naturaleza es solo pensar, y esta es la primera cosa que uno puede conocer con certeza” (Descartes, ctd. en Cottingham 1993 242). En el *Discurso del método*, Descartes debe justificar ir desde “no soy consciente de nada que pertenezca a mi esencia excepto el pensar” a “nada de hecho pertenece a mi esencia excepto el pensar”. En la *Segunda Meditación* dice “porque de manera precisa sólo [tantum] soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón” (Descartes 2010 87). En respuesta a Gassendi, Descartes dirá que el “*tantum*” no significa que el hombre es solo una cosa pensante y nada más, sino que “en un sentido estricto”, el hombre es solo pensamiento. Esta matización podría tener que ver con la distinción que señalé entre método analítico y sintético, pero resulta demasiado insatisfactoria. Supuestamente, en el orden del pensamiento, para nosotros, el pensamiento es en efecto lo más inmediato y cierto; pero en el orden del ser, tenemos un cuerpo que resulta igual de esencial para nosotros y se instala en el reino natural. Sea como sea, el hecho que Descartes mostrara poco cuidado frente a las objeciones metafísicas indica que el terreno importante donde

⁹ Para Aristóteles, la sensación es un acto material, y para los escolásticos, aunque la sensación era una suerte de *conscientia*, no la usaban para dividir la materia del espíritu. Pero la sensación es para Descartes, un acto de un alma inmaterial o sustancia, y solo ocasionalmente implica al cuerpo. El alma escolástica no es sustancia, sino la forma de una sustancia (cf. Secada 2000 23).

se decide el dualismo es otro.

Desde (c) la *perspectiva física*, el alma está separada del cuerpo si y sólo si hay funciones que ella (en tanto racional) puede desempeñar y que el cuerpo (en tanto meramente mecánico) no puede. Desde el *Tratado sobre el hombre*, se hace patente cómo Descartes quiere superar el paradigma aristotélico al remover al alma como principio explicativo de las funciones más variopintas, para reemplazarla por una máquina que tiene el poder para operar en concordancia con la disposición de sus órganos. No se necesita postular ningún alma vegetativa o apetitiva, más allá del principio del fuego del corazón (que Descartes insiste en que es de la misma naturaleza que el fuego que hallamos en el resto de la naturaleza). Como se ve, este dualismo admite la inserción del hombre en la naturaleza. La ambición cartesiana quiere explicar mecánicamente no solo funciones autónomas como los nervios, sino también funciones psicológicas, sensaciones internas, acciones voluntarias, etcétera. La única matización es que allí donde hay una atención del ánimo involucrada, se requiere postular un alma racional separada. Sin embargo, esta alma parece ser solo un recurso auxiliar allí donde la explicación física-mecánica no puede satisfacerlos. Es decir, ¿podría desaparecer el alma como principio explicativo? Y dado que el hombre es alma, ¿puede desaparecer el hombre como principio explicativo? Y dado que la ontología cartesiana es funcional y sólo tiene realidad lo que explica algo, ¿puede el hombre desaparecer del todo? En la quinta parte del *Discurso del método*, se distingue al hombre de la máquina y se dice que la segunda se limita a una mecánica de estímulo y respuesta. Descartes cuenta cómo

“se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras, y aunque que pronuncie algunas con ocasión de las acciones corporales que causan algún cambio en sus órganos, como, por ejemplo, si se le toca en una parte que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se la hace daño y otras cosas semejantes, pero no que arregle las palabras de diversos modos para responder según el sentido en cuanto en su presencia se diga cómo pueden hacer aun los más estúpidos de los hombres” (2011 145-146).

Como en todo motivo antropocéntrico, la superioridad del hombre sobre la máquina parece ser cualitativa: mientras lo humano se liga a la producción infinita y la espontaneidad del sentido del lenguaje, la máquina se liga a la reproducción finita y la pasividad de lo mecánico. Sin embargo, como nota Cottingham (1993), ¡este pasaje sobre la limitación de la máquina cumple paradójicamente la función de informarnos sobre el poder de la máquina! Si una máquina puede ofrecer tal complejidad de funciones, ¿acaso Dios en todo su poder no ha creado máquinas mil veces más complejas (nosotros, los humanos) pero que no acabamos de entender del todo? La respuesta de Descartes será un rotundo sí, porque responde que “es *moralmente imposible* que haya suficiente número de ellos [mecanismo] en una máquina para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo que nos hace obrar nuestra razón” (Descartes 2011). La imposibilidad moral, tal como lo explica en *Los Principios*, es una certeza que basta para regular nuestra conducta, pero que no podemos asegurar del todo. Es decir, la posibilidad de existencia de una máquina tan compleja que nos llegue a imitar o superar, o el descubrimiento de que nosotros como humanos no somos más que máquinas y que todo residuo espiritual puede ser sustituido, son perfectamente admitidas, como el buen científico que era, por Descartes. Se trataría meramente de una cuestión de diferencias ya no cualitativas

(es decir, de un salto ontológico), sino cuantitativas o graduales de número, tamaño y organización estructural la que nos distinguiría de animales y máquinas. ¿Descartes habría renunciado al dualismo de haber nacido en el siglo XXI y conocer todos los paradigmas que el pos-humanismo reconoce y utiliza? Mi sospecha es que sí.

3. MOTIVOS POST-HUMANISTAS

En esta última sección quiero señalar algunos aspectos del pensamiento cartesiano que pueden ser puestos en conexión con algunos problemas del pos-humanismo. El pos-humanismo, como reconocimiento de lo virtual como constitutivo de lo humano, no es sólo la negación de lo humano como una categoría reificada, sino la elaboración de una nueva ontología relacional¹⁰ que responda a las experiencias radicales que nos avasallan en el mundo tecnológico. Se propone la tarea de articular una “lengua” para expresar y pensar nuestra condición actual, donde asistimos a la redefinición y/o aniquilación de lo humano, a la percepción del mutuo condicionamiento entre el hombre y su entorno y, en última instancia, a la pérdida de nuestro estatuto sustancial. Si bien algunos motivos cartesianos podrían ir en esta dirección, considero importante no sobreestimarlos y advertir que se hallan en una intersección con el trans-humanismo. Joel Garreu caracteriza este movimiento como uno que exalta el

“enhancement of human intellectual, physical, and emotional capabilities, the elimination of disease and unnecessary suffering, and the dramatic extension of life span. What this network has in common is the belief in the engineered evolution of ‘post-humans’ defined as beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to no longer be unambiguously human by our current standards. Transhuman is their description of those who are in the process of becoming post-humans” (Garreu, ctd. en Wolfe 2009 xiii).

La diferencia fundamental entre el pos-humanismo y el trans-humanismo consiste en que mientras el primero plantea reformular la noción de lo humano hasta el punto de suprimirla para dar pie a una nueva Weltanschauung, el segundo es una prolongación del humanismo a partir de la tecnología, buscando mejorar o llevar lo humano hasta sus límites más perfectos. Para autores como Brostom (2005), el transhumanismo proviene de y es compatible con el humanismo renacentista-ilustrado, por lo menos en lo que atañe a su consideración axiológica de la perfectibilidad de la racionalidad y la libertad humanas. En lo que sigue, expondré un par de motivos cartesianos que se suspenden entre ambos modelos (cf. Wolfe 2009 xiii).

¹⁰“En el corazón de este cambio encontramos un cambio fundamental de metáforas: desde ver el mundo como una máquina hasta entenderlo como una red. Todo el mundo material, en última instancia, es una red de patrones inseparables de relaciones. También descubrimos que el planeta en su conjunto es un sistema vivo y autorregulado. La visión del cuerpo humano como una máquina y de la mente como una entidad separada está siendo reemplazada por una visión que ve no solo el cerebro, sino también el sistema inmune, los órganos corporales e incluso cada célula como un sistema cognitivo vivo. La evolución ya no se ve como una lucha competitiva por la existencia, sino más bien como una danza cooperativa en la que la creatividad y el constante surgimiento de la novedad son las fuerzas impulsoras. Y con el nuevo énfasis en la complejidad, la no linealidad y los patrones de organización, una nueva ciencia de las cualidades está emergiendo lentamente” (Capra y Luisi 2014 30).

i. El mecanicismo cartesiano contra los viejos paradigmas

Otra tesis que el pos-humanismo combate es la de la teleología trascendente. Por teleología entendemos el hecho de que algo actúa con vistas a una finalidad, y por trascendente que esta finalidad es extrínseca y hasta estipulada ideológicamente. Usando términos contemporáneos, la tradición suele tener una perspectiva *top down* mientras que los paradigmas contemporáneos están asumiendo una perspectiva *bottom up*. La convicción de que hay un orden natural (pre)determinado y en virtud del cual cada particularidad adquiere sentido no sólo es falsa sino peligrosa. Ahora bien, la teleología halla su primera formulación filosófica en el pensamiento de Aristóteles, “biólogo” de profesión, cuyos estudios naturales condicionaron su metafísica (Turró 1985). El estudio de los organismos animales le mostró la presencia de una misma materia organizada de diversas formas, lo cual lo llevó a concebir la esencia de un ser vivo como un alma que configura específicamente su cuerpo. Los seres vivos tienden a desplegar la esencia que les corresponde. El problema relevante para el futuro antropocentrismo y su teleología trascendente, es que Aristóteles convierte las nociones de su modelo biológico en un modelo metafísico. Materia, forma, acto, potencia, género, diferencia, las cuatro causas, la teleología, etcéteras, se aplican a la totalidad del cosmos. Para la mirada del biólogo, en la naturaleza hay una teleología donde el fin de cada ser es realizar plenamente la forma que le corresponde: “la figura y forma son la causa final” (Fis. 999a30). ¡Y aquí está el problema! Como consecuencia tendremos que la configuración *usual* con la que se presentan las cosas es considerada como la *naturaleza* que les corresponde. Cuando en el futuro se hable de que no es “natural” el acto sexual entre dos hombres o dos mujeres, que el matrimonio es una institución “natural”, que corresponde “por naturaleza” al hombre dominar a las bestias y conquistar a otros, se está dando por sentado una forma de ser de las cosas, ahogando toda virtualidad. Todo se ve mediado por los conceptos de finalidad y forma, teleología y esencialismo, que serán cómplices del humanismo en los siglos siguientes. Para la taxonomía aristotélica, basta con señalar las cualidades esenciales de las cosas para establecer su lugar en el cosmos. Así se obtiene el mundo sublunar corruptible y el mundo sublunar incorruptible. Todo ya aparece clasificado. Si se quiere ver cómo Aristóteles es un conservador, basta con mirar su producción política: mientras Platón todavía elaboraba una visión política revolucionaria, Aristóteles se dedica a inventariar taxonómicamente las constituciones políticas vigentes, sin poner jamás en duda su validez. El humanismo reproducirá este gesto al jamás cuestionar sus presupuestos, y sólo serán las voces silenciadas (paradigmáticamente, las mujeres) las primeras en denunciarlo. Para el aristotelismo ortodoxo, todo lo que acaece es fruto de una legalidad natural y toda alteración de lo regular es un movimiento violento y contra-natura. Los cristianos aprovecharán dicho marco ontológico y dirán que todos los milagros (toda no regularidad en la naturaleza) se explican por una causa sobrenatural, es decir, divina o diabólica, o por potencias espirituales para cuyo conocimiento se requiere una ciencia superior (Turró 1985 100). Dicha forma de anti-naturalismo no constituye la mirada del niño de la que nos habla Bennett ¹¹, ni reconoce como el pos-humanismo que hay causalidades no lineales, sino que impone una causalidad que lleva por su forma dogmática a la superstición, que con justicia combatieron los modernos.

En relación con el humanismo y el pos-humanismo, la división aristotélica entre *naturalia* y *artificialia* marca a Occidente y constituye el fundamento de lo que Braidotti

¹¹ “Or, rather, it can take shape again, for a version of this idea already found expression in childhood experiences of a world populated by animate things rather than passive objects” (Bennett 2010 viii).

(2002) llama tecnofobia. Para Aristóteles, un ente natural tiene en sí mismo la causa de su forma, mientras que un ente artificial debe su forma a una finalidad extrínseca y su principio radica en el humano. En consecuencia, esta inferioridad ontológica de lo artificial frente a lo natural implica una condena del trabajo artesanal y un fuerte rechazo de lo mecánico (Turró 1985). La naturaleza, como fuente originaria de todo ser y finalidad, se opone a las artes y técnicas, cuya función siempre será secundaria. Esto obstaculizó el desarrollo de la mecánica, que se vio afectada por un prejuicio metafísico a toda forma de automatismo. Aristóteles descarta lo automático como imposible y legitimaba así la necesidad perpetua de esclavos. Ahora bien, Descartes entierra este paradigma aristotélico y nos abre la primera vía para una reconsideración de la máquina. A partir de los avances técnicos de los siglos XIV y XVI, el aristotelismo cristianizado será repentinamente sustituido. Turró (1985 45-52) cuenta cómo la caída teórica del aristotelismo a manos de Descartes se vio precedida por su caída práctica a manos de la tecnología y sus incidencias en el mundo de la vida. El aristotelismo defendía las siguientes tesis: ningún cuerpo natural puede reproducirse por medios artificiales; ningún procedimiento mecánico puede suplantar el trabajo del hombre; ningún instrumento mecánico puede gozar de funcionamiento automático; y por estos motivos lo natural siempre será superior a lo artificial y ocuparse de trabajos mecánicos es opuesto al hombre libre. El desarrollo renacentista de la mecánica provocará que se abandone el modelo biológico y esta primacía de lo natural. Los europeos vivirán el primer cuestionamiento de qué límites hay entre los *naturalia* y los *artificialia*, tal como nosotros hoy en día afrontamos máquinas que amenazan nuestra tan querida “humanidad”. Los hombres del Renacimiento empezaron a concebir el mundo bajo categorías operativas, buscando una explicación provechosa para el progreso. Con el surgimiento de un genuino “saber pragmático”, las artes metalúrgicas y militares de los siglos XV y XVI darán qué pensar a Galileo y Descartes. La aparición de los relojes automáticos y el florecimiento de la tradición italiana de autómatas refutan las tesis anteriores del aristotelismo. Leonardo, entusiasmado con el poder de lo artificial, dirá que “la mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas, porque es en ella donde se realizan” (Leonardo citado en Turró 1985 55). Finalmente, el mercantilismo y la adquisición de crédito para el perfeccionamiento técnico producirán una explosión de la tecnología que permita que algunas máquinas reemplacen al trabajador. Esto contribuyó a la revalorización de artesanos y mecánicos, que ahora gozan de prestigio cívico y se convierten en hombres libres. De aquí surge la literatura humanista utópica de Moro, Campanella o Bacon, que sitúa al paraíso ya no en un pasado perdido sino en un futuro donde la tecnología se aúna a los fines éticos. Corresponderá a Descartes darle mayor grado de científicidad y profundidad filosófica al saber pragmático de los artesanos y mecánicos. Ahora bien, por más que la experiencia radical de la máquina y el automatismo cuestionaron los presupuestos antropológicos del Renacimiento, su absorción dentro de un programa cuyo fin último es el bienestar humano o el perfeccionamiento de sus capacidades es lo que transmuta a este gesto pos-humanista en uno aparentemente trans-humanista. El reconocimiento cartesiano de lo virtual, y su idea de que lo humano puede perfectamente disolverse junto con el dualismo parece entrar en conflicto con el entusiasmo humanista. Veamos cómo sólo su perspectiva ficcional del universo, que es deudora de la ontología operativa del mecanicismo tecnológico, puede permitir una vía de escape al antropocentrismo moderno.

ii. Perspectiva estética y ficcional del mundo

Descartes eligió la sentencia latina “*mundus est fabula*”, esta frase como auto-presentación de su filosofía. Como han sugerido algunos intérpretes, debemos remitirnos a la ambigua valoración cartesiana de la sabiduría de las fábulas. Por una parte, pueden ser una fuente de prejuicios y errores; por otra, “nos alertan sobre la capacidad transformadora de la praxis humana que las fábulas poseen” (Traductor, en Descartes 1995 xii). En la época de Descartes, todos los científicos presentaban sus teorías como las representaciones verdaderas del mundo, y querían mostrar a todas las demás representaciones como aparatosamente falsas. Mucho tiempo después, Newton dirá *hypothesis non fingo* y el positivismo científico del siglo XIX acentuará la ansiedad cartesiana que Varela señalaba: o bien hay un fundamento último de la realidad, y correlativamente una representación fidedigna y estable, o bien no hay más que caos. Pero Descartes, y esto resulta más comprensible atendiendo a su itinerario juvenil, sugiere que

“sea cual fuere la representación que ofrezcamos del universo y la que podamos llegar a atribuir el valor de ‘verdadera’, es inevitable reconocer que esa representación del universo se ha de atener para su constitución a la misma actividad que hace posible la ficcionalización de unos sucesos, y en consecuencia el producto: la fábula/novela” (Traductor, citado en Descartes 1995 xii).

Es decir, como explorará Varela a propósito del *sun-yata* en *The Embodied Mind*, hay que tener en mente que por más que necesitemos una representación estable del mundo y un conjunto de verdades clara y evidentes para nuestro quehacer teórico y práctico, en el fondo estas son producto de una praxis ficcional y narrativa, que nunca se consolida clausurando el proceso metabólico de nuestra finitud temporal. El mundo es fábula no porque se desvalorice nihilistamente, sino porque su solidez ontológica es sólo la de una ficción constituida y expresada por una subjetividad (no necesariamente humana, contra Descartes). Por ello vimos cómo el dualismo cartesiano sólo tiene una “certeza moral” a nivel teórico, y se flexibiliza justo en el ámbito que atiende a la experiencia. El conocimiento siempre exigirá reformular nuestras representaciones y teorías, siendo inasequible para la razón humana una sabiduría total porque la misma Naturaleza, infinita en nuevas ocurrencias, nos refuta. Por ello Descartes tiene una ontología hipotética: el mundo es como lo ficcionalizamos para hacer inteligible teórica y práctica ciertas cosas. Claro está, esta humildad cartesiana se ve mutilada por el recurso a un Dios todo-conocedor, que hoy en el pos-humanismo podemos ver como un residuo de antropocentrismo. Asimismo, el esencialismo cartesiano es anti-nominalista, por lo que por más que podamos hallar una consideración ficcional y estética del universo, jamás podría llegar a un pantextualismo posmoderno (cf. Doyle 1996). Descartes afirma que “el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto... que no existe efecto alguno particular que inicialmente [yo] no conozca que puede ser explicado de diversas formas” (Descartes 2011). Frente a este poder, frente a esta *zoe* como decía Braidotti retomando a Spinoza, lo que el sujeto puede enunciar será siempre una verdad parcial porque “sea cual fuere el posible número de observaciones planificadas y registradas, se acabará construyendo un ‘roman de la nature’” (Traductor, en Descartes 1995 xiv), una de las tantas narrativas que, para no caer en un error, no debemos creernos del todo. Lo más a lo que podemos

aspirar es a que “cualquier posible representación del universo requiere de la ficción y encuentra en la ficcionalización de un proceso natural el principio articulador y de interpretación de las más dispares experiencias, pruebas y observaciones” (Traductor, en Descartes 1995 xv).

4. CONCLUSIÓN

El descubrimiento cartesiano de la subjetividad –cuya independencia ontológica y otros aspectos espero haber cuestionado desde motivos post-humanistas– fue decisivo para el descubrimiento kantiano de la experiencia como motivo de reflexión filosófica. Lamentablemente, los marcos trascendentales no permitieron que la espontaneidad constituyente del Yo fuera remitida a un *assemblage* donde dicho sujeto pierda autosuficiencia y deviniera uno de los infinitos actantes en la Naturaleza. El post-humanismo está logrando reformular ambos hitos modernos: la subjetividad (para articular una subjetividad no-humana) y la experiencia (para articular una experiencia no-humana). La preocupación post-humana, me parece, es eminentemente práctica (y ya no “meramente práctica”, como decía Kant) y es también una tentativa teórica-vivencial por articular experiencias que nos resultan insoslayables y que obligan a reformular todos nuestros presupuestos. Uno de los obstáculos para acceder a una nueva perspectiva es la “ansiedad cartesiana”, que puede ser mitigada con una consideración estética de la vida.

5. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2014.

Bennet, J. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Bostrom, Nick. “Transhumanist Values”, *Journal of Philosophical Research* 30 (2005): 3-14.

Braidotti, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

—. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2002.

Capra, F. y P. Luisi. *The System View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Cottingham, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

De Marzio, Daniel. “Dealing with Diversity: On the Uses of Common Sense in Descartes and Montaigne”, *Studies in Philosophy and Education* 29 (2010): 301-313.

Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

- . Los principios de la filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Detlefsen, K. (ed.). *Descartes' Meditations. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Foucault, Michael. "Mon corps, ce papier, ce feu". *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 1972. 583-603.
- Harari, Y. *Sapiens. De animales a dioses*. Madrid: Debate, 2015.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. México: FCE, 2009.
- . *Crítica de la razón práctica*. México: FCE, 2011.
- Oyarzún, P. "Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche", *Revista de Filosofía* 55 (2000): 137-156.
- Pièron, H. "De l'influence sociale des principes cartésiens. Un précurseurs inconnu des féminisme et de la Révolution: Poullain de la Barre", *Revue Synthèse Historique* (1992): 160aa.
- Redpath, P. "Why Descartes was not a Philosopher". (s.f.). Obtenido desde: <https://maritain.nd.edu/ama/Sweetman/Sweetman01.pdf>
- Secada, J. *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo"*. Madrid: Siruela, 2000.
- Turró, S. *Descartes. Del hermetismo a la Nueva Ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Varela, F. *The Embodied Mind*. Boston: MIT Press, 1993.
- Wolfe, C. *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2009.
- Zizek, S. *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. Londres: Verso, 2014.

CRÍTICAGADAMERIANA A LA AUTORREFLEXIÓN METÓDICA DE LAS CIENCIAS
DEL ESPÍRITU DEL S. XIX

Gadamerian criticism of the methodical self-reflection of the sciences of the spirit
of the 19th century

Milagros del Pilar Chain*

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen

Gadamer en su obra Verdad y método intenta llevar a cabo su proyecto de una hermenéutica filosófica que incluye, como momento esencial, una crítica contra el ideal metodológico científico impuesto por las ciencias naturales y adoptado por las denominadas ciencias del espíritu en siglo XIX. A partir de estas consideraciones, se mostrará aquí, la objeción que el autor eleva contra un concepto fundamental que se desprende de la filosofía viquiana. Pues Verdad y método refleja un reproche tanto al principio viquiano verum-factum, constituido como la base de la teoría del conocimiento desarrollada por el napolitano para su investigación sobre la historia, como así también a la asunción que hace de este mismo postulado epistemológico el historicismo en el siglo XIX.

Gadamer entiende que las ciencias del espíritu decimonónicas no han podido desentenderse de la conciencia objetivo-racionalista que impera como ideal del conocimiento en la ciencia moderna y que se impone para el estudio del mundo histórico. Precisamente, la intención hermenéutica del autor es la de poder aclarar el fenómeno de la comprensión, mostrando que el mismo, en realidad, se refleja en todos los ámbitos humanos, es decir, se revela como el modo de entenderse y comunicarse de los individuos dentro de la vida social en general.

Palabras clave: Gadamer -Dilthey- Vico- Historicismo- Verum /factum

Abstract

Gadamer in his work Truth and method attempts to carry out his project of philosophical hermeneutics which includes, as crucial moment, a criticism against the scientific methodological ideal imposed by the natural sciences, and adopted by the so-called Geisteswissenschaft (sciences of spirit) in the 19th century. Taking these considerations into account, here we will show the objection that the author raises against a fundamental concept which is inferred from Vico's philosophy. Because Truth and method shows a reproach, not only to the viquian principle verum-factum, established as the basis for the theory of knowledge developed by the neapolitan to do research on history, but also to the assumption the historicism of the 19th century makes about this same epistemological postulate.

Gadamer understands that the nineteenth-century sciences of spirit have not been able to avoid the objective-rationalist awareness that prevails as an ideal for knowledge in modern science and is imposed on the study of the historical world. As a matter of fact, the hermeneutic intention of the author is to be able to clarify the understanding phenomenon, showing that the latter is actually reflected upon every human field, i.e., it is revealed as the way of understanding and communicating that individuals adopt within social life in general.

Keywords: Gadamer- Dilthey- Vico- Historicism- Verum /factum

*Contacto: pilarchain@hotmail.com Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

Gadamer en su famosa obra *Verdad y método* hace un recorrido sobre las raíces que han dado lugar a las "ciencias del espíritu" en el pensar filosófico. Una de las influencias más notables se asocia a la tradición del empirismo inglés donde autores como J. Mill o D. Hume intentan encontrar legalidades y regularidades para las ciencias morales que permitan hacer predecibles los fenómenos individuales.

Así, las ciencias históricas, frente al idealismo hegeliano y su filosofía de la historia, retoman la postura de Mill y, basándose en este modelo, adoptan el método inductivo utilizado para investigar el mundo natural, a fin de poder hallar una lógica dentro del decurso histórico de la humanidad.

Sin embargo, se puede apreciar otra raíz que da también su origen a la concepción de "ciencias del espíritu": la tradición del romanticismo alemán. Esta herencia espiritual impide que estas ciencias queden solamente circunscriptas al método natural y científico, impulsado por el empirismo inglés. Precisamente, gracias a esta otra tradición se puede advertir la pervivencia del idealismo alemán en la noción de "espíritu".

La hermenéutica contemporánea reconoce en la figura de Dilthey un heredero de la tradición alemana, cuyo pensamiento se caracteriza, incluso, por superar de algún modo al kantismo. Pues el autor logra plantear el problema epistemológico al distinguir el trabajo llevado a cabo por las ciencias de la naturaleza con independencia de las ciencias del espíritu. Gadamer advierte, sin embargo, que, si bien Dilthey trata de delimitar el campo de investigación de las ciencias históricas, no ha logrado deslindarse del todo de la influencia que ha ejercido la conciencia metódica, que predomina en las ciencias de la naturaleza como ideal cognitivo.

Esto nos conduzca tener en cuenta aquí, tanta crítica que aparece en *Verdad y método* sobre un concepto fundamental que se desprende de la filosofía viquiana: *verum y factum*, constituido como la base de la teoría del conocimiento desarrollada por Vico para su tratamiento de una filosofía de la historia; como así también, la réplica esgrimida por Gadamer a la rehabilitación que hace Dilthey de este antiguo principio viquiano, como fundamento teórico de las ciencias históricas. Pues el autor entiende, al igual que Vico, que sólo somos capaces de conocer la historia porque ella se muestra como resultado del quehacer humano.

Es decir, este escrito se propone explicar cómo Gadamer busca aclarar el fenómeno hermenéutico, a fin de superar el paradigma epistemológico en el que queda atrapado Dilthey tras su asunción del concepto viquiano *verum-factum*. Pues, para el filósofo de Marburgo, el límite de la teoría diltheyana viene dada, justamente, a partir de esta idea de conciencia cuya fundamentación parte de una certeza epistemológica (*verum/factum*) que equivale a asumir la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Es decir, se refleja como el resultado de un proceso racional fundado en la tradición que comienza con Descartes, y que precisamente la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer no puede admitir.

(Argentina), desde 2015 se desempeña como docente adscrita a la cátedra de Filosofía de la Historia en la misma universidad. Ha sido miembro investigador del proyecto "Variedades Conceptuales del Poder, Prácticas Políticas y Educativas" y del proyecto "Ontología social y poder. Dimensiones conceptuales, políticas, educativas y culturales".

2. EL PROBLEMA DEL PRIMADO EPISTEMOLÓGICO MODERNO EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Gadamer en *Verdad y método* intenta poner de relieve el problema epistemológico de las ciencias históricas y, para ello, vuelve hacia los orígenes históricos de la hermenéutica, reflejando que en realidad el arte de la interpretación y la comprensión en sus comienzos estaba demarcado a ámbitos específicos de investigación. Es decir, en la antigüedad se concebía esta preceptiva para la comprensión de textos mediante el uso de ciertas reglas. Esto significa que la filología, por un lado, se refería a la interpretación de textos antiguos de tradición grecolatina; y por otro lado, tenía que ver con la exégesis de los textos sagrados, en los que se incluía tanto el Nuevo como el Antiguo testamento.

Fue recién en el siglo XIX, con el surgimiento de las ciencias del espíritu, que se intenta buscar una justificación para el estudio del mundo histórico que logre equipararse con la fundamentación dada en el ámbito de la teoría del conocimiento de la filosofía kantiana. Justamente, "la crítica kantiana de la razón pura había justificado los elementos aprioristas del conocimiento empírico de las ciencias naturales. Esto hizo surgir un interés por proporcionar al modo de conocimiento de las ciencias históricas una justificación teórica independiente" (Gadamer 1984 599).

Schleiermacher aparece precisamente como el primer pensador que intenta profundizar sobre la labor hermenéutica, al mostrar la generalidad dentro de estas técnicas particulares. Es decir, esta preceptiva, ya no quedará acotada a los pequeños fragmentos de un texto, sino que la comprensión estará dirigida a la obra en su conjunto. Este autor, en la misma línea que Kant, intenta establecer reglas universalmente válidas en el ámbito de la comprensión, pero a esta impronta crítica se le suma también la herencia romántica, en cuanto "...recurre a una relación viva con el proceso de creación" (Ricoeur 74).

La hermenéutica de Schleiermacher se caracteriza por tener dos momentos integradores en el proceso de comprensión, por un lado, está la interpretación *gramatical*, que hace referencia al sentido del texto y a la literalidad de lo escrito, y desde este punto de vista, sólo se pueden corregir los errores en las palabras. Por otro lado, se trata de la interpretación *psicológica* o técnica. Lo que se intenta captar en este último momento al interpretar un texto es también a su autor, es decir, en su individualidad y en su contexto histórico. Gadamer piensa en relación con estos dos momentos que:

. . . lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica; es en última instancia un comportamiento [adivinatorio], un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del «decurso interno» de la confección de una obra, una recreación del acto creador (Gadamer 1984 241).

La interpretación psicológica que intenta captar la subjetividad del que escribe, esto es, el momento de la individualidad del genio, ha prevalecido por sobre la interpretación gramatical. Así, las reglas del lenguaje quedan sujetas al momento psicológico-subjetivo del acto de creación que el intérprete intenta comprender. Se entiende, de este modo, que el sentido del texto que se intenta alcanzar no hace referencia ". . . a su contenido objetivo, sino [que tiene que ver con] una construcción estética, como una obra de arte o

un «pensamiento artístico» (Grondin 2003 104). Esta interpretación ha sido crucial en la historia de la hermenéutica, ya que, posteriormente, se vale de ella Dilthey en el siglo XIX. Gadamer eleva una crítica contra esta teoría psicológica puesto que, al final, se termina en un acto *adivinatorio* en el que el autor establece una especie de *empatía* con el productor. Para el filósofo esto conlleva a que la metodología obtenga un lugar privilegiado y, en este sentido, el intérprete se encuentre en una posición de superioridad respecto al objeto a investigar. Es decir, se ". . . tendería cada vez más hacia la opinión del «otro», más que hacia la verdad objetiva de lo que se piensa" (Grondin 2003 98) y en este sentido, Schleiermacher "universaliza la experiencia de la extrañeza" (Id. 100).

De igual modo, Gadamer no deja de señalar que todavía en Schleiermacher lo importante era la interpretación de textos en su relación con los hechos históricos, sin embargo, el paso hacia la hermenéutica universal desarrollada por el autor anunciaba de algún modo, el camino que daba inicio a la conformación de las ciencias históricas en el siglo XIX.

La escuela histórica o historiográfica de la que formaba parte Dilthey surge como oposición al espiritualismo hegeliano y a su construcción *a priori* de la filosofía de la historia universal. Por este motivo el historicismo, apoyado en el método científico, pretende dar una visión de la historia, pero no desde la fundamentación especulativa, sino desde los instrumentos que ofrece la ciencia moderna.

Es decir, para la escuela histórica del XIX, que pretendía alcanzar la universalidad del fenómeno de la comprensión, la teoría de Schleiermacher presentaba ciertas limitaciones. Esto es, a la historiografía no le interesaba el texto más que como una fuente, su tema más bien era el del mundo histórico y las conexiones dadas entre los hechos del pasado. Así, "el texto que se va a interpretar de ahora en más, es la realidad misma y su encadenamiento" (Ricoeur 77). Dilthey es una de las figuras más representativas de la escuela histórica, que lleva a cabo este paso entre hermenéutica e historia, la cual posteriormente será concebida como *historicismo*.

La reflexión historiográfica llevada a cabo por el autor se enmarca también dentro del debate epistemológico kantiano. La crítica de la razón pura y la fundamentación que Kant otorga en el ámbito de las ciencias naturales sirvió como punto de partida para la pregunta acerca de *cómo se llega al conocimiento en las ciencias del espíritu*. Dilthey, desde aquí, pretende elaborar una "crítica de la razón histórica" que pueda constituirse como base teórica para legitimar el conocimiento del mundo histórico como tal.

Ahora bien, Dilthey tiene como punto de partida el kantismo, pero también se diferenciará de él, puesto que el autor advierte una incompatibilidad fundamental entre los problemas a los que debe encontrar solución el científico en el ámbito de las ciencias naturales y el investigador del mundo histórico. Pues, contra la filosofía especulativa hegeliana y su concepción apriorística de la historia, Dilthey pretende hacer valer el derecho de la propia "historicidad interna" de toda experiencia histórica como resultado de un proceso vital (Gadamer 1984).

Precisamente, la comprensión histórica del mundo se va construyendo -como se ha señalado más arriba- bajo la influencia de la hermenéutica romántica, pues el concepto de *vivencia* que desarrolla Dilthey tiene su referente en la noción de *expresión* de origen estético-panteísta. Para el autor, se entiende la vivencia, no sólo como la expresión de un

autor, sino más bien, como expresión de una época o de una tradición.

Ahora bien, este conjunto de vivencias se va a estructurar en unidades de significado que son susceptibles de ser interpretadas por otros. Esta teoría diltheyana tiene como punto de partida la estructura del *psiquismo* descrita por Schleiermacher, pero recibe su fundamentación en la noción de *intencionalidad* desarrollada por Husserl. En relación con la noción de significado husserliana se puede decir que, "al propio psiquismo no se puede llegar, pero se puede captar aquello a lo que se dirige, el correlato objetivo e idéntico en el cual el psiquismo se manifiesta" (Ricoeur 79).

En Dilthey, el psiquismo que se intenta captar se traslada a la historia como estructura, es decir, como encadenamiento de acontecimientos, y el proceso hermenéutico está referido a poder conquistar esos signos escritos que forman parte de lo objetivo. La interpretación, en este sentido, parte del propio yo, por eso, puedo interpretar al otro, por lo tanto "todo autoconocimiento es mediato, a través de signos y obras" (Ricoeur 80). La objetividad, precisamente, se fundamenta sobre la base de este encadenamiento histórico.

Cabe aclarar aquí que, a diferencia de Husserl, en Dilthey la noción de significado no hace referencia a un concepto lógico, sino que, más bien, encuentra su fundamentación en la vida misma. Precisamente, la concepción hermenéutica que intenta desarrollar el autor se basa en esta idea de la vida que se *autointerpreta*.

Así, la teoría diltheyana, sigue en esto a la regla hermenéutica tradicional y muestra que: ". . . el nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida, tiene por *lo* tanto una significación para el todo, del mismo modo que su propio significado está determinado desde este todo" (Gadamer 1984 283).

Ahora bien, toda la reflexión teórica de la investigación histórica del siglo XIX y más precisamente la de Dilthey, ha tenido como principal preocupación alcanzar la universalidad en las ciencias humanas, intentando legitimarlas epistemológicamente y dotándolas de una objetividad que las iguale en dignidad al rango de las ciencias exactas. Precisamente, Dilthey ha intentado sobreponerse al propio condicionamiento histórico que supone toda forma de vida humana. Para ello, y frente al saber histórico totalizante hegeliano cuyo espíritu objetivo se conoce a sí mismo en la autotransparencia de la razón, propone una *conciencia histórica* que encuentra su fundamento en el principio gnoseológico viquiano *verum / factum*. Para el autor, justamente, sólo somos capaces de *conocer la historia porque nosotros somos seres históricos*.

En realidad, todo el intento diltheyano de hallar una justificación filosófica para las ciencias históricas encuentra su confirmación en este antiguo principio epistemológico enunciado por Vico a comienzos del XVIII. Este es uno de los puntos principales que nos interesa destacar aquí, puesto que en este argumento viquiano Dilthey encuentra la condición de posibilidad para llevar a cabo una ciencia histórica.

Precisamente, el autor basándose en este principio del *verum ipsum factum*, muestra que la historia y los hechos del pasado, a diferencia de los fenómenos de la naturaleza que se presentan como incognoscibles para el individuo, admiten una comprensión de sí mismos. Y esto se debe a que en realidad el mundo histórico no es más que el resultado de lo que fue creado y producido por el espíritu humano.

Recuérdese que Vico en la modernidad se opone al racionalismo cartesiano y a la predilección del método matemático y geométrico como única vía de acceso al conocimiento y a la verdad. Frente a esto, el napolitano propone como postulado gnoseológico para su investigación del mundo histórico el principio *verum /factum*.

En su obra temprana *La primitiva sabiduría de los italianos*, Vico recurre a los orígenes de la lengua latina y pone al descubierto que “. . . en latín los términos *verum y factum* «lo verdadero» y «lo hecho» se toman el uno por el otro o como dicen los escolásticos, se convierten” (1939 27).

Esto significa para los sabios de la antigua Italia que el hombre puede pensar sobre el mundo de la física, pero no puede conocerlo, porque el mundo físico no es resultado del hacer humano, sino de Dios, sólo Él posee esta ciencia; en cambio al hombre le resta conocer las verdades de las matemáticas, como así también las del mundo histórico, puesto que ambos forman parte del quehacer humano.

Este mismo principio alcanza un desarrollo pleno en la obra viquiana *la Ciencia nueva*. En esta obra el autor distingue, entre los dos objetos de la filosofía, el mundo natural y el mundo humano. El autor insiste en que Dios posee la ciencia del mundo natural, porque Él la ha creado. Por este motivo les reprocha a los filósofos que sólo se hayan preocupado por investigar el mundo físico. A esto Vico le contrapone una investigación sobre el mundo de las naciones y su devenir histórico.

Es decir, para el napolitano, lo único asequible al conocimiento humano y que puede tener como verdadero, es aquello que se presenta como su producto, por lo que la naturaleza sólo puede ser pensada por el hombre, pero no puede ser conocida por él. En cambio, el hombre puede hallar los principios del mundo civil, porque éstos se encuentran dentro de las modificaciones que ha sufrido la mente humana a lo largo de los años.

Dilthey, por su parte, repetirá la misma fórmula viquiana puesto que para el autor, precisamente, se puede dar un tratamiento científico del devenir histórico en tanto que “. . . yo mismo soy un ser histórico, el que investiga la historia es el mismo que el que la hace. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, 278” (citado en Gadamer 1984 281-282). Para el autor, “lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad dada entre sujeto-objeto” (Gadamer 1984 282).

En este sentido, se puede decir que Dilthey no parte de un sujeto ideal o trascendental, como en Hegel o Kant, sino más bien de un sujeto histórico. Para él se puede comprender la historia porque los hombres somos seres finitos y concretos. Del mismo modo, la historia puede ser comprendida por los hombres porque ella se estructura en unidades de significado que surgen de la *realidad histórica de la vida misma*.

Esta tesis diltheyana se cristaliza en la noción de conciencia histórica elaborada por el autor, que tiene como propósito principal poder sobreponerse al relativismo que es propio del acontecer histórico. Aquí se entiende esta conciencia como la de nuestro propio condicionamiento histórico y la de nuestra propia finitud. Sin embargo, para Dilthey, esta misma conciencia es la que permite poder elevarnos por encima de toda particularidad y de toda contingencia y así, obtener un conocimiento objetivo del pasado y de otras tradiciones. En relación con esto, se podría decir que la teoría de la comprensión que define el autor pone de manifiesto

. . . que un nexo estructural se comprenda desde su propio centro es algo que responde al viejo postulado de hermenéutica y a la exigencia del pensamiento histórico de comprender cada época desde sí misma y de no medirla con el patrón de un presente extraño a ella. Según este esquema -así Dilthey- podría pensarse el conocimiento de nexos históricos cada vez más amplios y extenderlo hasta un conocimiento histórico universal, del mismo modo que una palabra sólo se comprende desde la frase entera y ésta sólo desde el contexto del texto entero e incluso desde la totalidad de la literatura transmitida (Gadamer 1984 292).

Asimismo, Gadamer expone en su obra *Verdad y método* una serie de críticas contra la filosofía universal de la vida desarrollada por Dilthey y, más precisamente, contra su concepción de conciencia histórica.

Para Gadamer el límite de la teoría de la comprensión que Dilthey formula para fundamentar las ciencias del espíritu, radica efectivamente en la apropiación que hace el autor del principio gnoseológico viquiano.

Precisamente, para la hermenéutica filosófica uno de los problemas fundamentales que presenta la teoría del conocimiento desarrollada por Vico viene dada, justamente, a través de lo *factum* que es aquello hecho por los hombres, y el *verum* que es lo que el científico conoce acerca de lo hecho. Es decir -para Gadamer- pese a la crítica que Vico eleva contra el subjetivismo moderno, en el primado cognoscitivo pensado por el napolitano sigue operando de fondo una identidad entre lo que el científico investiga con el objeto a dilucidar.

Del mismo modo, Dilthey pretende legitimar el conocimiento histórico retomando la tesis viquiana. El autor entiende que se puede tener ciencia del mundo histórico porque éste ha sido hecho por los hombres. Para Gadamer, la legitimación de las ciencias humanas a partir de esta certeza epistemológica equivale a asumir un proceso racional fundado en la tradición que comienza con Descartes. Retomando los propios términos de Gadamer,

”Pues que el hombre tenga que ver aquí consigo mismo y con sus propias creaciones (Vico) sólo es una solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él” (1984 343).

Este problema puede verse más en detalle a partir del intento diltheyano de transpolar el psicologismo de Schleiermacher al conocimiento de la historia. En este punto, Gadamer se pregunta si la hermenéutica diltheyana realmente ha podido sustraerse a los presupuestos especulativos que predominan en la filosofía de Hegel.

Ciertamente, la hermenéutica filosófica advierte que la concepción de conciencia histórica diltheyana muestra una contradicción que se hace patente entre la idea de finitud humana y entre la universalidad, que es ganada mediante esta conciencia de la finitud que no representa un problema ni una limitación para conocer el pasado histórico. Según Gadamer, esta conciencia presupone de fondo un “autoconocimiento” que no deja

de admitir préstamos idealistas, y que termina siendo en última instancia un cartesianismo (Grondin 2003 115).

Esto también se ve reflejado en otro de los problemas con los que se enfrenta Dilthey, y se refiere a la aporía dada entre su tendencia marcadamente positivista, en cuanto se puede comprender los fenómenos sólo desde sí mismos, y entre su legado romántico, en cuanto que lo particular (de los hechos) sólo se entiende desde lo general (el contexto histórico). De este modo, se acusa a Dilthey de *estetizar o filologizar* la historia tras aplicar el modelo para la comprensión de texto a la historia. Nuevamente, aquí se refleja una profundización del problema del primado de la subjetividad de la hermenéutica de Schleiermacher, puesto que los hechos se terminan comprendiendo como *expresión de una época*. Y para Gadamer esto representa una pérdida con el presente al que pertenece el historiador.

Efectivamente, se puede decir entonces, que lo único que realmente separa a Dilthey de Hegel ". . .se reduce a un sólo aspecto: que según Hegel en el concepto filosófico se lleva a término en el retorno del espíritu a sí mismo, mientras que para Dilthey el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo" (Gadamer 1984 289).

Por último, *Verdad y método* muestra que la filosofía de la vida supera de algún modo el neokantismo y el modelo del método científico que rige en el ámbito del conocimiento del mundo natural, cuando asume el espíritu objetivo que le aporta Hegel. En cierto modo, el espiritualismo hegeliano le otorga mayor amplitud a la teoría diltheyana, y esto se debe a que ". . . el espíritu no se realiza sólo en la subjetividad de su acción actual, sino también en la objetivación de instituciones, sistemas de acción, y sistemas de vida como la economía, el derecho y la sociedad, y se convierte así, como «cultura», en objeto de posible comprensión" (Gadamer 1998 312).

Sin embargo, la cultura y la tradición en Dilthey no dejan de padecer cierta estrechez. Gadamer afirma que éste, como gran heredero del psicologismo de Schleiermacher, queda atrapado tanto en la fundamentación epistemológico-científica, como en el pensamiento estético que se desprende de la hermenéutica romántica para la justificación de las *humaniora* o ciencias humanas.

Recuérdese que Gadamer, justamente, recibe la impronta de su maestro Heidegger y de los análisis que éste realiza en su famosa obra *Ser y tiempo* sobre el *Dasein*, es decir, el estar-ahí humano. *Verdad y método*, bajo la influencia de la ontología heideggeriana, muestra que la labor hermenéutica no queda limitada a la antigua disciplina que servía como técnica auxiliar para la comprensión de textos (teológicos, jurídicos e históricos), sino que tiene que ver con ". . . la estructura universal de nuestro modo de estar en el mundo y en la historia" (Volpi 267).

En este sentido, la comprensión no se remite simplemente al trabajo metodológico que lleva a cabo el investigador del mundo histórico, sino que, más bien, se relaciona con el comportamiento del sujeto, es decir, con el modo de ser del propio estar-ahí marcando su finitud y su especificidad abarcando al conjunto de la experiencia del mundo.

Esta inserción en la dimensión fáctica elaborada por Heidegger ha significado el impulso más preponderante en la hermenéutica filosófica concebida por Gadamer. El autor muestra que cuando el historiador intenta interpretar un texto no lo hace como un sujeto imparcial, sino que siempre está proyectando una *anticipación de sentido* en

el texto. Esta proyección tiene que ver, justamente, con la pertenencia del intérprete a su propia tradición, esto es, con la propia situación hermenéutica que determina al que interpreta.

Así, tras el giro ontológico propuesto por Heidegger, el filósofo de Marburgo desarrolla su teoría de la *conciencia de la historia efectual*, que se entiende como la conciencia del saberse situado y perteneciente a una tradición, y en este sentido, como conciencia de la finitud humana.

La concepción de *conciencia de la historia efectual*, por tanto, no sólo queda delimitada desde su constitución ontológica, sino también, desde la dimensión práctica de la aplicabilidad. Así, el autor retoma el problema hermenéutico fundamental y el saber que se desprende de la *phrónesis* de Aristóteles ¹, puesto que le permite fundamentar y sustentar el concepto de *aplicación*, como elemento constitutivo de la comprensión e interpretación.

Pues, si se piensa en los antiguos modelos prácticos teológicos y jurídicos, lo que se entiende como la *aplicación* de un sentido general a una situación concreta y determinada representa un momento integral en el acto de comprensión, pero –como se señala anteriormente– este momento tiende a desaparecer en la hermenéutica moderna tras la imposición de una concepción puramente metódica de la interpretación.

Es decir, el autor vuelve hacia la hermenéutica tradicional con el propósito de mostrar que, en el momento de la aplicación, se encuentra el modelo de intelección de las ciencias humanas, en tanto que tiene en cuenta la *pertenencia* del intérprete que se ve implicado en aquello que interpreta. La perspectiva hermenéutica-filosófica, por tanto, no entiende a la aplicación como una tercera instancia en el momento de la comprensión e interpretación, sino que representa un momento integrado dentro del proceso de comprensión misma tras determinarla “desde el principio y en su conjunto H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, p.396” (citado en Beuchot 441).

Para Gadamer, la labor hermenéutica no tiene que ver con el ideal metódico que prima en el conocimiento de las ciencias estrictas, sino que se refiere, más bien, a una *praxis* y su universalidad yace, justamente, en que el condicionamiento histórico y el saberse situado no implican una limitación sino, más bien, una apertura hacia lo otro, hacia la tradición y otras culturas. Esto último se realiza a través de lo que el autor entiende como *fusión de horizontes y experiencia hermenéutica*.

3. CONCLUSIÓN

Ahora bien, no se ha pretendido en este escrito explayarse mucho más, en relación con la solución propuesta por la hermenéutica filosófica en torno al problema de la concepción cientificista del conocimiento histórico, puesto que la tarea que nos ocupó aquí fue la de exhibir la crítica que Gadamer eleva a las ciencias del espíritu decimonónicas y, más precisamente, a la idea de conciencia histórica diltheyana, conformada bajo el lema

¹Phrónesis -empleando el término aristotélico- se refiere a la sabiduría práctica como opuesta al conocimiento conceptual abstracto puramente teórico (García 306-307).

viquiano *verum /factum*.

De este modo, pudimos ver que, pese a los intentos del historicismo del siglo XIX de no caer bajo la teoría psicológica de Schleiermacher, no logra, sin embargo, desentenderse ni de la teoría hermenéutica romántica, ni tampoco de la concepción universal del espíritu absoluto hegeliano, que se había propuesto criticar. Es decir, para el filósofo de Marburgo, ". . . lo cierto es que la concepción histórica del mundo, cuya gran meta era comprender la historia universal, se apoyó de hecho en la teoría romántica de la individualidad y en su correspondiente hermenéutica" (Gadamer 1984 253).

Gadamer entiende que la hermenéutica de Dilthey no deja de ser una variante de la teoría del conocimiento que, en realidad, no ha hecho más que profundizar la aplicación del método en las ciencias históricas que ha tomado del modelo epistemológico de las ciencias naturales. Aclarando un poco más esta cuestión, se puede decir que la hermenéutica filosófica ha intentado reflejar que las ciencias históricas del siglo XIX tienen sus raíces, tanto en la tradición romántica, como en la ciencia moderna. De la tradición romántica heredan la filosofía de Hegel y de Schleiermacher y este legado del espíritu alemán alcanza su máxima expresión en la figura de Dilthey.

De igual modo, contra la conciencia histórica diltheyana y su fundamentación epistemológica en el principio *verum/ factum* viquiano, Gadamer señala que el hombre no dispone de una razón idealizada dueña de sí misma que le permita conocer científicamente el mundo histórico como producto de su hacer, como su obra. El individuo es un ser finito y se halla atravesado por un conjunto de tradiciones y por un conjunto de prejuicios que han sido admitidos a lo largo de la historia.

Por lo cual, no se puede pretender, como Vico y también Dilthey, una identidad entre la conciencia y el objeto, puesto que no se tendría en cuenta el carácter finito de la existencia humana. En este sentido, con Gadamer pudimos pensar que la aplicación del ideal científico moderno a las ciencias históricas, lo único que revela es una objetivación a tal punto que pierde todo vínculo con la propia historicidad de la experiencia.

Por ello, la rehabilitación que hace Gadamer de la hermenéutica tradicional y más precisamente del saber que se desprende del momento de la aplicación, le significa poder liberarse de la conciencia metódica-objetivante que ha prevalecido en las ciencias históricas decimonónicas. Evidentemente, para el autor, la labor hermenéutica tiene que ver con el ideal racional que prevalece en el conocimiento de las ciencias estrictas, sino que se refiere más bien a una *praxis* y cuyo medio de realización es el lenguaje.

En conclusión, podemos decir, que la hermenéutica filosófica muestra contra la hegemonía del ideal epistemológico científico -un ideal que incluso se advierte hasta en nuestros días- que la comprensión se refleja en todos los ámbitos humanos, por lo cual, traspasa los límites impuestos por el concepto de método de la ciencia moderna. Para Gadamer, antes de cualquier tipo de objetivación o sujeto cognoscente, está primero la comprensión que tiene que ver con la relación del *hombre y el mundo*.

4. BIBLIOGRAFÍA

Beuchot, Mauricio. “La “frónesis” gadameriana y una hermenéutica analógica”. El legado de Gadamer, ed. Juan J., Acero, et al. España: Universidad de Granada, 2004. 439-450. Impreso.

Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1984. Impreso.

—. Verdad y método II. Salamanca: Sígueme, 1998. Impreso.

García, Dora Elvira. “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”. El legado de Gadamer, ed. Juan J., Acero, et al. España: Universidad de Granada, 2004. 306-307. Impreso.

Grondin, Jean. Introducción a Gadamer. Barcelona: Herder, 2003. Impreso.

Ricoeur, Paul. Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001. Impreso.

Vico, Giambattista. Sabiduría primitiva de los italianos: Desentrañada de los orígenes de la lengua latina, traducido por Jacinto J. Cuccaro. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, 1939. Impreso.

Volpi, Franco. “Hans-Georg Gadamer: El logos de la Era Hermenéutica”, Endoxa: Series filosóficas 20 (2005): 265-294. Impreso.

ESTRUCTURA RADICAL DE LA REALIDAD HUMANA EN XAVIER ZUBIRI

Radical structure of human reality in Xavier Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez*

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen

La realidad humana, desde la perspectiva de la filosofía primera de Xavier Zubiri, es una sustantividad estructurada en su constitución física por un subsistema de notas que conforman el cuerpo, y un subsistema de notas que conforman la psique o el espíritu. Estos dos subsistemas están ordenados uno respecto del otro y, desde su principio constitucional, a la unidad de la realidad humana. Explicar cuáles son los momentos radicales de esta estructura requiere llevar a cabo los siguientes rodeos conceptuales: qué es la realidad, qué es realidad humana, que es sustantividad, y cuál es la forma y el modo de esta realidad humana. La realidad humana no es primordialmente un sujeto de accidentes, sino una estructura que, en cuanto realidad, actúa desde ella misma en virtud de las notas que le constituyen. Esta estructura tiene un momento llamado personeidad, por el cual un hombre es siempre el mismo; pero tiene también el momento de la personalidad, en virtud del cual el hombre es cada vez diferente. Mientras que la personeidad nombra la realidad humana en su momento radical y estrictamente individual, el momento de la personalidad nombra el yo de la realidad humana, su hacerse presente en el mundo, en su dimensión individual, social e histórica.

Palabras clave: realidad, hombre, sustantividad, inteligencia, Zubiri

Abstract

Human reality, from the perspective of the first philosophy of Xavier Zubiri, is a substantivity structured in its physical constitution by a subsystem of notes that make up the body, and a subsystem of notes that make up the psyche or the spirit. These two subsystems are ordered one with respect to the other and, from their constitutional principle, to the unity of human reality. Explaining what are the radical moments of this structure requires carrying out the following conceptual detours: what is reality, what is human reality, what is substantivity, and what is the form and mode of this human reality. The human reality is not primarily a subject of accidents, but a structure that, as a reality, acts from itself by virtue of the notes that constitute it. This structure has a moment called personhood, by which a man is always the same; but it also has the moment of personality, by virtue of which man is each time different. While personhood names human reality in its radical and strictly individual moment, the moment of personality names the self of human reality, its becoming present in the world, in its individual, social and historical dimension.

Keywords: reality, man, substantivity, intelligence, Zubiri.

*Contacto: alphonsovilla@hotmail.com Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Se desempeña como Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Es autor del libro *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (Plaza y Valdés 2014), *Filosofía, cultura y educación* (Plaza y Valdés 2016), además de diversos artículos sobre filosofía y hermenéutica.

“El alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”
Aristóteles

1. INTRODUCCIÓN

En el inicio de esta meditación sobre la estructura de la realidad humana en la filosofía primera de Xavier Zubiri, sale al encuentro un párrafo de Aristóteles, que aparece en los inicios de *Acerca del Alma*:

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación (403a5-9).

Aquí hay una sólida red de conceptos que la reflexión, con ayuda de otros conocimientos, ha de llevar a un nivel reflexivo superior. Lo que el alma puede hacer, y lo que el alma puede padecer, lo puede sólo por el cuerpo suyo; ella no puede por su cuenta, de manera separada, ni siquiera realizar el que parece su acto más propio, inteligir. El poder del alma del hombre tiene en el cuerpo de este la condición de su actualización, de su ejercitación. El cuerpo de la realidad humana es el locus de la emergencia de la animación, tal como es esta animación en el cuerpo humano. Lo que hace contemporáneo a un filósofo como Aristóteles es el planteamiento de este problema en los términos en los que sigue siendo también un problema actual.

La “relación” entre el cuerpo y el alma en el hombre es el día de hoy un problema acuciante para la filosofía. Pero hay que cuidarse de varios prejuicios que echan a andar este problema por caminos que necesariamente conducen a aporías. Uno de esos caminos es el que los arrastra por la pendiente de manera separada desde el principio, y luego se plantea el problema de mostrar cómo se unen cuerpo y alma para generar un sólo acto, el acto humano¹. Otro de esos prejuicios es el que parte de ideas sobre la grandeza de la persona humana, mediadas por confesiones de fe religiosas o por tradiciones antropológicas venerables, que suelen impedir, sin embargo, tratar con objetividad lo que sea la realidad humana sin más². Uno más de esos prejuicios es el que, amparándose en el método fenomenológico, reduce el análisis sobre el hombre a las vivencias intencionales de la conciencia, dejando fuera de ese análisis todos aquellos matices y perspectivas de la realidad humana que rebasan lo meramente intencional. Es el caso de M. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (2000), o de Michel Henry en *Encarnación: una filosofía de la carne* (2001). La ontología fundamental de Heidegger, con el protago-

¹Siguen siendo un referente en esta postura Platón (cf. Fedón) y sus epígonos, tales como el neoplatonismo antiguo y los diversos racionalismos modernos de Descartes a Husserl, con los hitos de Locke, Hume y Kant.

²Aquí caben las antropologías cristianas, sean de una confesión o de otra, desde la patrística hasta los personalismos surgidos en el siglo XX, tales como los de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Maurice Nédoncelle. Sobre el estado del personalismo en nuestro tiempo, con esta fuerte marca confesional, se puede consultar Burgos (2015). Cf. Isasi 11-17.

nismo concedido al *Dasein* en la estructura del ser-en-el-mundo, continúa a su manera el antropocentrismo tópico de la época moderna. Aunque Heidegger se ampare diciendo que *Ser y Tiempo* es ontología fundamental –y lo sea efectivamente en cierto grado–, no es menos cierto que el desvío del cauce de esa ontología fundamental hacia las estructuras existenciales del *Dasein* tiñe las aguas ontológicas de un fuerte sabor antropológico:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (el *Dasein*) en lo que respecta a su ser (Heidegger 30).

Heidegger queda cautivo de la trampa moderna (Descartes y Kant) que ordena ocuparse de los previos de un problema; pero nunca llega a ocuparse en realidad del problema bajo el pretexto del fracaso del proyecto.

Tratando de suspender estos presupuestos, Zubiri se aboca a estudiar eso que tematiza como realidad humana, porque le parece que ni las perspectivas dicotomistas (Platón), ni el personalismo del siglo XX (E. Mounier), en sus diversos matices, ni la fenomenología de la conciencia intencional de Husserl (cf. Tirado 91ss.) (con sus secuelas en Merleau Ponty), ni la ontología del *Dasein* de Heidegger, son suficientemente radicales al momento de tratar sobre esa compleja realidad que es la humana. Radicalmente, el hombre es una realidad sustantiva inteligente y volente; no un compuesto de cuerpo y alma, ni un animal racional, ni una conciencia intencional, ni *Dasein*.

La aclaración y exposición del problema enunciado en la afirmación de que el hombre es una realidad sustantiva inteligente y volente impone, al menos, cuatro rodeos conceptuales: 1) qué debe entenderse por realidad; 2) qué debe entenderse por realidad humana; 3) qué es la realidad humana en tanto sustantividad; y, finalmente, 4) cuál es la forma (personidad) y el modo (personalidad) de la realidad humana.

2. REALIDAD COMO SISTEMA ACTIVO

Debe emprenderse, pues, un primer rodeo reflexivo: ¿qué debe entenderse por realidad? La pregunta fundamental no es cómo se constituyen las cosas en la conciencia intencional, ni cuál es el sentido del ser del ente, que le va al *Dasein*; la pregunta fundamental es ¿qué es lo real? ¿qué es la realidad? ¿qué es una cosa real? Esta pregunta se la puede responder siguiendo dos rutas distintas. En una de ellas, la investigación trata de lo real en tanto es algo en propio, en tanto tiene tales o cuales notas que le estructuran de suyo, de esta manera o de otra. *Sobre la Esencia* (Zubiri 1998a) es el tratado que estudia la esencia de lo real como sustantividad. La otra ruta para responder a la pregunta de qué es la realidad sigue el camino de lo que es lo real en tanto haciéndose presente de suyo en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad. La trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente* conforma el estudio completo: *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad* (Zubiri 1998b), *Inteligencia y Logos* (Zubiri 2002), e *Inteligencia y Razón* (Zubiri 1983). Estas dos rutas permiten dibujar en sus grandes líneas la estructura de la filosofía primera,

cuyo objeto de estudio es la realidad, no el ser. La filosofía primera, como estudio de la realidad en tanto algo en propio, debe ser llamada metafísica³; mientras que la filosofía primera como estudio de lo real actualizado en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad debe ser llamada noología (cf. Bañón 15-64.). Y dado que el ser es el modo como lo real se hace presente en el mundo, la ontología es un derivado de la metafísica.

La respuesta a la pregunta sobre qué es la realidad, que ha de llevar en su momento a saber con más precisión lo que es la realidad humana, habrá de responderse echando mano de tesis de la metafísica y de tesis de la noología porque, aunque son estudios independientes, son estudios que se mantienen en contigüidad uno con el otro, dado que se trata siempre de la realidad: en un caso de lo que es en propio, y en otro de lo que es en propio en tanto haciéndose presente en la intelección.

¿Qué es, pues, la realidad? En un párrafo central de *Sobre la Esencia* aparecen estos renglones: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (Zubiri 1998a 104). La clave para distinguir entre la acción de una cosa real como real y la acción de una cosa real por el sentido que tiene en el mundo –por ejemplo como mesa, casa, árbol, etc. –, es la actividad desplegada por la cosa en el marco estricto de su formalidad: así, una manzana actúa sobre las demás cosas y sobre sí misma no porque es una manzana, sino porque tiene tales o cuales notas de peso, de cantidad, de sabor, tal estructura física constitutiva y constitucional, tales notas adventicias que la relacionan de este modo y no de otro con las demás cosas. La distinción fundamental al interior de una cosa es la que se da entre lo formal y el contenido, y la realidad de algo está estrechamente relacionada con la actividad formal de la cosa, no con la actividad originada en su mera materialidad. Una cosa real, formalmente activa en función de la estructura que le constituye, puede sin embargo tener varios sentidos en el mundo; pero sólo los sentidos que estén posibilitados por la realidad formal de la cosa. Una oquedad en la montaña, una cueva, puede servir de refugio ante el mal tiempo; pero esa oquedad carece en su propia realidad de las notas que le posibiliten convertirse en un navío para surcar los mares. De manera que se podría conceder que el ser del ente pende de la comprensión del *Dasein*, como sostiene Heidegger (cf. Heidegger 166-177); pero es un imposible en sus propios términos considerar siquiera la posibilidad que la entidad misma, la realidad de las cosas, pueda ser puesta, o siquiera abierta, desde fuera de ella misma como tal realidad. La entidad es lo que sus notas estructuran y como la estructuran.

La actividad de la realidad, lo que ella formalmente puede hacer, no tiene que pasar por un pensamiento que la piense para poder ser acción de lo real. Una cosa real actúa formalmente sobre sí misma y sobre las demás en virtud de las notas que le estructuran, independientemente de que tal acción sea pensada por una inteligencia. Aunque se dé el caso, como ahora, de que esta realidad inteligente que somos cada vez cada uno de nosotros sabe que las cosas actúan aun cuando no son pensadas. Se sabe que las cosas reales actúan; y que actúan aun cuando no sean pensadas. Dicho de otra manera, el saber que las cosas actúan no es de ninguna manera condición de posibilidad para que actúen. Si se mira este asunto desde la perspectiva de la intelección, entonces lo que debe decirse es que radicalmente inteligir es el mero hacerse presente en la intelección de una cosa real que actúa como siendo de suyo lo que es. Inteligir no es, radicalmente, abstraer,

³La metafísica trata, no sobre lo que las cosas son en sí mismas, ni sobre lo que son como objetos para el sujeto. Tanto el realismo como el idealismo, en estos términos, serían igualmente ingenuos. La metafísica trata sobre lo que las cosas son de suyo, lo que son en propio (Zubiri 2016 125ss).

ni intuir, ni comprender; inteligir es el mero hacerse presente en la intelección de algo que es de suyo eso que se hace presente, de algo que ya es real antes de hacerse presente. La intelección no transforma las cosas, no las formaliza; sólo las hace presentes como siendo algo real, algo en propio, antes de ser inteligido.

Las notas de una cosa real, esas que la hacen ser esta realidad y no otra, conforman en sentido estricto un sistema. No basta así una mera aglomeración de notas para que tengamos una cosa real tal, sino que es necesario que esas notas tengan la precisa estructura de un sistema que es un árbol, un perro, etc.

Toda nota es en la cosa una ‘nota-de’. ¿De qué? De todas las demás... Este momento del ‘de’ es un momento no conceptual sino real; diré que es un momento físico en el sentido de real a diferencia de conceptual... La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas (Zubiri 2012 31).

Ahora bien, las notas que estructuran el sistema de una cosa pueden ser, al menos, de dos tipos. Las adventicias son aquellas que, perteneciendo a la estructura sistemática de la cosa, se deben sin embargo a la actuación de unas cosas sobre otras (cf. Zubiri 1998a 137, 206). Las formales, sin embargo, son aquellas que hacen que la cosa sea en propio lo que es, son las notas que constituyen la realidad de algo (cf. id. 135-136). Para que una cosa sea realmente tal o cual cosa se precisa de manera exigitiva un sistema de notas formales, modulado en cada caso según el sistema del que se trate. Y aun en el caso de las constitucionales, se puede hablar todavía de un grupo de notas que son más que constitucionales, que son constitutivas (cfr. id. 188-194), y que conforman la esencia física de la realidad. El subsistema de notas físicas constitutivas que conforma la esencia de una realidad es cíclico, cerrado y autosuficiente, de modo que gracias a ello la cosa real es tal cosa y no tal otra. Esta estructura sistemática de una cosa real en sus notas constitutivas, constitucionales y adventicias debe llamarse sustantividad (cf. id. 147-151). Así, una cosa real es una cosa sustantiva, es decir, una cosa estructurada de manera precisa por sus notas adventicias y formales, constitucionales y constitutivas.

Para que haya una cosa real, suficientemente constituida como tal realidad, es necesario que todas y cada una de las notas sean del sistema. Pero frente a esta función hacia el interior de la unidad de lo real que tiene el estado constructo, tiene también la función de ser proyección *ad extra* de la cosa real como dimensión: “esta proyección puede tener diferentes modos. Cada uno de ellos es una dimensión... en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema” (Zubiri 2012 34). En dirección hacia el interior de la misma cosa real el sistema constructo de las notas lo que conforma es la unidad de una cosa real; pero en dirección contraria, en la dirección que va del interior de la unidad hacia el exterior, lo que se proyecta de la realidad es siempre alguna de sus dimensiones: lo real es mensurado desde alguna de las posibilidades que ofrece la riqueza de la unidad de su realidad. Lo real, en cada uno de sus momentos, en cada una de sus notas y sus dimensiones, tiene una forma y un modo de realidad.

Toda cosa real, por su momento de realidad, es “más” de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que

el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es “más” que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la *apertura* de lo real. La apertura no es un carácter conceptual. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto, la trascendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; trascendentalidad no es comunidad. Sino que se trata de un momento físico de comunicación (Zubiri 2012 35).

El concepto de realidad no nombra un modo de ser frente a otros modos que no fueran reales; el concepto de realidad nombra a todo aquello que es en propio, a todo aquello que se estructura conforme a unas notas que son cada vez suyas. Una cosa real es suya frente a otras cosas reales, entre las cuales puede estar la inteligencia que la piensa; pero sobre todo es suya respecto a sí misma por la suficiencia constitucional de su propia realidad. En este sentido, el momento de realidad nombra más que lo que nombra el momento del contenido; y en este sentido, el momento de realidad, en tanto de suyo en cada cosa real, es numéricamente el mismo en toda cosa: cada cosa es otra respecto de las demás, cada cosa es suya.

Entre los muchos méritos de la ontología fundamental de Heidegger debe anotarse también el haber mostrado de manera contundente el estado de abierto como modo fundamental del *Dasein* en tanto ser en el mundo. Por este motivo, el *Dasein* es un ente al que en su ser le va su mismo ser y el ser de los demás entes (Heidegger 2003 35). Los entes están cerrados sobre sí mismos; pero sobre ellos adviene la luz comprensora del *Dasein* que los coloca en alguna dirección en el mundo, ya siempre abierto por esa comprensión. Con ser cierta esta afirmación en el ámbito del sentido de las cosas en el mundo, ámbito en el que el *Dasein* se sigue moviendo en el centro donde fue colocado por Descartes, Kant y Husserl, es insuficiente en el ámbito de la realidad, de lo que las cosas son en propio. Efectivamente, toda cosa real –no sólo el *Dasein*– es una realidad abierta a las demás en su propia constitución. Ninguna cosa real empieza por ser una cosa cerrada que sólo después se abre a las demás: toda realidad, en virtud de su propia constitución, es una cosa que siendo suya está volcada por sus propias notas a las demás cosas, está abierta desde su propia realidad a la realidad de las demás. La respectividad de lo real, momento fundante de toda relación, nombra el estado de abierto de toda cosa real en su propia constitución, y no sólo el de un ente que empieza destacando entre los demás. La respectividad de lo real en tanto real es lo que constituye el mundo, mientras que la relación de las cosas reales entre sí en función del contenido que les conforma constituye el cosmos. De este modo, mientras que hay un solo mundo, el mundo de la respectividad de lo real, hay tantos cosmos como relaciones de contenido se establezcan entre las diferentes cosas reales (cf. Zubiri 2006 173-219).

¿Por qué la actualidad de lo real es el hecho clave en la filosofía primera de Zubiri?
⁴ Porque ese momento es el que permite mostrar la diferencia que hay entre la mera suficiencia constitucional de algo en el orden de la realidad y los diversos modos como lo real se hace presente. Efectivamente, la primera manera de hacerse presente lo real, de actualizarse, es la suficiencia en las notas de su propia constitución como sustantividad (cf. Zubiri 1998a 144-151). Pero lo real como sustantividad se hace presente

⁴La tesis del estudio de Villa (2014) se hace eco de las palabras de Zubiri en el primer volumen de *Inteligencia Sentiente*: “La filosofía clásica ha sido tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad. Pero debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad” (Zubiri 1998b 140). Cf. Mazón 193ss.

también en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad (cf. Zubiri 1998b 55-59). De igual manera, lo real se hace presente, se actualiza, en el mundo como ser (cf. Zubiri 1998a 409-448). Sustantividad, formalidad de realidad y ser son tres modos diferentes que lo real tiene intrínsecamente de estar haciéndose presente en tanto estar.

Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir, está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el ser. No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad y, por tanto, la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad (Zubiri 2012 37).

Si el concepto de realidad como formalidad, como lo que algo es en propio, no se corresponde con ningún concepto anterior de la tradición, el concepto de ser como actualidad de lo real en el mundo quiere tomar distancia del ser como sustancia. Ya suficiente en la línea de la constitución de su propia realidad, toda cosa real se hace presente en el mundo como esa realidad. Son dos momentos diferentes en una cosa real: la suficiencia sustantiva de su propia realidad, y su hacerse presente en el mundo, su ser. Por otro lado, esta distinción entre realidad y ser se vuelve muy productiva precisamente cuando se trata dar cuenta de esa realidad que es la humana, como se verá en el último punto del trabajo.

Para los propósitos de esta exposición, que tiene por objetivo señalar la estructura básica de la realidad humana, pueden bastar las ideas señaladas respecto a lo que debe entenderse por realidad. Así que se debe pasar al segundo de los rodeos conceptuales anunciados al principio y preguntar qué es la realidad humana, qué debe entenderse por realidad humana.

3. LA REALIDAD HUMANA

Lo dicho hasta ahora sobre la realidad sin más aplica en todos sus puntos para ese modo de la realidad que es la humana; sin embargo, la realidad humana está conformada por unas notas que, desgajándose de otras realidades, va distinguiendo su sustantividad de otras sustantividades. “El hombre es un sistema de notas que podemos reunir en tres grupos” (Zubiri 2012 41). El primer grupo es ese según el cual se dice que el hombre está vivo.

Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio y un control específico sobre él. Estos dos momentos expresan algo más radical. Es que la independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. Ciertamente, toda sustantividad, aunque sea meramente mineral, puede envolver en sus actuaciones la totalidad del sistema, pero el mineral no tiene ninguna acción ordenada a la totalidad del sistema en cuanto tal. Este momento es el momento radical y formal-

mente exclusivo de la vida. Se vive por y para ser sí mismo (Zubiri 2012 41-42).

En este momento, la sustantividad humana no es diferente de otras sustantividades simplemente vivas: las notas actúan en orden a la constitución del sistema, pues la vida de tal o cual realidad no es simplemente la aglomeración o suma de unas notas sino el principio de auto posesión y unidad vital que solicita y exige tales notas, estructuradas de una precisa manera a fin de que esa realidad pueda seguir viviendo. Lo formalmente constitutivo de un viviente es ser un *autós*, ser sí mismo. Los diversos grados que hay en la vida son grados de autoposesión del sistema: en las formas vivientes más elementales esta autoposesión es elemental y rudimentaria, mientras que a medida que se asciende por la complejidad de la vida la autoposesión es cada vez más compleja y acabada.

Sobre el grupo de notas de la vida, la realidad humana tiene otro grupo: el hombre es un viviente animal.

La vida ha desgajado aquí la función de *sentir*. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener *impresiones*. Ahora bien, toda impresión tiene dos momentos: un momento de afección al viviente y un momento de remisión formal a algo otro, a lo que afecta al animal. Por el primer momento decimos que la impresión tiene un *contenido*: color, peso, sonido, etc. Por el segundo momento diremos que ese contenido es lo otro que el viviente: es el momento de *alteridad*. La unidad intrínseca de estos dos momentos es la impresión: la afección nos hace sentir impresivamente lo otro. Cada sentido tiene su propia forma de alteridad (Zubiri 2012 42).

Parece que no hay aquí ideas nuevas: al propio Aristóteles remonta la idea que gradúa la vida en vegetativa y luego en vida animal (cf. *De Anima* 413a20-414a30); y la tradición, de Aristóteles a Husserl, pasando por el empirismo moderno de Hume, habla del papel de las impresiones sensibles en el conocimiento. Hay, sin embargo, una verdadera novedad al afirmar que en las impresiones que recibe el viviente animal hay dos momentos que se distinguen: la afección es ciertamente del viviente que la padece, la impresión recibida es suya y por eso intransferible; pero que la impresión sea una afección de su propia individualidad no hunde esa afección en el pantano de la relatividad sensible, precisamente porque la afección tiene ese otro momento por el cual, siendo del viviente animal, remite en su sensibilidad a otra cosa que esa sensibilidad. Si a la sensibilidad del viviente animal no se le concede ya la capacidad de distinguir entre estos dos momentos, es decir, entre la afección individual y la alteridad de lo que afecta, entonces, o se sepultan las impresiones en la noche oscura de la ceguera cognoscitiva, o se las coloca como material para el trabajo de la inteligencia. Pero, aunque un momento recubra al otro, y alternativamente se haya ido destacando más un momento que el otro, ambos deben distinguirse y subrayarse con la misma energía. Por la imposibilidad de llenar el momento de alteridad en la afección del viviente animal con uno u otro contenido, puede decirse que esa alteridad es una mera formalidad. Y esta es la que permite desgajar dentro de la vida animada que siente, la que siente e intelige. Efectivamente, en la suficiencia constitucional de los animales no humanos, salvando los matices que deben hacerse en los diferentes niveles de la escala, la formalidad de alteridad dada en toda afección es mera estimulidad: “El animal siente lo ‘otro’ que él tan sólo como estímulo. Un estímulo es un signo de respuesta del animal: el

calor caliente y es un signo de que hay que acercarse o huir de él” (Zubiri 2012 43). En la estructura sustantiva del viviente animal que siente, lo sentido queda en la formalidad de estimulidad, y se ve impelido a reaccionar frente a esa alteridad, quedando de ese modo agotado el proceso sentiente.

Pero a la realidad humana la estructuran, además de las notas relativas a la vida, a la animalidad y su sentir, un grupo de notas relativas a la intelección, el sentimiento y la volición. No es una mera suma de niveles concéntricos de notas, sino una sustantividad constitucional en la que todas las notas se estructuran de modo tal que tenemos eso que es propiamente la realidad humana en tanto inteligente y volente. En esta realidad, la intelección no es el último momento de una serie, sino una nota estructural de esa sustantividad que es la realidad humana, sustantividad ordenada en dirección a su propia unidad como tal realidad. En el animal humano, que siente e entiende, la formalidad de alteridad dada en la impresión no es mero estímulo, sino que es realidad, es algo en propio. Lo que afecta es sentido no sólo como un signo de respuesta sino como algo que es en propio, como algo que es de suyo. En esto consiste la inteligencia humana:

en aprehender las cosas como reales, esto es, “según son de suyo”; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma: son caracteres que la cosa tiene “de suyo”. Todo lo que el hombre entiende es entendido como algo “de suyo”. Esta es la esencia formal de la intelección (Zubiri 2012 43).

En las impresiones sensibles que el hombre tiene, lo que siente es la realidad, es decir, siente que eso que le afecta es algo en propio y no mera afección para él. Por este motivo, esa nota que es la inteligencia, y que hace que la realidad humana sea precisamente humana y ya no sólo animal, es estructuralmente una inteligencia sentiente. Lo mismo debe decirse invirtiendo los términos: la sensibilidad humana es estructuralmente inteligente. ¿Qué significa más precisamente que la realidad humana es, propiamente, una inteligencia sentiente? Responder a esta pregunta precisa un rodeo conceptual más, al interior de los que ya se vienen realizando.

Husserl es de los últimos grandes filósofos que se han ocupado del añejo problema que trata de explicar la relación entre el momento sensible y el momento inteligible en el proceso del conocimiento. Sin embargo, a pesar de las exigencias que Husserl se autoimpuso con la fenomenología, compró a la tradición el prejuicio de que sentir e entender son en el hombre dos cosas radicalmente distintas y que cada cual realiza por su cuenta un acto completo. Ni qué decir que sus investigaciones son profundas, rigurosas y esforzadas. Pero lo más que afirma es que la razón, en su estrato más bajo, tiene un momento de sensibilidad⁵. Zubiri, por el contrario, sostiene que en el hombre la inteligencia es estructuralmente sentiente y el sentir estructuralmente intelectual.

También en lo relativo a la inteligencia sentiente debe recorrerse la vía física –no la

⁵En los §§ 1-2 del Anexo XII, de Ideas II, Husserl dibuja el siguiente mapa de la conciencia: “Distinguiamos sensibilidad y (...) razón. En la sensibilidad distinguimos protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, intellectus agens, y razón sumergida en la sensibilidad” (Husserl 1997 386). Sólo subrayemos que la protosensibilidad no contiene nada de razón, mientras que Zubiri sostiene que la intelección es estructuralmente sentiente. Cf. Villa 2014 99-111.

meramente intencional– desde el principio. Sólo así se podrá mostrar que eso que es inteligir es mera actualización de lo real. Por esto la mirada que busca apoyo para esta tesis vuelve hasta el mismo Aristóteles. Es verdad que sentir e inteligir son dos potencias: el hombre puede sentir y puede inteligir. Pero la idea aristotélica de la *dynamis*, del poder, es muy rica, especialmente por lo que hace al sentir y al inteligir. Así, uno de los significados de *dynamis* es potencia:

ya desde Aristóteles *dynamis* significa potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo no sólo sobre algo distinto del actuante, sino también sobre el actuante mismo, pero en tanto que distinto de su actuación (Zubiri 1998b 89).

Se debe empezar por resaltar esa idea de que *dynamis* se dice de varias maneras. En el capítulo decimosegundo del Libro V de la *Metafísica*, Aristóteles indica esos diversos modos:

[1] Se llama “potencia” o “capacidad” [a] el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado, pero] en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado. En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado], pero en tanto que otro*; de otra parte, *[el principio según el cual algo es cambiado o movido] por la acción de otro, o bien [en lo mismo que es cambiado o movido] por la acción de otro, o bien [de aquello mismo, pero] en tanto que otro* (en efecto, de lo que padece decimos que es ‘capaz de’ padecer en virtud de aquel principio según el cual padece alguna afección, bien se trate de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor). [b] Además, *la capacidad de realizar algo perfectamente o según la propia intención*. A veces decimos, desde luego, que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente o como querrían. Y de modo semejante en el caso del padecer. [c] Se llaman, además, potencias *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles, o no se dejan cambiar fácilmente para peor*. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades (1019a15-32).

En tanto que potencia, *dynamis* se dice de dos maneras: 1) en primer lugar, potencia se dice de aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones (potencia pasiva, Met. 1046a11); 2) en segundo lugar, *dynamis* en tanto que potencia se dice de aquello que puede actuar desde sí mismo; y esto de dos modos: a) puede actuar sobre algo distinto del actuante y b) puede actuar sobre el actuante mismo, con una condición: que lo

haga en tanto distinto de su actuación (Met. 1029a5). Es preciso dibujar de modo conceptualmente riguroso esta distinción sobre la naturaleza de la *dynamis* en tanto que potencia, pues es necesaria para ceñir el concepto de inteligencia sentiente.

Cuando los latinos tradujeron *dynamis* como “*potentia seu facultas*” la matizaron de tal modo que la dicotomía entre el poder de sentir y el poder de inteligir quedó consagrada. Para empezar, hay un grave problema con esa equivalencia que la escolástica dio como hecho inconcuso entre potencia y facultad. “No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar ‘facultada’ para realizarlos” (Zubiri 1998b 90). Cuando se da el caso de que la potencia está facultada por sí misma para producir sus actos, entonces esa potencia es también una facultad. Pero no siempre sucede así; porque hay potencias que por sí mismas no pueden realizar su acto. “Entonces la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente ‘unida’ a otra potencia, si no es ‘una’ con ella” (Ibid.). Para Aristóteles toda potencia está ordenada a un acto y, dada la prioridad ontológica y epistemológica del acto sobre la potencia, es el hombre en tanto acto el que puede sentir y el que puede inteligir. En la escolástica las cosas no sólo no son distintas, sino que la estructura se formaliza aún más: el alma, la forma del hombre, tiene varias facultades distintas entre sí.

Siempre significó una dificultad, una vez dada por hecho la distinción entre sentir e inteligir, explicar su unidad y, sobre todo, explicar que, aunque se trataba de dos cosas diferentes, generaban un solo acto. El problema ha corrido por toda la filosofía moderna: Descartes y los empirismos, Kant y hasta el mismo Husserl. La propuesta de solución de Zubiri es ingeniosa: hay potencias que están unidas, ordenadas primordialmente, a otra potencia. Y es esta unidad, este ordenamiento a otra potencia, la que faculta a ambas para producir un acto: “la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto” (Zubiri 1998b 90). Lo que hay entonces es que cuando la *dynamis* en tanto que potencia está capacitada en y por sí misma para producir su acto es, por eso, una facultad. Pero se da también el hecho de potencias que están unidas estructuralmente a otra potencia que las faculta para producir su acto que es uno sólo y no dos. Entonces hay una facultad estructuralmente compleja, distinta a la primera.

Ninguna de las dos potencias actúa por sí misma concurriendo con su actuación al acto total; esto es, las dos potencias no producen cada una un acto parcial del acto total. Por el contrario, las dos potencias no actúan sino en unidad estructural: no actúan de por sí ni total ni parcialmente, sino que sólo actúan unitariamente (Zubiri 1998b 90).

Este hecho de una potencia facultada por otra potencia para producir un solo acto es lo que permite borrar toda distinción dicotómica en el ser humano entre el inteligir y el sentir. El sentir del hombre no es una potencia facultada por sí misma para producir su acto en tanto sentir humano; para ello necesita la unidad estructural con la potencia intelectual. Lo mismo dígase de ésta. En tanto que potencia intelectual del hombre está sólo facultada para producir su acto unida estructuralmente a la potencia sentiente del hombre. “Así que las dos potencias constituyen los dos momentos de una sola facultad y

de un solo acto” (Zubiri 1998b 90). En el hombre, en vista de la unidad estructural del sentir y del entender, su intelección es sentiente y su sentir es intelectual. La potencia del sentir y la potencia del entender se codeterminan como facultades. “Las potencias no son concurrentes, sino codeterminantes. Y sólo en esta y por esta codeterminación producen un solo acto. Y el acto real sólo está en el ‘co’ de la co-determinación. En el mismo acto están las dos potencias estructuralmente ‘unas’” (Ibid.). En el hombre poder entender y poder sentir conforman una sola facultad: la facultad de la inteligencia sentiente. Es sentiente en tanto que, vía la afección, recibe impresiones cuya formalidad se muestra como otra que la propia sensibilidad; y es inteligente en tanto esa formalidad es de algo que queda en la intelección como siendo en propio lo que se hace presente. En este sentido, y en este nivel de la reflexión, se puede decir con toda propiedad que el hombre es el animal de la realidad, es decir: la realidad sustantiva que en tanto suficiencia constitucional animada e inteligente, siente lo real, tiene impresiones de realidad. “En la medida en que es impresión, es un acto de sentir: sentir ‘lo otro’ en impresión es lo que formalmente constituye el sentir. Pero en cuanto lo sentientemente aprehendido es formalmente realidad, el aprehenderlo es... el acto formal de la inteligencia” (Zubiri 2012 45-46). La impresión de realidad, el acto formalmente propio de la realidad humana, es un solo acto y no la suma de dos actos completos cada uno por su cuenta. Esta es la conclusión provisional a la que podemos llegar atendiendo a lo que hace el hombre cuando realiza ese acto suyo que es la intelección.

En el caso de los seres humanos,

sentir es la forma primaria y radical de entender. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo entendido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre ‘el de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectual. De suerte que el acto de entender, como contradistinto del acto de sentir, no es un acto completo por sí mismo independientemente del acto de sentir. No lo sentido sino el sentir mismo es lo que es intrínseco al entender en cuanto tal. No por razón de su objeto, sino por su estructura formal como facultad, inteligencia y sentir constituyen una facultad una y única en cuanto facultad; una facultad que ejecuta la aprehensión sentiente de realidad, esto es, la impresión de realidad. No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de entender, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un sólo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente (Zubiri 2012 46).

El sentir tal como sería en los animales, sobre todo en las especies más desarrolladas, en aquellas que parecen estar más cercanas a la especie humana, por un lado; y el entender tal como sería en Dios, se trate del horizonte griego o del judeocristiano, por otro lado, han introducido de manera constante el ruido que desvía la atención de lo que sucede cuando el hombre realiza su acto más propio que consiste en estar ya siempre en la realidad, en habérselas ya con las cosas como cosas reales. El vocabulario puede variar, las posiciones pueden fluctuar entre realismo, empirismo, racionalismo o idealismo; pero el problema que está solicitando ser aclarado, el asunto que parece hoy tan acuciante como en los albores de la filosofía, es describir de manera clara y contundente que el hombre es una sola realidad; que no es una síntesis de cuerpo y alma, una especie de

compago del mundo material y el mundo de las ideas.

En el concepto de inteligencia sentiente que ha logrado la investigación, se destaca el papel activo que tiene tanto el momento de inteligir como el momento del sentir, en virtud del cual el ser humano está ya siempre instalado en la realidad; pero se destaca también el papel activo que en primer lugar tiene el sentir humano respecto al inteligir humano y viceversa: el sentir humano, para ser tal, está abierto y volcado en su propia constitución esencial a inteligir, es decir, a sentir la realidad tal como la realidad es de suyo; y lo mismo debe decirse del inteligir humano: está constituido de tal manera en su realidad que esencialmente es sentiente, tanto en su momento de la primigenia aprehensión de realidad ⁶ como en ese momento de la intelección en que se quiere saber, ya no sólo que algo es real, sino lo que lo real es en realidad vía el logos sentiente ⁷, o lo que algo es en realidad en el mundo vía la razón sentiente ⁸. En la carrera del conocimiento que el ser humano lleva a cabo, carrera en la cual lo real simplemente se hace presente en la inteligencia sentiente, ni el sentir va a la zaga, ni tiene una participación meramente pasiva respecto del inteligir. Al hombre la vida en esta tierra le ha sido dada, recordando la feliz expresión de H. Arendt (cf. Arendt 1993 21), ⁹ bajo la condición de la inteligencia sentiente realizando un sólo acto, por tanto bajo la condición de estar ya siempre instalado en la realidad: no se instala poco a poco, ni llega a la realidad desde fuera, sino que la inteligencia sentiente ha hecho al hombre emerger desde el interior de la misma realidad, surgir desde dentro de ella; y tampoco tiene la posibilidad de evadirse, de salirse de la realidad, de renunciar a ella, porque ahí donde vaya la inteligencia sentiente arrastra consigo la alteridad como algo en propio: inteligencia y realidad, desde la perspectiva de la intelección. En este sentido, y desde la perspectiva de la noología, inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres: se generan en el mismo movimiento; lo cual significa que en el camino de autoconstitución que recorre la realización de la inteligencia sentiente va constituyéndose también la formalidad de que las cosas son en propio, de que son reales. La inteligencia sentiente no descubre en algún momento que lo real tiene formalidad de alteridad respecto a su propia realidad, sino que lo ha sabido ya siempre, aunque no tenga conciencia de ello. La conciencia siempre llega tarde, pues ella es sólo una flexión sobre lo que desde siempre ya estaba presente en la inteligencia sentiente.

Lo dicho sobre el sentir y el inteligir tal como son en la realidad humana pone a la filosofía por enésima ocasión ante el problema de que se dan en el hombre dos dimensiones que son irreductibles una a la otra: hay una dimensión material, física y químicamente constituida de una manera muy determinada; y hay también una dimensión psíquica, pneumática, espiritual. Son dos modos de mensurar la misma realidad humana, una realidad que en su actuar realiza, no dos actos –uno meramente mecánico, material; y

⁶El primer momento de la estructura de la inteligencia sentiente es la nuda aprehensión de la realidad. Cf. Zubiri 1998b 27-67.

⁷El segundo momento de la estructura de la inteligencia sentiente es el logos: ya no es la mera aprehensión de realidad, el mero hacerse presente de lo real en la intelección sino que, en un segundo momento, la intelección quiere saber lo que algo es en realidad. Es la intelección de lo real en su campo de realidad. Cf. Zubiri 2002 21-43.

⁸El tercer momento de la estructura de la intelección sentiente es la razón sentiente: es el momento en el que la intelección entiende lo que lo real es en el mundo. Cf. Zubiri 1983 15-133. No se trata de un proceso, de tres momentos cronológicos; sino de una estructura formal.

⁹Aunque H. Arendt crea la expresión en relación con los fundamentos de una filosofía política, sin violencia puede servir para hablar también desde la perspectiva de la noología, que hace de la inteligencia sentiente una estructura radical en el hombre.

otro psíquico o espiritual—, sino uno solo, el acto humano de la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. En el caso de la realidad humana, el acto más mecánico está habitado de interioridad, de vida espiritual; y el espiritual es también un acto preñado e inyectado por las sustancias que conforman lo químico y lo material. En la voz de alguien se escuchan sus ideas, se nos acerca su interioridad ¹⁰; en la mirada del otro no se ve sólo una materia organizada y animada, sino que se ofrece la profundidad insondable de lo psíquico.

Aunque se ha dicho ya que la realidad humana es una sustantividad, ahora debe llevarse a cabo el tercer rodeo conceptual anunciado al principio, y preguntar en qué consiste más precisamente esta sustantividad que es la realidad humana.

4. LA SUSTANTIVIDAD HUMANA

Todo sistema de notas, constituido en la línea de su propia suficiencia, conforma una sustantividad. En este sentido, la realidad humana no hace ninguna excepción, ni tiene prerrogativas especiales respecto de otras sustantividades. A la hora de analizar, sin embargo, esa suficiencia constitucional, que es la realidad humana, se ofrece desde sí misma su propia estructura constitutiva: dos dimensiones, una corporal y otra psíquica, irreducibles entre sí, por un lado; y, por otro, esenciales ambas para la realidad humana, tal como es posible en esta tierra.

El modo ya apuntado de cómo está el sentir ordenado al inteligir —y este a su vez a aquel—, para generar un solo acto, coloca la investigación en la pista para comprender la unidad en el hombre de lo que la tradición llama cuerpo y alma (cf. Ascorra y Espinoza 2011 1061-1075). El paso previo, que garantice tratar a la realidad humana como la unidad de un solo sistema constructo de notas, y no como una sustancia compuesta de cuerpo y alma, consiste en mostrar cuál es el carácter peculiar de la sustantividad humana.

El sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales, donde “subsistema” significa “cuasi-sistema”. No se trata de dos sistemas “unificados”, sino de un “único” sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los “subsistemas” les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos “cuerpo” y lo que debe llamarse “psique” (Zubiri 2012 49-50).

Es más cómodo —y no le resta rigor a la expresión— decir espíritu en lugar de psique. En sentido estricto, lo que tiene sustantividad es esa realidad que es cada vez cada cual como ser humano individual. Un cuerpo humano sin espíritu es un cadáver; y tiene suficiencia constitucional como cadáver, pero ya no como realidad humana. Y no se da el espíritu humano en cualquier cuerpo sino en aquel que es específicamente un cuerpo humano. La suficiencia relativa del espíritu humano tiene en un cuerpo humano

¹⁰En la Primera de las Investigaciones Lógicas, Husserl se ocupa de ese fenómeno de la voz humana que, en la materialidad de un sonido y su mecánica, expresa el espíritu humano y su mundo de sentido. Cf. Husserl 2001 281ss. Cf. Villa 2016 247-258.

la condición absoluta de su posibilidad; y la suficiencia constitutiva le viene al cuerpo humano, no de la suma de las notas de su organicidad, sino del espíritu que le ordena en dirección humana. Para tener una realidad humana no bastaría tomar cualquier cuerpo e insuflarle un espíritu humano; se requiere, por el contrario, que ese cuerpo humano esté ya insuflado del espíritu humano. Sólo así hay realidad humana sustantiva en sentido estricto. A fuerza de tomarse licencias, el lenguaje cotidiano parece separar en dos lo que es una sola realidad; si se observa con un poco de más cuidado lo que esconde la costumbre, la sorpresa será, sin embargo, que el propio lenguaje sabe que el cuerpo es del espíritu y el espíritu del cuerpo.

¿Qué debe entenderse más precisamente por ese subsistema de la sustantividad humana que es el cuerpo? La fenomenología del cuerpo vivido tiene páginas memorables en la obra de Husserl, de M. Merleau-Ponty, de M. Henry y de otros ilustres pensadores¹¹. Pero aquí la pregunta es por el cuerpo humano en tanto momento de la realidad humana, desde la perspectiva de la filosofía primera como metafísica, y no como noología ni como fenomenología. El cuerpo humano “es un subsistema de notas físico químicas que tiene tres momentos” (Zubiri 2012 50). El primero de esos momentos que tienen las notas físico químicas del cuerpo de la realidad humana es una posición funcional muy precisa. “Cada nota desempeña una función propia [...] respecto de las funciones de todas las demás. En su virtud, las notas físico químicas constituyen como subsistema posicional lo que llamamos organismo” (Ibid.). No es incorrecto decir que ese subsistema relativo al espíritu que es el cuerpo humano es un organismo, pues al hacerlo se sostiene que la acción de una nota lo es respecto a la acción de todas las demás: en tanto que organismo, el cuerpo humano es un subsistema de acciones organizadas desde la clausura de las notas de dicho organismo.

Pero el cuerpo humano tiene un segundo momento, ya que en tanto cuerpo humano es más que la complejidad de un organismo: es un principio de solidaridad. “Cada nota repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes” (Zubiri 2012 50). El cuerpo en tanto principio de solidaridad de unas notas respecto de otras es anterior como totalidad y como unidad respecto de esas notas que funcionan unas para las otras. El cuerpo como principio de solidaridad es la condición de todo organismo, es decir, del modo de funcionalidad de unas notas respecto de otras.

Más aún, en tercer lugar, el cuerpo humano tiene, bajo la funcionalidad que lo hace ser un organismo y bajo el principio de solidaridad que es respecto de sus notas, un tercer momento fundamental: “las notas organizadas y solidarias expresan la actualidad del hombre en el universo” (Zubiri 2012 50). Desde su propia suficiencia constitucional, desde la realidad sustantiva que le estructura, el cuerpo humano –en tanto organismo y principio de solidaridad– es el modo primero en el que el hombre se haya posibilitado para decir “Yo”: la realidad humana parece levantar por primera vez la mano y decir “estoy presente en el mundo”. Recostado como todo organismo vivo sobre la tierra, el principio de solidaridad estructural de las notas del cuerpo humano va poniendo de pie ese organismo, tornando ese cuerpo humano en principio de actualidad de la realidad humana en el mundo. Levantándose sobre la tierra, pero sin abandonarla, el hombre levanta el mundo en el mismo movimiento en que se hace presente en él. Hacer presente al hombre en el mundo es la función somática radical del cuerpo humano.

La imagen del cuerpo como subsistema tiene el inconveniente, sin embargo, de

¹¹En esta lista deben estar también Ricoeur, Derrida, Nancy y algunos otros.

inducirnos a la idea de que es separable e independiente del otro subsistema que es el espíritu. Este riesgo se esfuma si reparamos en el hecho de que al hablar del cuerpo humano no se ha podido posponer su animación, su dimensión pneumática: ni en cuanto organismo, ni en cuanto principio de solidaridad, ni mucho menos en cuanto actualidad de la realidad del hombre en el mundo, podemos tratar el cuerpo humano como un cuerpo inerte, pura materia, animado sólo con posterioridad. El cuerpo humano es desde el principio –sea este principio cronológico o metafísico–, un cuerpo animado, un cuerpo espiritual. Y en esta tierra, en este mundo, sólo se sabe del espíritu humano por su cuerpo: hay espíritu humano, se da el espíritu humano, porque hay cuerpo humano, porque se da y acontece el cuerpo humano.

Ahora bien, el espíritu humano es igual a la animación que hay a lo largo de la escala de la vida, pero es algo más que esa mera animación. ¿En qué consiste la igualdad del espíritu humano con la animación de todo organismo? En la funcionalidad y principalidad de la acción de las notas respectivamente; incluso en la actualidad de toda realidad corpórea en el mundo, pues, efectivamente, toda forma viva se hace presente a su modo en el mundo, se actualiza, desde las posibilidades que le son dadas por su propia realidad. La diferencia que hay entre el espíritu humano y la animación de las otras formas de vida es el modo como la realidad humana se hace presente, se actualiza en el mundo. En este sentido, lo que caracteriza como lo más propio a esa animación que es el espíritu humano es lo que los griegos llamaban *lógos y nus*, y que los latinos entendieron como *intellegentia*: la capacidad de estar leyendo (*legentia*) no solo las cosas sino lo que hay entre ellas y en su interior (*intus*), la capacidad de ya siempre saber que se emerge desde la realidad y se está presente en el mundo como algo en propio; la capacidad derivada, por lo tanto, de tratar como si fueran dos cosas diferentes y separadas: lo que anima, y lo que es animado en la propia realidad. Esta capacidad es propia sólo de esa animación que es el espíritu de la realidad humana. Pero, aunque tenga la capacidad y la ejerza, la unidad de la acción de la propia realidad humana imposibilita de suyo la reducción a una dicotomía que, además de imposible en sus propios términos, dejaría a la misma vida humana como una realidad inviable.

El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo de” esta psique. La psique, es por esto, desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter físico. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural. La sustantividad humana es así “una” por sí misma y de por sí misma (Zubiri 2012 51).

Porque el cuerpo humano es de su propio espíritu y el espíritu humano es de su propio cuerpo, la realidad humana es radicalmente una, no síntesis de dos cosas distintas y separadas. La preposición “de”, que parece indicar relaciones meramente circunstanciales entre cuerpo y espíritu, no refiere tampoco a una complementación genitiva y determinativa, en el sentido de que el espíritu fuera propiedad del cuerpo y viceversa; la preposición “de” sólo indica en la gramática y en la sintaxis el estado constructo, es decir, la complejión física de un subsistema de notas respecto al otro, en el modo preciso

como esa complejión acontece de suyo en la sustantividad humana.

Formalmente, la sustantividad humana es inteligencia sentiente, es decir, capacidad de estar en la realidad y en el mundo conforme a ese modo de realidad que es lo humano en tanto espíritu somático o cuerpo espiritual. Las realidades no humanas también están desde siempre en la realidad y en el mundo; pero la realidad humana tiene su propio modo –ni mejor ni peor que el de las demás– de estar en la realidad y en el mundo. La inteligencia sentiente no es sólo una facultad que actuara como un órgano, o un mecanismo, más o menos independiente del todo al que pertenece; la inteligencia sentiente es una nota que habita la totalidad de la realidad humana, que la recubre en todos sus momentos, y que hace del hombre el animal de la realidad.

En el hombre, la formalidad de lo impresivamente aprehendido no es estimulación sino realidad; lo impresivamente aprehendido es aprehendido como algo “de suyo”. Es un sentir intelectual. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye el ámbito mismo en que se despliegan todos los actos humanos (Zubiri 2012 53-54).

Es verdad que hay muchas zonas de la realidad humana en las que las impresiones, por su propia suficiencia estructural, agotan su formalidad de alteridad en la mera estimulación, y no son más que respuestas para equilibrarse con el medio; pero, aun estas zonas meramente animales, están ordenadas al estar en la realidad como algo en propio, como algo diferente a las demás cosas, como algo otro respecto de todo lo demás. La unidad meramente animal es un momento intrínseco y formalmente constitutivo –ni añadido, ni accidental– de la unidad humana: “la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente” (Zubiri 2012 55). Lo sentiente que califica activamente a la inteligencia, lo afectante que califica activamente al sentimiento y lo tendente que hace lo propio con la voluntad, nombran la carga estructuralmente somática del espíritu de la realidad humana.

Aunque con lo expuesto hasta ahora puede ser suficiente para la comprensión de eso que es la realidad humana como sustantividad, aún debe alcanzarse la forma y el modo propios de dicha realidad, es decir, la distinción entre personeidad y personalidad. Es otra manera de bordear la unidad de la realidad humana en tanto espíritu somático.

5. PERSONEIDAD Y PERSONALIDAD

¿Qué debe entenderse por forma de la realidad humana en tanto personeidad? ¿y qué debe entenderse por modo de la realidad humana en tanto personalidad? Y, sobre todo, ¿cómo personeidad y personalidad se dicen de la realidad humana una? Estas tres preguntas pueden servir de guía para internarse en las ideas fundamentales de todo personalismo radical.

La realidad humana no se agota sin más en el sistema de notas, esto es, en ser animal de realidades, sino que, precisamente en virtud de estas notas, tiene

una estructura más radical. En primer lugar, esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en esta. Y, en segundo lugar, esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio (Zubiri 2012 56).

Aparecen aquí dos momentos radicales de la realidad humana, anteriores a la diferenciación de cuerpo y alma: la distinción entre personeidad y personalidad (cf. Castilla 165-170), es decir, entre forma y modo de realidad; y la distinción entre realidad y ser en dicha realidad, es decir, la distinción entre sustantividad humana y yo. El yo es el ser del hombre; y el momento fundamental de ese ser humano es su sustantividad.

Primero el problema que enuncia el binomio personeidad-personalidad. Con la conceptualización de la realidad humana como sustantividad, hay posibilidad de ir a su momento fontanal y primero: la ruta que lleva es un giro hacia la interioridad en el momento mismo del “de suyo” de toda realidad. La forma de realidad indica la manera que cada realidad tiene de ser en propio, en vista de su estructura. La pregunta, por lo tanto, es cuál es esa forma de ser en propio que pertenece a la realidad humana: ¿cómo es ese “de suyo” en el caso de la realidad humana?

el hombre tiene esas notas talitativas corporales y psíquicas que constituyen su sustantividad como animal de realidades. Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad (Zubiri 2012 57).

Un hombre, lo mismo que una piedra o un perro, actúan sobre sí mismos y sobre las demás cosas en virtud formalmente de las notas que poseen (cf. Zubiri 1998a 104). Pero la piedra no percibe esta actuación; y aunque el perro percibe su actuación, esta y su percepción son de tal modo compactas con el propio animal que la percepción y la actuación quedan retenidas al interior de los márgenes de la sustantividad propia de la realidad animal. O dicho de manera más imprecisa: el animal no se hace cargo de la realidad sobre la que adviene su actuación como algo que es de suyo. Las notas hacen lo suyo; pero no vuelven sobre lo que hacen, o esa vuelta se queda en niveles elementales de alteridad, tal como lo permiten los meros estímulos, por la estructura propia del animal. El hombre, por su parte y en principio, actúa como una realidad cualquiera sobre sí mismo y las demás cosas: cuando se precipita desde alguna altura, la ley de la gravitación aplica de la misma manera para él como para el perro y una piedra. Pero por principio también, aunque la ley de la gravedad sea la misma y aplique igual para las tres realidades, cada cual cae y se precipita según su forma de realidad, según su modo de ser de suyo. El hombre percibe, y lo que percibe es real; y en el mismo movimiento percibe a las cosas que son otras que él como reales, y se percibe a sí mismo como realidad. El hombre siente que está cayendo realmente, siente que esa caída es real.

Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente

igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída en ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico químicas y psico orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad. Aquí, realidad no es algo que no hace más que darse por supuesto, sino que es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones (Zubiri 2012 57-58).

El hombre se comporta y actúa respecto a su propio carácter de realidad; es real en primerísimo lugar para él mismo. El hombre se cae: desde sí mismo, para sí mismo; lo caído es él mismo. El hombre no sólo cae, como la piedra. El reflexivo presta la ayuda necesaria para decir que la caída es la realidad humana propiamente, y no sólo algo que le sucede exteriormente. El hombre se comporta como realidad en primer lugar para consigo mismo. Si a los demás no deja impávidos una gran roca que se precipita pendiente abajo, ni un animal que pierde la vida al despeñarse por un acantilado, en el caso de un ser humano esa caída es más que el mero movimiento de una estructura sustantiva: es un deporte, un accidente, un atentado, etc. Es un hombre haciendo algo con su propia realidad, desde su propia realidad (cf. García 2012 599-606). Así que, en el caso de la realidad humana, se trata de una realidad que no sólo es de suyo, sino que es en cada caso mía: en cada caso la realidad humana es la propia. El concepto de realidad humana como sustantividad ofrece la posibilidad de referirse a todas las cosas que conforman el mundo humano como algo en propio; sin arriesgar, empero, la fuerza de este concepto, distribuyéndolo entre los individuos, al tratar a la realidad humana como propia en cada cual, como cada vez mía, guarda para cada quien toda la fuerza de la misma realidad:

la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que “de suyo” me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me *es propia* en cuanto realidad, es decir, es mi realidad, mi propia realidad. Y, en su virtud, soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy “de suyo” (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy “mío”. Tengo una realidad que es mía. . . El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser “suyo”. Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio, el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad* (Zubiri 2012 58).

Al penetrar en el “de suyo” de la realidad humana se ha descubierto que, en su caso, la realidad empieza por ser “suya”. ¿Acaso no sucede lo mismo con las otras realidades, esas que no son humanas? Toda realidad, siendo de suyo, es sobre todo del campo de realidad y del mundo. Pero la realidad humana, siendo de suyo también campal y mundanal, en virtud de su suficiencia constitucional, es primordialmente *suya*: la realidad humana se tiene a sí misma como su propiedad relativa, pues posee la capacidad de conducirse respecto de su sustantividad como una realidad, la realidad *suya*. La *suidad*, la forma como la realidad humana es mía, es condición de posibilidad de la sustantividad humana de cada cual: ella determina la línea de constitución de la sustantividad. Estar siendo mía mi propia realidad, en el mismo movimiento en que es del campo de realidad y del

mundo, es la forma de la realidad humana. Este “estar siendo mía” mi propia realidad viene dado por la suficiencia constitucional humana, que cuenta entre sus notas con las de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. La realidad humana, a diferencia de las otras realidades que se agotan en una cierta inmanencia con el campo y el mundo, está recogida sobre sí misma y puede tomar distancia del campo y del mundo, y tratarse a sí misma como si fuera posible realizarse sin campo y sin mundo. Ser del campo y del mundo, siendo mi propia realidad, es la forma de la realidad humana.

Este momento propio de la realidad humana que es su forma propia de poseerse, eso que sustantivando el de suyo se dice *suidad*, lleva a la distinción entre personeidad y personalidad. En su forma humana, la realidad tiene una primera dimensión que se llama personeidad y que consiste en que una realidad sustantiva es suya, motivo por el cual la *suidad* constituye la razón formal de la personeidad. Mi realidad humana, tal como me ha sido dada en la suficiencia constitucional que estructura mi organismo en términos biológicos, químicos, genéticos, etc., pero también en términos psíquicos y espirituales, y sobre la cual no tengo ningún margen de acción –o lo tengo muy reducido–, conforma mi personeidad.

Pero la realidad humana tiene otra dimensión, otro momento diferente a la personeidad, que es la personalidad. ¿Cuál es la diferencia, qué distingue al momento de personeidad del momento de personalidad en un ser humano? Mientras que la personeidad en tanto *suidad* es la forma humana de realidad, es la forma en la que un ser humano es suyo, la personalidad es la modulación de la personeidad, es decir, el modo que va tomando la realidad humana en el irse haciendo suya. Si bien no puedo hacer nada sobre mi estructura constitutiva –genética, física, química y psíquica–, tengo un margen muy amplio de acción con las posibilidades que me da mi propia personeidad. Desde la realidad que ha recibido, sobre la cual no tuvo posibilidad de escoger, el ser humano se encuentra realizándose, es decir, escogiendo unas posibilidades como modos de realización. Se trata de dos dimensiones diferentes, por tanto, de dos modos distintos de mensurar la misma realidad humana, lo cual significa que al hablar de una se está hablando necesariamente de la otra.

La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos. . . Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos, sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad. La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad (Zubiri 2012 59).

Personeidad y personalidad son dos momentos dinámicos de la realidad humana. La propia personeidad da de sí modulándose, realizándose de alguna manera, de tal suerte que siendo lo mismo es cada vez diferente, no al modo de dos capas superpuestas, sino en orden a la unidad estructural de la realidad humana. La dimensión antropológica, psicológica, sociológica, o cualquier otra dimensión humana abordada en el nivel del *lógos*, nivel fundado en la realidad y plenamente justificado, tienen como su fundamento las

dimensiones metafísicas de la personeidad y la personalidad.

La filosofía moderna ha hecho del hombre un sujeto, y ese sujeto fue tomando, de Descartes a Kant y de Kant a Husserl, cada vez más fuerza como un yo. Pero es de llamar la atención que entre los momentos radicales de la estructura humana que se han ido recorriendo no aparezca aun el momento del yo. La razón es que el yo es un momento fundado, no un momento fundamental de la realidad humana. ¿Dónde se funda el momento del yo? En el momento de realidad. El yo es el ser de la realidad humana. Asunto que por ahora quedará pendiente, juntamente con el tiempo como estructura del ser de la realidad humana en tanto sustantividad (cf. Espinoza 2006).

6. CONCLUSIÓN

El objetivo era exponer la estructura radical de la realidad humana. Este propósito impuso varios rodeos conceptuales por la filosofía primera de Zubiri. En el primero se descubrió que una cosa real es aquella que actúa por las notas que formalmente le sustentan. A partir de aquí, en un segundo momento, se impuso la necesidad de aclarar la realidad humana en tanto realidad y en tanto humana. El resultado fue, en un tercer momento, que esta realidad es un sistema sustantivo conformado por el subsistema denominado cuerpo y por el subsistema denominado psique, ordenados a la unidad de la realidad sustantiva humana. En un cuarto momento hubo necesidad de decir cuál es la forma y el modo de la realidad humana. Mientras que la forma es la manera que tiene la realidad humana de ser suya, y esa forma se denomina personeidad, el modo de la realidad humana indica la implantación de esa forma en la realidad y es lo que constituye la personalidad. Personidad y personalidad son las dos dimensiones radicales de la realidad humana. Finalmente, se ha apuntado la distinción entre realidad y ser en el hombre: una distinción que permite mostrar, en contra de lo que sostiene la tradición moderna hasta Husserl, que el yo en tanto ser del hombre es un momento siempre fundado.

En definitiva, la realidad humana es radicalmente: a) una sustantividad psico-orgánica, b) cada vez propia (personidad) y cada vez realizándose (personalidad), c) suficiente en la línea de su propia constitución y d) haciéndose presente en el mundo como un yo (ser). Las conceptualizaciones del hombre como animal racional (Aristóteles), como *ego* (Descartes), como Yo empírico (Hume) o trascendental (Kant), como conciencia intencional (Husserl), como *Dasein* (Heidegger), como mero precipitado existencial (Sartre), tienen en la realidad humana entendida como inteligencia sentiente sustantiva su fundamento y sus verdaderas posibilidades. Una confrontación más pormenorizada con cada una de estas posturas mostraría no sólo los límites y alcances de cada uno de los autores y las tesis que se mantienen en el horizonte de la discusión, sino lo propio de la afirmación del hombre como animal de realidades que resulta, cuando menos, demasiado inteleccionista.

A los momentos de la estructura humana señalados habría que sumar los siguientes: a) el momento de la voluntad tendente, b) el del sentimiento afectante, c) su dimensión social, d) su dimensión histórica, e) su dimensión moral y f) su dimensión teológica. Además de aquellos momentos ya no radicales y fundamentales, sino derivados.

Que el alma no hace nada sin el cuerpo y que el cuerpo no hace nada sin el alma: había que decirlo afirmativamente, conforme a la estructura radical de la realidad humana.

Y se puede detener provisionalmente la reflexión en este punto, escuchando de nuevo a Aristóteles:

Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa (*De Anima* 414a19-28).

7. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

—. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

Ascorra, Paula, y Ricardo Espinoza. “En cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico”, *Pensamiento* 254 (2011): 1061-1075.

Bañón, Juan. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: UPS, 1999.

Burgos, Juan Manuel. “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *QUIEN* 1 (2015): 9-27.

Castilla, Blanca. *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: RIALP, 1996.

Espinoza, Ricardo. *Realidad y Tiempo en Zubiri*. Granada: Comares, 2006.

García Sierra, Marco Antonio. “Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri: la apertura corporal”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012): 599-606.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

Henry, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.

- . Investigaciones Lógicas. Vol. 1, Madrid: Alianza, 2001.
- Isasi, Juan María, Manuel Domínguez y Luis Vázquez. Blondel. Zubiri. Nédoncelle. Madrid: Kadmos, 2003.
- Mazón, Manuel. Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri. Madrid: UPC, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la Percepción. Barcelona: Península, 2000.
- Tirado, Víctor Manuel. Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri. Salamanca: UPS, 2002.
- Villa Sánchez, José Alfonso. La actualidad de lo real en Zubiri. México: PyV, 2014.
- . “Fenomenología de la expresión”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana V* (2016): 247-258.
- Zubiri, X. Inteligencia y Razón. Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- . Sobre la Esencia. Madrid: Alianza-FXZ, 1998a.
- . Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad. Madrid: Alianza-FXZ, 1998b.
- . Sobre la Realidad. Madrid: Alianza-FXZ, 2001.
- . Escritos Menores (1953-1983), Madrid: Alianza-FXZ, 2006.
- . Inteligencia y Logos. Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- . El Hombre y Dios. Madrid: Alianza-FXZ, 2012.
- . Estructura de la Metafísica. Alianza-FXZ, 2016.

TESIS DEL MAPEO ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE MATEMÁTICAS Y CIENCIAS
NATURALES

Thesis of the mapping account about the relationship between mathematics and
natural sciences

Nibaldo Lorca Améstica*
Universidad de Chile

Resumen

Un problema contemporáneo en filosofía de las ciencias y en filosofía matemática es el problema de la aplicabilidad. Es decir, el problema de poder dar cuenta del rol y de cómo operan las matemáticas en las ciencias empíricas. En este trabajo defenderé la tesis del mapeo, la cual postula que las estructuras matemáticas representan la estructura del sistema empírico. Sin embargo, el componente matemático en las teorías científicas no solamente está para representar al sistema, remarcando las relaciones estructurales de sus objetos, sino que además cumple el rol de poder generar nuevas conclusiones y avances sobre el estudio del sistema en cuestión, gracias a los procesos efectuados por medio de las matemáticas. El primer paso de la tesis del mapeo es la inmersión que genera el vínculo entre la estructura matemática y el sistema; el segundo es la derivación que permite a las matemáticas avanzar por medio de la inferencia formal para generar nuevas conclusiones que son interpretadas respecto del sistema en el último paso, la interpretación. Así, la tesis del mapeo muestra el rol que cumplen las matemáticas en ciencias y cómo éstas operan.

Palabras clave: estructura matemática - sistema - idealización - abstracción - aplicabilidad

Abstract

One contemporary problem in philosophy of science and philosophy of mathematics is the applicability problem. That is, the problem of explain the role and how works mathematics in empirical science. In this work, I will defend the mapping account, which posits that the mathematical structures stands for the structure of the empirical system. However, the mathematical component in scientific theories is not just to represent the system, remarking the structural relations of its objects, but it also performs the role of generate new conclusions and progress about the study of the system, by the process effectuated in the mathematical field by formal inference. The first step in the mapping account is the immersion which generates the link between the mathematical structure and the system; the second step is the derivation which allows mathematic to develop by formal inference to generate new conclusions, which are finally interpreted referring to the system in the last step, the interpretation. Thus, the mapping account shows to us the role of mathematics in sciences and how it works.

Keywords: mathematical structure - system - idealization - abstraction - applicability

*Contacto: nibaldo.lorca@ug.uchile.cl Universidad de Chile, Chile.

1. INTRODUCCIÓN

Si uno revisa la praxis y metodología de cualquier ciencia natural, rápidamente notará que aquella se encuentra, en un grado bastante sustancial, compuesta por enunciados matemáticos. La aplicación de las matemáticas es algo muy común en ciencias, tanto así que es difícil conmensurar muchas teorías científicas sin su componente matemático. Wigner en su texto *The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural science* de 1960 explora esta relación entre matemática y ciencia. De modo metafórico sostiene que la aplicabilidad de las matemáticas en ciencias es un *milagro* el cual no podemos comprender (Colyvan 2012:114)¹. La utilidad y efectividad de las matemáticas aplicadas es tachada como inexplicable de modo racional (Wigner 1960: 2). Frente al cuestionamiento de Wigner, defenderé en este trabajo la tesis del mapeo para responder a la pregunta por cómo las matemáticas son aplicadas en ciencias.

Un primer estaño del puzzle de Wigner parece venir de una intuición: hay una diferencia clara y sustancial entre matemáticas y ciencias (Gelfert 2014: 998). La distinción se basa en que las matemáticas son formales de una fundamentación axiomática mientras que las ciencias son experimentales y se basan en evidencia empírica². Ante tal distinción, surge la duda y el asombro por lo “dócil” que resulta el mundo al poder ser tan bien descrito en términos matemáticos (Gelfert 2014: 998). El asunto se torna más llamativo si se tiene presente que las matemáticas aplicadas no solo describen (Gelfert 2014: 1004³). Si el rol de las matemáticas fuese solo descriptivo, estas podrían ser entendidas como una nomenclatura formal de las ciencias, pero ese no es el caso. Mucha de la matemática aplicada también cumple el rol de generar inferencias formales a través de sus deducciones (Bueno y French 2018: 52). El caso que revisaré al respecto es el de los puentes de Königsberg, el cual fue resuelto por Euler a través de cálculos topológicos. Otros casos similares “sencillos” es el del ciclo de las cigarras el cual ocurre en ciclos de número primos, esto para evitar toparse con depredadores cuyo ciclo sea de otros múltiplos, y esta explicación para este fenómeno natural provino de la teoría de números (Gelfert 2014: 1000). Casos más complejos abundan en mayor cantidad en la historia y práctica de las ciencias, un ejemplo sería el estudio de Bose-Einstein de la *superfluididad* del helio líquido⁴. Por tanto, acorde a lo que muestran los casos en la práctica, el rol de las matemáticas resulta más complejo.

Lo “incomprensible” de la aplicabilidad de las matemáticas no es tan incomprensible como parece, sino que ella se puede solucionar mediante una comprensión filosófica que logre dar a entender en buena medida la aplicabilidad de las matemáticas (Colyvan 2012: 123). Aquí la concepción que tengamos de las matemáticas (tanto en sentido metafísico como relativo a su práctica y estudio) juega un rol relevante. Si se conciben las matemáticas de modo platónico-ideal es muy distinto a concebirlas como si fueren una sintaxis que solo opera como una nomenclatura formal para las ciencias; o si son concebidas de modo naturalista como existentes en la realidad empírica (sea esto de modo aristotélico o pitagórico). Son ejemplos para señalar que la concepción de las

¹Colyvan cita a Wigner 1960: 14.

²Estas son concepciones naive respecto de la base de las ciencias y de las matemáticas. En cualquier caso, no voy a entrar en ese debate en este trabajo, pero realizo esta anotación para dar cuenta de que el debate existe.

³Gelfert cita a Dieks 2005: 128

⁴Para más información véase Bueno y French 2018: 101-115

matemáticas sí importar para la cuenta que se vaya a dar de su relación con las ciencias.

Por ello, la primera sección expondrá una concepción de las “entidades”⁵ matemáticas entendidas como estructuras. Luego me centraré en explicar cada uno de los tres pasos de la tesis del mapeo: inmersión, derivación e interpretación. En la sección 3 toco el tema de las idealizaciones el cual es un cuestionamiento tangente a la hora de dar cuenta de la relación entre ciencias y matemáticas. Finalmente se busca concluir a favor de la tesis del mapeo como una interpretación que da buena cuenta del rol pragmático que cumplen las matemáticas aplicadas en ciencias.

2. CONTEXTO ESTRUCTURALISTA

El estructuralismo en matemática emerge desde el cuestionamiento acerca de la caracterización de las entidades matemáticas. El estructuralismo postula la primacía de las estructuras matemáticas por sobre los objetos matemáticos (Colyvan 2012: 45), por tanto, el estudio matemático es acerca de estructuras. Un objeto matemático es un número, función o integral (e.g.), y una estructura matemática es una concatenación de varios objetos que se relacionan entre ellos en un cuerpo sistemático completo. Lo relevante, para el estructuralismo, son las interrelaciones entre los objetos de la estructura, por sobre las propiedades o composición interna pueda tener un objeto independientemente de los demás con los que se relaciona (Shapiro 2000: 258). Esta diferenciación la esbozó de forma muy básica, pero es suficiente.

En el debate ontológico matemático hay una gran variedad de posturas, por ejemplo: nominalistas que rechazan el compromiso ontológico con las entidades matemáticas (véase Field 1989). Platonistas que están a favor de la ontología abstracta de las entidades matemáticas (véase Balaguer 1998). Y también posturas aristotélicas que defienden que las entidades matemáticas tienen realidad física (véase Franklin 2014). El objetivo aquí no es entrar en el debate ontológico, pero sí es necesario coger un poco de la postura aristotélica respecto de que hay estructuras físicas que se relacionan con las estructuras matemáticas.

Para aclarar la terminología: (1) *sistema* es una colección de objetos que están en una cierta configuración y tienen ciertas relaciones entre ellos. Mientras que (2) la *estructura* es la forma abstracta del sistema, donde se remarcan las interrelaciones entre los objetos constituyentes del sistema y se ignoran las características de estos que no afectan a su interrelación con los demás (Shapiro 2000: 259). Entonces el sistema es una colección de objetos interrelacionados, la estructura es la abstracción de las relaciones de dicho sistema. Hasta este punto me estoy refiriendo a la estructura física del sistema físico, es necesario tener presente esto pues es la estructura física la que es “traducida” a la nomenclatura matemática para que se lleve a cabo la inferencia formal. Antes de seguir con la tesis del mapeo, voy a separar esta tesis del debate ontológico. El enfoque del trabajo no es ahondar en cuestiones metafísicas y ontológicas, sino que se da cuenta del rol de las matemáticas en la práctica científica, por lo que su enfoque es relativo a praxis de las ciencias. Considero que no es necesario un compromiso ontológico respecto de las entidades matemáticas para sostener la tesis del mapeo. De momento, el foco es la

⁵No ahondaré en el debate ontológico respecto de las entidades matemáticas, así que pido que se entienda de modo general este término de momento.

formalidad sintáctica de las estructuras matemáticas que permite realizar la deducción formal en el segundo paso.

3. PRIMER PASO DEL MAPEO: LA INMERSIÓN

Por medio de la inmersión (primer paso) se abstrae del sistema su estructura en el lenguaje matemático, permitiendo así dar buena cuenta de las relaciones internas del sistema en una nomenclatura formal. De este modo, la estructura matemática funciona como un mapa. Los mapas normales representan un lugar y sus partes (la relación que hay entre unas calles y otras, o monumentos icónicos de dicho lugar). Análogamente, la estructura matemática representa un sistema y las relaciones de sus partes constituyentes. Entonces tenemos un primer paso de inmersión el cual consiste en establecer un mapa del sistema (Bueno y French 2018: 51), con el cual se puede esclarecer la configuración de los objetos constituyentes del sistema.

Respecto de la teorización científica: la mayoría de los enunciados científicos son enunciados mixtos en los cuales convergen enunciados matemáticos (el componente matemático) con no matemáticos (Batterman 2010). Ahora bien, un problema concerniente a la aplicabilidad matemática es poder dar cuenta de dicho componente matemático en los enunciados mixtos. Ateniéndome a la tesis del mapeo, resulta que el componente matemático de los enunciados científicos son patrones⁶, los cuales preservan sus características estructurales con el sistema que representan. La justificación que permite la representación acaece a ciertas similitudes estructurales entre el patrón y el sistema (Colyvan 2012). Ante dichas similitudes estructurales, Bueno y French (2018: 41-45) defienden la idea de un isomorfismo parcial respecto de la estructura matemática y la física. No es un isomorfismo total, pues muchos factores del sistema físico son omitidos al momento de la conversión matemática, sino un isomorfismo parcial donde sólo los factores relevantes para el caso son representados por la estructura matemática. Respecto a la pregunta sobre cuáles son dichos factores relevantes, pues la respuesta es totalmente contextual (Gelfert 2014: 1002). Dependiendo de qué se quiera estudiar, ciertos factores serán ignorados por su falta de relevancia mientras otros sí serán llevados a la estructura matemática por la inmersión (ahondaré en esto en la sección siguiente).

Cabe plantear la pregunta respecto del valor de verdad que pueda tener un enunciado mixto. Hay quienes proponen que a un enunciado mixto se le puede otorgar condición de verdad, siempre y cuando se dé cuenta un mapeo apropiado de la estructura matemática para la situación empírica en cuestión (Batterman 2010)⁷. Para casos mixtos, la veracidad acaece en que el mapeo matemático empleado sea el apropiado para el caso.

Consideremos como ejemplo el problema de los siete puentes de Königsberg. El célebre problema matemático reza que la ciudad de Königsberg está dividida en cuatro secciones a causa del río Pregel que se bifurca. Dichas secciones están unidas por siete puentes. El problema consiste en encontrar un recorrido para cruzar a pie toda la ciudad, pasando sólo una vez por cada uno de los puentes y regresando al mismo punto de inicio. La solución del problema fue negativa por mucho tiempo, pero lo que nos interesa ahora es qué hizo Euler para llegar a la solución. Para ello, Euler recurre a una abstracción

⁶En el sentido de Resnik 1997.

⁷Batterman aquí se refiere a Pincock 2004.

del mapa, enfocándose exclusivamente en las regiones terrestres y las conexiones entre ellas. Cada puente lo representó mediante una línea que unía a dos puntos, cada uno de los cuales representaba una región diferente. Así, el problema se reduce a decidir si existe o no un camino que comience por uno de los puntos, transite por todas las líneas (conexiones) una única vez y regrese al mismo punto de partida.

A continuación se puede apreciar la abstracción estructural que realizó Euler sobre el problema de Königsberg (Fig. 1).

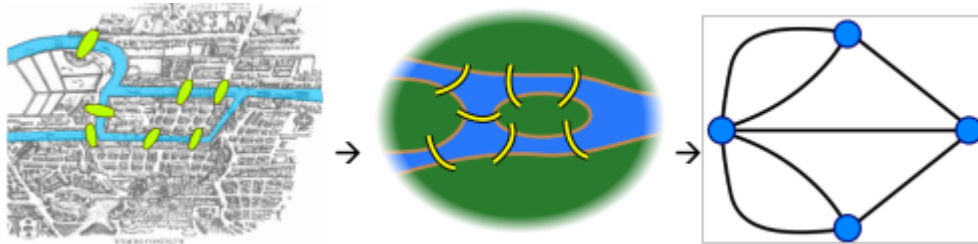


Figura 1

La solución de Euler consistió en lo que después se denominaría como *círculo euleriano*, el cual es un camino o recorrido donde se pasa por cada punto del circuito una y solo una sola vez. Entonces, para que en un recorrido se puedan cumplir con las características de un circuito euleriano (tal como se pide en el problema de los puentes de Königsberg), los puntos intermedios del recorrido deben tener un número par de conexiones (una de entrada y una de salida) y solo los puntos de inicio y de término tendrían un número impar de conexiones (solo salida y solo entrada). Pero, en el problema de Königsberg, se pide que se termine en el punto de inicio (un circuito cerrado), por lo que todos sus puntos deberían tener un número par para poder completar el circuito euleriano. Sin embargo, si se mira al mapa abstraído por Euler de la ciudad, rápidamente uno se da cuenta que todos los puntos del recorrido tienen un número impar de conexiones, por lo que es imposible completar el circuito euleriano en el problema de Königsberg. El problema, por tanto, es irresoluble pues está suscrito a una imposibilidad matemática de trasfondo.

Como se puede ver, hay aquí un mapa que representa la estructura del sistema (la ciudad de Königsberg) en el plano matemático, mediante la expresión formal de las relaciones entre los terrenos y los puentes. Al abstraer el mapa apropiado para el caso, se logra ver con claridad las relaciones entre los componentes del problema (los 4 terrenos y sus 7 puentes). El mapa matemático formal permite que se llegue a una explicación del sistema (la imposibilidad de cumplir con el recorrido). Entonces, la explicación y solución del problema se logra mediante la abstracción y el hecho de que la estructura matemática resultante logra exponer, de modo formal, las relaciones estructurales entre los puentes y los terrenos (la estructura del sistema).

4. IDEALIZACIÓN Y OMISIONES EN LA ABSTRACCIÓN

Ahora bien, un problema grave de la tesis del mapeo es respecto precisamente a su abstracción, y como ella desecha ciertos factores del sistema. En la aplicación matemática,

la estructura matemática suele proveer una serie de modelos estructurales formales para representar las interrelaciones en el sistema. En el paso de inmersión, se omiten ciertos factores empíricos puesto que se consideran dispensables para la explicación del sistema en estudio (Batterman 2010). Además, muchos modelos explicativos de las matemáticas involucran idealizaciones que son de cuajo falsa⁸.

No obstante, aquello no es un problema. Como ya mencioné, aquella omisión se hace amén de un propósito en particular a estudiar. La simplificación que se realiza en la estructura matemática abstraída (a saber, la omisión de ciertos detalles que se encuentran originalmente en el sistema) se realiza en miras de un objeto de estudio particular. Por lo que se mantiene en la estructura matemática los factores que se consideran necesarios para el estudio y se omiten los dispensables. No obstante, dicha deliberación al momento de elegir *qué se queda y qué se va* cuando se realiza la inmersión, siempre es relativo al objetivo del estudio (Gelfert 2014: 1002). Nótese que la utilidad del mapa, obtenido mediante la inmersión, es dar cuenta de los factores estructurales que originalmente no eran visibles con claridad. Para, de este modo, poder trabajar de mejor manera con ellos (Colyvan, 2012: 131). A saber, mediante la abstracción se logra hacer más notorios los aspectos con los cuales se necesita trabajar. Posteriormente se logra llevar a cabo la derivación de consecuencias formales del sistema (Bueno y French 2018: 52) a través de las reglas de deducción de la nomenclatura matemática.

Volvamos al ejemplo de Königsberg: en la abstracción realizada por Euler ocurre que se desecharon todos los detalles de la ciudad, y solo se dejaron los 4 puntos y las 7 conexiones. Aquello se hizo porque los demás detalles (sobre la ciudad, el río y los puentes) resultaban dispensables para la solución del problema (recorrer la ruta propuesta) que era el objeto de estudio en cuestión. Es probable que, si se hubiesen mantenido en mente todos los demás detalles, hubiera sido más difícil poder notar las relaciones entre los puntos y las conexiones que conllevaron a la solución del problema (mediante métodos de topología).

Téngase en mente que las matemáticas hacen más que sólo representar, ya que la abstracción permite observar y explicar hechos que no eran del todo visibles a primera vista (Colyvan 2012). Aquello es un rol relevante pues permite que se dé la derivación formal de consecuencias. La abstracción que propone la teoría del mapeo matemático no es puramente estructural y formal, sino que acaece también en su aplicación a un factor fuertemente pragmático y contextual (Batterman 2010)⁹, por ello acaece al caso la deliberación.

Antes de seguir, aún queda un problema relativo a la abstracción. Sí, ciertamente la omisión de factores dispensables del sistema es justificable, sin embargo todavía cabe cuestionarse cuál es la validez de las conclusiones obtenidas de este modo (por la abstracción e idealización). El problema radica en: si se aceptan las idealizaciones (a saber, los casos ideales para el estudio en cuestión) como válidas, entonces hay un problema con la teoría del mapeo, pues nada en el sistema parece corresponderse con dicha idealización (Batterman 2010). Es decir, la estructura matemática tiene ciertos aspectos (las idealizaciones) que no tienen cabida alguna en el sistema empírico. ¿Qué

⁸Por ejemplo: los planos sin fricción que no existen en la realidad, o los fluidos continuos en el cálculo de mareas, siendo que todos los fluidos se encuentran compuesto por moléculas discretas (Batterman 2010)

⁹Batterman cita a Pincock 2007.

representan dichas idealizaciones? Las idealizaciones son importantes por su utilidad, pero no hay que olvidar que son necesariamente falsas respecto del sistema. Por lo que ¿cómo pueden dichas idealizaciones ser mapeadas en la estructura matemática, si en el sistema no existe algo tal como dichas idealizaciones para ser mapeadas (Batterman 2010)? Por consiguiente, tenemos primeramente el cuestionamiento sobre la correspondencia representativa de las idealizaciones con el sistema. Y, en segundo lugar, la pregunta sobre la validez de las conclusiones logradas por medio de dichas idealizaciones, abstracciones y omisiones. Si ellas no tienen contraparte empírica (u omiten factores empíricos o, mejor dicho, de cuajo son falsas), ¿cómo pueden explicar lo empírico?

Respecto de lo primero: resulta que aquello es una confusión generada por una mala comprensión de la idealización en la estructura matemática. Considero que se está tomando la idealización como algo positivo cuando ella es negativa (no en sentidos de valuación). Me explico, no es que exista en el sistema algo como “lo idealizado” en la estructura matemática (como los planos sin fricción, e.g.), sino que en la abstracción formal se omiten factores empíricos para dar cabida a la idealización (se omite la fricción de los planos, ateniéndome al ejemplo). Por consiguiente, estaría mal cuestionar por la correspondencia representativa de las idealizaciones respecto del sistema, pues ellas resultan ser la no representación de algo (es decir, una omisión).

Sin embargo, ciertamente uno puede cuestionar la validez de los resultados obtenidos por tales idealizaciones y abstracciones, puesto que aquello con lo que estamos trabajando en el campo formal no se corresponde fidedignamente con el sistema (al cual posteriormente se le atribuirán las conclusiones).

Pues bien, resulta que la explicación (conclusión del estudio) obtenida por este medio sí es una explicación válida, puesto que la abstracción matemática no ignora los factores que se consideran relevantes para la explicación (conclusión). Ya que, al solo enfocarse en dichos factores relevantes, hace que uno logre apreciarlos de manera más evidente (Colyvan 2012: 129). En efecto, los detalles que se omiten son dispensables según el objetivo del estudio, por lo que la explicación habrá de ser válida ya que los detalles que se le acusan de ignorar no son necesarios para lo que se busca explicar (Colyvan 2012: 129-130). La explicación sigue siendo válida a pesar de la omisión de detalles e integración de idealizaciones, porque aquellos factores no afectan lo medular del estudio que nos convoca en dicho caso. Nuevamente, tómese como ejemplo el caso de Königsberg: si entre los datos se dijera (aparte de los 4 puntos y las 7 conexiones) cuál es el color de los puentes, cuántas personas caminan normalmente por ellos, quienes viven en la ciudad, qué peces se suelen pescar en el río Pregel, etc; todo esos datos nuevos resultan irrelevantes para la solución del problema (ciertamente el color de los puentes no altera las conexiones impares de los puntos, e.g.). Dicha sobrepoblación de datos irrelevantes resulta ser más un estorbo e impedimento que una ayuda para alcanzar la solución. Por tanto, la omisión de todos ellos en la inmersión no es problemática para la conclusión (no se acusaría a Euler de equivocarse en su solución por haber ignorado el color de los puentes o los peces del río). Una estructura matemática no tiene menor valía en su explicación por ser menos idealizada (Batterman 2010)¹⁰.

¹⁰Batterman se refiere a un comentario personal que le realizó Colyvan.

5. DERIVACIÓN E INTERPRETACIÓN

O. Bueno (2016) expone tres roles que cumple la matemática en su aplicabilidad: el rol representativo, el expresivo y el inferencial. El rol representativo es caracterizado por ser aquel que permite a la matemática representar ciertas relaciones estructurales entre los objetos físicos y los estados de estos en el sistema. Es decir, se usa la nomenclatura matemática para representar características relacionales del mundo físico (en particular del sistema de estudio). El rol expresivo es aquel que explica que las matemáticas son empleadas para expresar ciertas relaciones particulares entre objetos. Finalmente, el rol inferencial es aquel que resulta útil para proveer información adicional acerca del sistema a través de la derivación formal desde los axiomas y principios matemáticos.

Si se revisan los tres roles de la aplicabilidad de las matemáticas expuesto por Bueno (2016), fácilmente se puede relacionar el mapeo de la estructura matemática relativa al sistema empírico con el rol representativo y el expresivo (Batterman 2010). Por ello, toca ahondar en qué ocurre con el rol inferencial. Hasta ahora sólo me he referido al mapeo que realiza la estructura matemática por medio de la inmersión, sin embargo, queda explicar cómo se realiza la derivación de consecuencias, y por qué es necesaria la inmersión matemática para que se puedan derivar consecuencias formales respecto al sistema.

En la teoría del mapeo, el primer paso es la ya explicada inmersión matemática y el segundo es la derivación formal, la cual consiste en concluir consecuencias necesarias (Bueno y French 2018: 52) por medio de las formalidades matemáticas. Es menester realizar primero la inmersión, puesto que pasando del sistema a la estructura matemática se agrega la necesidad matemática formal al sistema contingente que se estudia (Bueno 2016). Pues, sean ficciones o no, las estructuras matemáticas se siguen rigiendo por una serie de axiomas y principios formales que las hacen necesarias en su deducción (*si tengo A y tengo B, necesariamente tendré C, e.g.*).

Un problema que puede esgrimirse en este punto (en cierto sentido similar al problema de las idealizaciones de la sección tres) es el cuestionamiento sobre por qué es válida la aplicación de la necesidad matemática en el sistema empírico-natural. Hay quienes postulan que no puede haber verdad matemática que sea necesaria y que al mismo tiempo refiera a la realidad, uno de los que sostenía esta idea era Einstein, quien afirmaba que no puede haber certeza matemática (necesidad) mientras ésta se refiriese a la realidad natural (Franklin, 2014: 67)¹¹. Una justificación para esta postura es el hecho que el sistema no es una instanciación exacta (isomórfica total) de la estructura matemática, sino que dicha estructura es una idealización respecto del sistema. Por ende, no es necesaria la conclusión de que aquello que sea aplicable a la estructura matemática será aplicable al sistema empírico. Aquello deja patente el problema sobre cómo se puede aplicar la necesidad formal de la estructura matemática a la contingencia del sistema.

Para solucionar dicho problema basta con ver que no se necesita que el sistema sea una instanciación isomórfica total de la estructura matemática. El ejemplo de los puentes de Königsberg es una muestra de cómo la necesidad matemática sí tiene cabida en el sistema que refiere. La imposibilidad de completar el circuito euleriano en los puentes de Königsberg no es solo empírica, sino que matemática. Sin importar la

¹¹Franklin cita a Einstein 1954: 233.

contingencia del mundo natural, mientras se mantenga la estructura de los 4 puntos y sus 7 conexiones, seguirá siendo imposible completar el circuito euleriano. Es un factor puramente matemático estructural el que causa su imposibilidad, por lo que su imposibilidad es necesaria¹² (Franklin, 2014: 69). Entonces el problema repercute en el mismo punto que el problema de las idealizaciones: mientras la estructura matemática mantenga su isomorfismo parcial con el sistema, los principios formales que afectan necesariamente a la estructura matemática también tendrán su correlato en el sistema.

Volviendo a la teoría del mapeo, por medio de la inmersión se lleva lo contingente empírico a la necesidad formal, para así poder derivar consecuencias necesarias desde la estructura matemática inicial. Finalmente, el último paso es la interpretación de las consecuencias matemáticas obtenidas por la derivación formal, re-instanciando la nueva estructura matemática obtenida (por la deducción) en el sistema empírico, interpretando así las conclusiones (Bueno y French 2018: 52). Puede ocurrir que el mapa que se obtuvo en la inmersión, al final en la interpretación sea distinto. No obstante, aquel cambio de mapa no conlleva un problema (Bueno y French 2018: 52). Ya que, mientras en la derivación se hayan seguido las normas formales de las matemáticas, el cambio de mapa está justificado, por lo que la conclusión es válida. Así que corresponderá que se comprenda el sistema siguiendo la estructura derivada por medios matemáticos para, de este modo, llevar a cabo la interpretación de las conclusiones obtenidas.

6. CONCLUSIÓN

Por medio del mecanismo de tres pasos de la tesis del mapeo se da cuenta del modo en que se aplican las estructuras matemáticas al sistema empírico. Sin embargo, se puede acusar (en la inmersión del sistema en la estructura matemática) que dicha inmersión no es del todo válida. La aplicabilidad de las matemáticas a las ciencias empíricas no puede consistir simplemente en agregar formulaciones y nomenclatura matemática a los enunciados empíricos. En muchos casos, desde un comienzo (en la formulación y teorización inicial del enunciado científico), había ya una cantidad sustancial de componentes matemáticos, que de hechos fueron necesarios e indispensables para esta primera formulación del enunciado científico (Bueno 2016). La formulación científica requiere de dicha matemática para su formulación inicial. Si la teoría del mapeo no puede dar cuenta de la matemática que yace en la enunciación científica, previa a la inmersión inicial, entonces no hay justificación para los pasos siguientes.

En defensa de la teoría, ocurre que dicho enunciado científico se está viendo de manera muy particular y aislada. Hay que tener en cuenta que el componente matemático que yace en dicha enunciación científica no apareció *ex nihilo* ni está presente en el sistema al cual se refiere, sino que fue integrado a la enunciación científica del sistema como resultado de un correspondiente estudio anterior. El componente matemático de dicha teoría científica está ahí porque tuvo lugar un proceso anterior de aplicación matemática. Se debe tener en consideración que nos encontramos en un paradigma matemático, donde el lenguaje por antonomasia de las ciencias son las matemáticas, por lo que hay todo un legado histórico-matemático en las ciencias empíricas actuales (eso incluye su formulación teórica).

¹²Hay autores que defiende que la modalidad física está suscrita a la modalidad matemática (véase Lange 2017 o Steiner 2002). Este es un punto sometido a debate actualmente pero no me enfocaré en él.

Este pequeño inciso de la conclusión tiene dos propósitos: primero señalar que hay un contexto histórico muy grande que da pie a la aplicación de las matemáticas. Desde siglos que las matemáticas son empleadas como el lenguaje científico, pero no siempre fue así. Es importante remarcar que hay un canon histórico en el cual se da la aplicabilidad de las matemáticas a las ciencias. Lo “incomprensible” de la aplicabilidad es el arraigo de ataño de lo matemático en lo científico, por lo que aquello nos dificulta ver con claridad la aplicabilidad de las matemáticas y nos hace confundirlas con incomprensibles. Un gran problema del “milagro” expuesto por Wigner es que justamente diviniza el rol de las matemáticas en las ciencias haciendo que ya desde un inicio se considere incomprensible dicho rol para nosotros. La estrategia debe ser justamente la opuesta, naturalizar el rol de éstas en las ciencias. Al naturalizarse, se permite ver en la praxis misma de las ciencias el modo en que se relacionan matemáticas y ciencia.

El segundo propósito del ejemplo es señalar que aún queda mucho por estudiar. Considero que dentro de las historias de las ciencias y la historia de las matemáticas hay mucha labor filosófica. La aplicabilidad matemática parte en un determinado momento histórico y por determinadas razones. Desde la perspectiva histórica queda bastante por analizar. Ahora bien, en el contexto contemporáneo del debate también queda mucha labor por realizar. Durante el texto me referí en notas a pie de página a ciertos puntos que dan pie a debate y discusión hoy en día. Por ejemplo, el subscribir la modalidad física a la modalidad matemática es un punto que tácitamente asume la tesis del mapeo en el segundo paso. Sin embargo, aquel es un debate muy activo el día de hoy sin un consenso todavía¹³. Pero aquel debate no era el foco de este trabajo, sino exponer cómo da cuenta la tesis del mapeo sobre la aplicabilidad matemática. El segundo propósito del inciso es señalar que aún queda mucho trabajo por hacer y mucha investigación por realizar en varios puntos que expuse a lo largo del ensayo.

La tesis del mapeo da cuenta de la relación (isomórfica parcial) que se da entre un sistema empírico y la estructura matemática que presenta la configuración de dicho sistema. El paso de derivación da la firmeza suficiente para poder concluir con precisión consecuencias del sistema que estudiamos (esto gracias a la necesidad de la modalidad matemática). Finalmente, la interpretación es un paso regresivo en el cual, desde la estructura matemática, se vuelve a instanciar en el sistema empírico las conclusiones formales matemáticas. Sin embargo, ahora la estructura matemática es distinta por la deducción formal que se realizó en la derivación, por lo cual el sistema debe que ser comprendido de distinta manera siguiendo a la nueva estructura matemática derivada. De este modo, se interpretan las conclusiones matemáticas, pudiendo finalmente solucionarse el cuestionamiento por el cual se dio inicio el proceso de estudio.

7. BIBLIOGRAFÍA

Balaguer, Mark. *Platonism and anti-Platonism in mathematics*. New York: Oxford University Press, 1998. Print

Bueno, Otavio. “An antirealistic account of the application of mathematics.” *Springer Science* (2016): 2591 – 2604. Print

Bueno, Otavio, and Steven French. *Applying mathematics*. Oxford: Oxford University

¹³Véase nota a pie de página 12.

Press, 2018. Print

Batterman, Robert. "On the explanatory role of mathematics in empirical science." *The British journal for the philosophy of science* 6. 1 (2010): 1 – 25. Print.

Colyvan, Mark. *An introduction to the philosophy of mathematics*. Sidney: Cambridge University Press, 2012. Print.

Dieks, Dennis. "The flexibility of mathematics." En *The role of mathematics in physical science: interdisciplinary and philosophical aspect*, ed. Giovanni Boniolo, Paolo Budinich, and Majda Trobok. Dordrecht: Springer, 2005. 115 – 129. Print.

Field, Hartry. "Introduction: Fictionalism, epistemology and modality." *Realism, mathematics and modality*. New York: Blackwell, 1989. 1 – 30. Print.

Franklin, James. *An Aristotelian realist philosophy of mathematics: mathematics as the science of quantity and structures*. London: Palgrave Macmillan, 2014. Print.

Gelfert, Axel. "Applicability, indispensability, and underdetermination: Puzzling over Wigner's Unreasonable effectiveness of mathematics." *Science and education* 23. 5 (2014): 997 – 1009. Print

Lange, Marc. *Because without cause: non-causal explanations in science*. New York: Oxford University Press, 2017. Print.

Resnik, Michael D. *Mathematics as a science of pattern*. New York: Oxford University Press, 1997. Print.

Shapiro, Stewart. *Thinking about mathematics*. New York: Oxford University Press, 2000. Print.

Steiner, Mark. *The applicability of mathematics as a philosophical problem*. London: Harvard University Press, 2002. Print.

Wigner, Eugene P. "The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural science." *Communications on pure and applied mathematics* 13. 1 (1960): 1 – 14. Print.

UN DEBATE EN TORNO AL PROBLEMA DE LA ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE
LA PERCEPCIÓN VISUAL

A Debate on the Problem of the Structure and Content of Visual Perception

Paulo Cárdenas*

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

El objetivo de este trabajo es bosquejar una respuesta sobre el contenido de la percepción visual acorde con los principios del realismo directo. Para hacerlo, se presenta, en sus puntos esenciales, un debate en torno a este tema llevado a cabo por los filósofos americanos Alva Noë y Jesse Prinz; es analizada, en primer lugar, la respuesta de la teoría enactivista sobre la percepción visual, representada en este debate por Noë, que funda la realidad de su contenido en la síntesis entre el sentido visual y las habilidades motoras del sujeto. Luego, se señalan algunas críticas que ha recibido la teoría enactiva, propuesta por Noë, desde un punto de vista internista a cargo de Prinz. Por último, presento una posible solución al debate desde la teoría disyuntiva de la percepción, al hacerse cargo de las críticas recién propuestas al enactivismo y confirma la idea principal que este trabajo busca defender, a saber, que la percepción visual lidia con objetos reales independientes de la mente de quien los experimenta.

Palabras clave: percepción visual, estructura, contenido, enactivismo, disyuntivismo.

Abstract

The aim of this work is to outline an answer about the content of visual perception according to the principles of Direct Realism. In order to do that, it is presented, in its essentials points, a debate on this topic that has been realized by the American philosophers Alva Noë and Jesse Prinz; it is analyzed, in the first place, the answer about the visual perception of the Enactive Theory, represented in this debate by Noë, that grounds the reality of their content in the synthesis between the visual sense and the motor skills of the body of the subject. Then, are pointed out some critics that the Enactive Theory has received from an internist point of view, represented in this debate by Prinz. Finally, I show a possible solution to this debate, from the Disjunctive Theory of Perception, that deals properly with the critics proposed to Enactivism by Prinz and maintains the principal idea that this work aims to defend, i.e. that visual perception has to do with real objects that are independent of the mind of who is experience them.

Keywords: visual perception, structure, content, Enactivism, Disjunctivism.

*Contacto: paulocardenas1@gmail.com. Estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (UAH). Quiero agradecer a los editores de la revista por sus comentarios de *feedback*, acertados y útiles, a una versión temprana de este trabajo.

1. INTRODUCCIÓN

El tema central que queremos presentar como punto de partida de este trabajo tiene como antecedente el amplio debate que existe en la epistemología contemporánea en torno a las concepciones externistas e internistas de la justificación epistémica. De hecho, existe una fuerte relación entre ambos: de la misma manera que hay disenso entre los distintos autores en torno al acceso total, parcial o nulo, por parte del sujeto a los datos que justifican una creencia, también podemos encontrar disenso en torno a la naturaleza problemática de la estructura de la percepción visual, lo que finalmente determina la respuesta inicial sobre su contenido.

Para comenzar, revisaremos tres propuestas que buscan explicar la naturaleza de la percepción visual pero que entienden de formas muy distintas el estado mental que buscamos comprender. La primera propuesta proviene del realismo directo y afirma que la experiencia visual consiste en la percepción directa de objetos físicos reales, externos e independientes de la mente de quien los percibe. No existe, por tanto, ningún elemento ajeno, i.e. un tercer elemento, que posibilite la relación directa entre sujeto y objeto en el acto perceptivo visual; la segunda proviene del realismo indirecto, la cual afirma lo mismo que la primera, pero integrando un tercer elemento que posibilita la percepción y que funciona como mediador entre el sujeto y el objeto de la experiencia visual; por último, el fenomenalismo niega tanto que la experiencia visual sea una percepción directa de objetos como que dichos objetos sean objetos físicos independientes del sujeto de la experiencia. Más bien es lo opuesto: los objetos son dependientes ontológicamente de que sean percibidos (Le Morvan 2004 1-2).

Esperamos demostrar en este trabajo que, frente a estas tres alternativas de cómo explicar la estructura de la experiencia visual, afirmamos que su verdadera naturaleza debe ser explicada bajo los parámetros del realismo directo. En efecto, y tal como señala P.F. Strawson, si se le pide a una persona, lúcida y que no sufra enfermedad alguna que afecte su visión, que reporte la experiencia visual que está teniendo, señalará lo que está de hecho viendo en ese momento, i.e. los objetos y el paisaje que cae bajo su campo visual (ctd en Crane 2006 126; 2005 14). Se entiende, la persona no está reportando un *tertium quid*, ya sea una idea, un signo, una representación, etc. como lo visto por él, sino más bien los objetos y el paisaje mismos, siendo ese precisamente el punto que queremos resaltar. Esta idea, que proviene de la experiencia, da cuenta de la necesidad de entender la visualidad en términos relacionales; por otro lado, el reporte de la experiencia muestra que no se puede reducir la relación a uno de los términos puestos en juego. Ejemplos de dicha reducción pueden encontrarse en versiones fuertes del internismo, que reduce la visualidad a la experiencia interna del sujeto, y el externismo, que amplía la experiencia integrando al mundo, pero niega que juegue papel alguno los estados mentales (cf. Gilead 55-70).

Por todo esto, la tesis que buscamos defender en este trabajo afirma que la naturaleza relacional de la visión justifica que la respuesta al problema que acabamos de presentar implica como supuesto algún tipo de realismo directo, es decir, considera que en la experiencia visual se perciben de forma directa objetos que no sólo son reales sino además completamente independientes de la mente de quien los está percibiendo. Es decir, consideramos que el realismo directo ofrece una explicación que da cuenta de la experiencia visual haciendo énfasis en las relaciones que se establecen en ella, dando

cuenta de la irreductibilidad de sus términos y de la necesidad de considerarlos como reales. Nuestra tarea, así, consiste en obtener una teoría que fundamente la experiencia visual, y la visualidad en general, en términos relacionales ¹.

Explicaremos la experiencia visual apelando a teorías epistemológicas que sean acordes con los supuestos del realismo directo. Para nuestros propósitos, son dos las teorías que nos interesan analizar ya que establecen el problema de la experiencia visual resaltando su aspecto relacional, a saber, el enactivismo y el disyuntivismo. La primera de ellas es representada, para nuestros propósitos y entre otros muchos autores, por el filósofo americano Alva Noë en libros como *Action in Perception* (2004) y de forma más sintética en importantes artículos como “Experience without the Head” (2008). Este artículo, tanto por su reducida extensión como por su particular interés en el tema de la percepción visual, nos servirá de base para fundamentar la hipótesis de nuestro trabajo. Dicha teoría de la percepción consiste, *grosso modo*, en un externalismo que afirma que la percepción no puede reducirse al cerebro, sino que más bien éste se integra en un proceso extendido de constitución de la percepción, además de implicar los movimientos sensoriomotores del cuerpo al relacionarse con el ambiente, constituyendo los procesos externos que posibilitan aquellos internos del cerebro y que, juntos, constituyen la percepción y, *a fortiori*, la experiencia visual (Blakemore 2013 1). Ella nos resulta particularmente interesante ya que afirma que el correlato del sujeto de la experiencia visual son objetos físicos reales independientes de la mente.

Ahora bien, dicha teoría no es perfecta y adolece de ciertas inconsistencias debido al papel determinante en ella de las habilidades sensoriomotoras. Estas inconsistencias son señaladas por el filósofo americano Jesse Prinz en su artículo “Putting the Brakes on Enactive Perception” (2006), el cual presentaremos en sus puntos centrales, articulándose de esta manera los dos integrantes del debate en torno a la percepción visual. La idea central de la respuesta de Prinz es que, si bien para Noë visión y acción son inseparables, la visión puede perfectamente operar sin respuestas motoras *asociadas*. Esta conclusión nos lleva a bosquejar una respuesta al debate en torno a la estructura y contenido de la experiencia perceptiva visual al integrar la segunda de las teorías epistemológicas que consideramos antes dado que da cuenta del carácter relacional de la visualidad sin caer en lo que consideramos problemas en que caen aquellas teorías que reducen o incluso niegan que exista tal relacionalidad constitutiva de la experiencia visual y, en general, de las creencias perceptuales.

De esta manera, el disyuntivismo es la teoría epistémica que mejor explica la naturaleza problemática de la percepción visual, siendo además el tipo de realismo directo que mejor explica la experiencia visual, al afirmar la existencia independiente de la mente de los objetos físicos reales que se presentan en la visión pero que no une dicha percepción verídica con habilidades sensoriomotoras, eludiendo el problema del enactivismo y manteniendo, insistimos, el núcleo del realismo directo que buscamos defender.

¹Nuestro trabajo se restringe al problema de la experiencia perceptiva visual, pero el núcleo del argumento puede ampliarse y dar cuenta de una crítica de dichas teorías en el contexto epistemológico mayor del conocimiento perceptual y la justificación de las creencias perceptuales, (cf. BonJour 2004).

2. LA PROPUESTA ENACTIVA DE LA PERCEPCIÓN VISUAL

En esta primera sección explicaremos en qué consiste el enactivismo siguiendo algunos de los argumentos del artículo de Noë “Experience without the Head”. El artículo parte con un problema mayor al de este trabajo, según el cual, para Noë, no existe una respuesta apropiada de cómo el cerebro da paso a las experiencias conscientes (2008 760). Entonces, siguiendo al autor, la posibilidad de explicar la consciencia radica en expandir su substrato para poder determinar cuál es la estructura que permite explicar lo que se entiende por experiencia consciente. Pero antes de describir dicho momento de la argumentación (y que da la clave para la comprensión adecuada de la estructura de la representación visual basada en la experiencia perceptual) se delimitará el problema de la experiencia de la percepción visual. Como se ve, este paso, preliminar para los propósitos del artículo de Noë, es central para nosotros.

El problema que sugerimos es bastante simple y cotidiano. A modo de ejemplo, supongamos que una persona tiene un computador frente suyo. Si se le pide a ella que reporte su experiencia visual dirá “veo un computador”. Pero, de hecho, lo que esta persona puede efectivamente ver de él son sólo dos lados que tiene en frente (los que corresponden, en este ejemplo, el teclado y la pantalla). Pero el reporte de esta hipotética persona opera con la idea de que aquello visto tiene más de dos lados y cuando dice que percibe el computador no se refiere a la visión escorzada que mencionamos en un comienzo, sino que esta persona percibe, al mismo tiempo, todos sus lados, esto es, el computador es percibido en todo momento como una unidad. La pregunta, por tanto, es ¿cómo es esto posible? El objeto de la percepción visual se da (el computador en nuestro ejemplo), por un lado, escorzado, es decir, con lados visibles y lados ocultos y, por otro lado, el objeto se da de forma unitaria, ya que cuando se piensa en aquel, el sujeto refiere a sus lados en casos específicos y de manera analítica, pero de ninguna manera se cae en cuenta de aquello de forma espontánea en la situación que estamos usando como ejemplo.

Entonces, estos dos puntos de vista están en lo correcto de tal manera que subsisten sin eliminarse. Este es el problema que Noë califica muy acertadamente como “el problema de la presencia perceptual” (Id. 762). Este problema consiste en que, para que se pueda percibir un objeto como una unidad, es necesario antes percibir de alguna manera la presencia de todos los lados del objeto, siendo, por tanto, insuficiente el escorzo efectivo perceptible para constituir el acto perceptivo. Pero, la misma experiencia lo confirma, sí se perciben los lados ocultos de alguna forma ya que si no fuera así no se podría hablar del objeto como totalidad. Ese es problema, y para Noë la solución radica en preguntarse por la naturaleza fenomenológica de esa percepción y la concepción de un horizonte perceptivo que configura todo acto mental de esa índole. Pasemos, pues, a comentar esta naturaleza.

Se busca dar una respuesta a este problema de la presencia perceptual, es decir, cómo es posible que estén presentes en la percepción visual escorzos que de hecho no están siendo efectivamente percibidos. Tal vez, señala de pasada Noë, podría tratarse de una *creencia*, pero inmediatamente se desecha esta posibilidad, ya que el sentido de la presencia se da en la experiencia visual, previa a cualquier creencia que se pueda tener al respecto. Para explicar aquello el autor que comentamos presenta un nuevo ejemplo:

Si se mira a la izquierda de la Figura 1, lo que presenta el dibujo son cuatro círculos

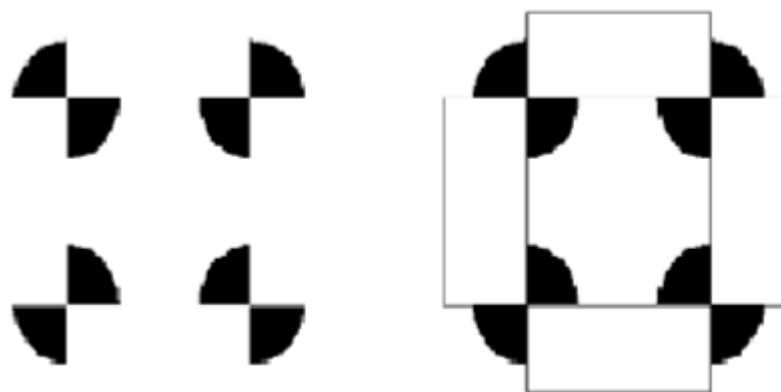


Figura 1: (2008 763)

incompletos, pero que son vistos como cuatro rectángulos blancos que se superponen y que ocultan cuatro círculos negros, tal como lo explicita el dibujo de la derecha. Noë nos informa que los psicólogos llaman a este tipo de percepción “amodal”, ya que se ve algo que no está efectivamente dado, pero que él prefiere llamar “percepción visual amodal”, ya que es un fenómeno propio de la visión, es decir, el ver algo sin verlo. Es entonces parte de la fenomenología del sistema visual que el objeto se experimente como un todo pero que se perciban los lados visibles y se aperciban los ocultos. Para no tomar prestado el concepto de otra disciplina, Noë llama a este tipo de fenómenos perceptivos visuales “presencia-en-ausencia perceptual” (Id. 763).

Este concepto debe hacer justicia a las dos perspectivas que se han venido comentando hasta ahora y que se sintetizan como percepción de presencia-en-ausencia. La solución a ese desafío puede delimitarse al comentar que, para la fenomenología, el mundo es dado a la percepción en primer lugar como disponible (Id. 767). Se entiende por disponible un objeto del cual se tiene un sentimiento de accesibilidad de poder ser percibido en detalle. Desde esta perspectiva, la forma primaria de acceso a los objetos primaria es un saber-cómo del cuerpo a través de sus habilidades sensoriomotoras, lo cual explica la apercepción en sentido fenomenológico: la causa por la que se pueden “ver en ausencia” los lados ocultos de un objeto cualquiera, es que se presentan en primer lugar como accesibles ya que se tienen las habilidades motoras y la experiencia de poder hacer visibles dichos lados ocultos (Ibid.). Así, la idea de apercepción y horizonte de la fenomenología se integran en la percepción en cuanto disponibles al acceso y a la experiencia de haber accedido a ellos gracias a las habilidades sensoriomotoras del sujeto.

Entonces, la modalidad de la presencia del objeto de la percepción visual depende tanto de los distintos tipos de acceso a dicha presencia como de las habilidades sensoriomotoras que aseguran los distintos tipos de acceso. Para explicar esta doble configuración de la percepción visual el autor del artículo (Id. 767-9) propone dos casos de presencia pero que son accesibles de distinto modo: el cuarto vecino que se cree presente, es decir que no se percibe, y las partes ocultas de un objeto percibido cuya presencia depende de la habilidad que se tenga para rodearlo. A pesar de presentar dos tipos de experiencias distintas, tienen dos elementos en común que hay que hacer notar: a) son dependientes del movimiento; b) son dependientes del objeto. Estos elementos son llamados por Noë como “patrones de dependencia sensoriomotora”.

Son ellos los que nos permiten explicar los casos de presencia antes mencionados: en el

primero de ellos, la presencia del cuarto vecino depende del movimiento, ya que uno puede moverse e ir al lugar para corroborar si efectivamente el cuarto se encuentra ahí y confirmar o desechar la creencia que se tiene de su presencia, pero no depende del objeto, ya que se seguiría con la misma creencia de su presencia, aunque, por ejemplo, él fuese destruido; en el segundo, por el contrario, la presencia depende del objeto (un tomate para ser precisos) cuyos lados ocultos hay que rodear para percibir, es un caso muy distinto ya que la presencia de los lados ocultos del tomate, a diferencia de la creencia del cuarto vecino, se encuentran apercebidos gracias al horizonte perceptivo que comentamos al comienzo de esta sección. Además, se cumplen los dos tipos de dependencia sensoriomotoras que se comentaron antes, al depender tanto del movimiento para poder percibir sus lados ocultos (es decir, poder rodear al objeto) como del objeto pues si este desaparece ya no es posible hablar de presencia. Para el tipo de teoría enactiva que defiende Noë, solo este último tipo de presencia es una experiencia perceptual, una percepción visual para ser más exactos, al cumplir la presencia los dos tipos de dependencia antes señalados, a saber, de movimiento (a) y de objeto (b). Esta idea de presencia perceptual permite precisar si los vehículos de contenido que configuran la experiencia, en este caso visual, están en la mente.

La respuesta enactiva es que no lo están, ya que dichos vehículos (tridimensionalidad, color, etc.) están, más que representados, *disponibles* (Id. 769), en el sentido en que se ha explicado antes (presencia en ausencia, etc.). Su disponibilidad se encuentra condicionada tanto a las capacidades que tenga el sujeto para utilizar dicho vehículo como de su relación con el mundo. Todo esto lleva a Noë a concluir, y es una de las tesis más fuertes e interesantes de su artículo, que el contenido de la experiencia no está ni en la cabeza ni en el mundo, sino que es una acción que se realiza. Y no sólo eso, sino además que el mundo está presente en la experiencia de forma virtual gracias a la conectividad propia de un sujeto encarnado en un mundo que se dice, gracias a eso, disponible efectivamente en la experiencia perceptiva (Id. 770).

Dos consecuencias se pueden desprender de esta idea de virtualidad: la primera, que la presencia-en-ausencia perceptual es un tipo de presencia virtual que es posible gracias a que se tiene un cuerpo situado y unido a un ambiente que posibilita que se mueva para conocerlo; la segunda, que esta virtualidad se mantiene aun cuando se perciben los distintos escorzos antes apercebidos y que constituyen un objeto dado, y siguiendo nuestro ejemplo anterior, el rodear el computador y ver, efectivamente, todos sus lados. De manera que, concluye Noë, toda experiencia perceptual implica tanto presentes como potenciales, i.e. tanto percibidos como apercebidos (Id. 770). Entonces, por nuestra parte podemos concluir que la estructura de la experiencia visual consiste en un horizonte de elementos, tanto percibidos como apercebidos, que implican una habilidad sensoriomotora determinada.

Como señalamos en un comienzo, la teoría enactiva de Noë ha sido criticada por su compromiso con las habilidades sensoriomotoras del cuerpo como *conditio sine qua non* para la constitución de actos mentales de orden superior como el de la percepción visual. Este es, pues, el primer punto de vista que configura el debate en torno a la estructura y contenido de la experiencia perceptiva visual. Pero el debate no comienza sino cuando el adversario ofrece sus argumentos para invalidar la propuesta explicativa del tema a dilucidar. Dicho papel es realizado por el internismo epistémico, representado en este caso, para los propósitos de este trabajo por supuesto, por Jesse Prinz (2006).

3. LOS PROBLEMAS DE LA PROPUESTA ENACTIVA DE LA PERCEPCIÓN VISUAL

A grandes rasgos, la teoría enactiva busca unir percepción y acción en un proceso único que permite explicar cómo se constituye la experiencia visual y acentuar el rol activo que tienen las capacidades sensoriomotoras en su interacción con el ambiente. Esto, tal como lo señala Prinz en el artículo que comentaremos a continuación, implica un concepto amplio de superveniencia, al incluir como correlato de los estados mentales tanto los estados cerebrales como las habilidades sensoriomotoras que se relacionan con el ambiente (2006 15-7).

Ahora bien, a pesar de la poderosa retórica de Noë y la constante confirmación de sus hipótesis mediante experimentos empíricos (de los cuales revisamos uno solo, cf. Figura 1), ellos no logran el cometido que se propone de ampliar la consciencia fuera de la mente para integrar en ella el cuerpo y el ambiente del sujeto perceptivo, es decir, eliminar el límite que hay entre mente y mundo. Las críticas de Prinz son contundentes y, a nuestra manera de entender el asunto, de hecho, cumple lo que promete el título del artículo que comentamos al poner coto o “frenar” las pretensiones del enactivismo, pero deja un lugar abierto para poder integrar, por nuestra parte, la explicación disyuntiva de la percepción visual. Esto, de hecho, hace viable la hipótesis inicial de este trabajo, al proponer que la experiencia visual tiene un carácter relacional y que la mejor explicación de ella debe provenir de alguna forma de realismo directo. Así, esta sección tiene como tema tanto las objeciones de Prinz a los argumentos planteados anteriormente como el punto que concede Prinz a Noë, y que por nuestra parte ampliamos para dar una respuesta al debate que ambos autores llevan a cabo, y que refiere a que la percepción no puede ser un proceso radicalmente internista (cf. Prinz 2006 15).

No está demás señalar que Prinz responde a múltiples argumentos de Noë, que sobrepasan con creces el tema de este trabajo, pero que no alteran la conclusión tanto de Prinz como la que nosotros queremos presentar en esta sección. Para señalarlo de una vez, y que se tenga en cuenta para lo que viene, ella consiste en que la unión de percepción y acción implica que no puede haber percepción sin que haya un compromiso de constitución entre los procesos mentales y las habilidades sensoriomotoras. El problema es que sí se pueden explicar los casos presentados por Noë sin apelar a la noción de habilidad sensoriomotora. De esta manera, para Prinz no hay un compromiso de constitución, desarticulando las conclusiones metafísicas más interesantes de Noë que tienen que ver con la superveniencia amplia de los procesos mentales con las habilidades sensoriomotoras y, en última instancia, con el mundo.

El primer argumento de Noë tiene que ver con la percepción visual amodal, la llamada presencia-en-ausencia perceptual, que se explicó con la Figura 1. Este argumento, según Prinz, es uno de los que permite a su autor afirmar de forma positiva la superveniencia amplia que da sentido, a su vez, a la afirmación de tener experiencias “sin la cabeza”, caballo de batalla del enactivismo. Frente a esto, tres son las objeciones de Prinz: la primera, consiste en hacer notar que las partes del objeto que están ocultas (las zonas ocultas de mi computador, las zonas de los círculos negros ocultas por los rectángulos) no forman parte de dicha experiencia fenomenal, ya que, siguiendo la excelente fórmula de Prinz, “la ausencia de representación no es la representación de ausencia” (Id. 15); la segunda objeción cuestiona la implicación de que la fenomenología de la percepción visual incluya aspectos ocultos de los objetos gracias a las habilidades sensoriomotoras

para rodearlos, o en una palabra, que ella incluya al mundo.

Más bien es posible explicar este fenómeno apelando a que, espontáneamente, se generan expectativas, gracias a imágenes visuales, que inferen en cómo será el lado que en ese momento está oculto (Id. 5, 15); por último, la tercera objeción reduce al absurdo la idea de que la fenomenología incluye al mundo, ya que, si él fuera en realidad parte de la experiencia fenomenal, los trozos que están ausentes de dicha percepción no podrían estar “presentes-en-ausencia”, sino literalmente presentes puesto que, según la argumentación de Noë, el mundo es parte de la fenomenología, cosa que, según la opinión de Prinz, claramente no sucede (Id. 15).

El segundo argumento es el de la presencia del objeto, posibilitada gracias tanto a los modos de presentación del objeto como a las habilidades sensoriomotoras del sujeto. Prinz ofrece dos objeciones a dicho argumento: primero, no es posible afirmar que la disponibilidad de los lados ocultos de los objetos sea producto del conocimiento potencial o implícito-motor, sino que (y tal como el caso anterior) dicho fenómeno puede ser explicado apelando al puro sistema visual, i.e. como una parte de las expectativas visuales (Id. 8); segundo, aun si se concediera a Noë que de hecho la visión completa las zonas ocultas del objeto percibido, no por eso se puede afirmar que esto sucede gracias a respuestas motoras. Más bien es lo contrario, la visión es la que genera expectativas motoras que pueden, o no, ser satisfechas (Ibid.), pero que no tiene nada que ver con un campo virtual perceptivo, tal como plantea Noë siguiendo ciertos supuestos de la fenomenología.

Las objeciones a estos dos argumentos ponen en serias dudas la viabilidad del proyecto del enactivismo de superar la ciencia cognitiva clásica, “dogmática” según Noë (cf. Prinz 2006 2, 15-6), al unir percepción con acción, o por utilizar la popular fórmula de Noë, mente y mundo. En efecto, este proyecto busca fundar una teoría de la percepción visual externista al ampliar o extender la noción de conciencia al ambiente, ya que es parte constitutiva del proceso perceptivo en general (y no solo relativo a la visión), concluyendo de esto que las experiencias conscientes supervienen tanto al cerebro como al mundo, que no es otra cosa que la afirmación de superveniencia amplia. Según esto, una respuesta que puede dar el defensor del enactivismo al llamado “problema de la percepción” (cf. Crane 2005; Pereira 2014 36-7) en su versión moderada, que apela a los sueños y no en su versión fuerte que apela a la alucinación perfecta ² (Crane 2005 21), es que el contenido de los sueños es distinto al de la percepción verídica, ya que el último tipo de contenido surge gracias al contacto sensoriomotor con el ambiente, mientras que el caso del sueño sólo depende de la mente.

Frente a esta idea, Prinz objeta que estas dos experiencias no pueden tener un contenido distinto, radicando la diferencia sólo en su orden de exposición narrativa. De esta manera, la riqueza de las experiencias es la misma tanto en el caso del sueño como en el de la vigilia, pero que en la primera se presenta de un modo azaroso e incoherente, producto de que el razonamiento sí influye en el orden de presentación del carácter cualitativo de la experiencia, pero no que dicha riqueza dependa constitutivamente de los *inputs* externos que proporciona el ambiente (2006 17).

Un último argumento de Noë sobre la unión entre percepción y mundo se fundamenta

²Este problema es analizado en relación con la teoría disyuntiva y la solución que ella propone en la sección 3 de este trabajo.

en la riqueza fenomenológica de las experiencias perceptivas. Tal como se desprende del caso anterior, Prinz explica dicha riqueza apelando a que existe una relación causal entre mente y mundo, pero que en ningún caso permite afirmar que esta relación es constitutiva. Más bien, lo que muestra es que “el cerebro es incapaz de realizar ciertas configuraciones sin estimulación externa” (Id. 16). Este punto es crucial para nuestros propósitos, ya que, si bien la mente es suficiente para realizar los procesos propios de la percepción, esto no significa que tengamos que abandonar el realismo directo para explicar la percepción y buscar una respuesta en el internismo y, en última instancia, el fenomenalismo sobre la estructura de la experiencia visual. El cerebro es incapaz de realizar ciertas configuraciones sin estímulos externos, pero esto no significa que la percepción cambie cuando el ambiente lo hace (Ibid.).

Pero, hay que concederle, el ambiente, el mundo en suma, juegan en todo este proceso un papel determinante, por lo que hay que explicar esta relación de manera que no sea puesto en cuestión el núcleo básico del realismo directo que afirma la existencia de los objetos físicos externos independientes de la mente que, apelando al carácter relacional de la experiencia visual, evita, así lo consideramos, los reduccionismos de las versiones fuertes de las teorías internistas y externistas que señalamos en la introducción de este trabajo con ocasión de un comentario de Strawson. Por todo aquello, afirmamos que la teoría que se hace cargo de todos estos puntos es la teoría disyuntiva de la percepción, la cual, además de evitar los problemas que acabamos de señalar, ofrece una explicación del carácter relacional de la estructura de la percepción visual apelando a la estructura de la percepción verídica, el llamado “buen caso perceptivo”, y cuya equivalencia es la que permite precisar tanto la estructura como el contenido de la percepción visual. Este es, entonces, el tema de la siguiente y última sección de este trabajo.

4. LA PROPUESTA DISYUNTIVA DE LA PERCEPCIÓN VERÍDICA Y SU APLICABILIDAD EXPLICATIVA DE LA PERCEPCIÓN VISUAL

El punto en el que está el problema es el siguiente: al querer dar una respuesta sobre la estructura de la percepción visual que siga la línea moderada del realismo directo, para afirmar una tesis sobre su contenido, buscamos encontrarla en la teoría enactiva de la percepción (sección 1), la cual extendía los procesos cognitivos al mundo con su teoría de la superveniencia amplia. El problema es que la crítica de Prinz volvió a anclar los procesos perceptivos en la cabeza del sujeto percipiente (sección 2). Por lo que la solución que Noë entrega al llamado “problema de la percepción” apelando a las actividades sensoriomotras simplemente no cumple las exigencias propias de una explicación general que siga las líneas del realismo directo.

En otras palabras, se debe salir del problema de la indiscriminabilidad entre alucinación y percepción verídica para justificar nuevamente el núcleo del realismo directo, ya que si bien los procesos perceptivos tienen como condición suficiente la mente del sujeto esto no implica que los objetos de la percepción sean dependientes de la mente. Entonces, explicando aquello es posible responder al problema de este trabajo, a saber, sobre la estructura y el contenido de la percepción visual a través de la teoría disyuntiva de la percepción, que entiende la experiencia visual como un estado mental cuya relación constitutiva con el objeto evidencia su existencia e independencia de la mente que lo percibe.

Para precisar aquello hay que retomar el “problema de la percepción” e ir más allá. Antes lo tratamos en su versión moderada, que apela a los sueños. Pero el disyuntivismo ofrece una explicación satisfactoria de la experiencia visual apelando al mismo problema en su versión, ya no moderada que apela al sueño, sino fuerte, que lo hace a través de la idea de alucinación perfecta, un experimento filosófico que extrema las condiciones cotidianas ³ de la alucinación, ya que ellas siempre se dan bajo un campo perceptivo verídico y esto no quiere decir otra cosa que son, de hecho, imperfectas. Entonces, para el disyuntivismo éste no es más que un pseudo problema, ya que su versión moderada, propuesta por el enactivismo de Noë y radicalizada por la crítica internista de Prinz, equipara los casos alucinatorios con los casos de percepción verídica al ser el mismo tipo de estado mental indiscriminable subjetivamente.

Frente a esto, el teórico disyuntivo afirma en primer lugar que el hecho de que dos experiencias sean subjetivamente indiscriminables no es razón suficiente para afirmar que sean experiencias del mismo tipo (Pereira 2014 37; Crane 2005 23-6). Más bien es lo opuesto, ya que no existe un mismo estado mental que caracterice los dos casos, una especie de principio estructural que asegura la identidad de tipo ontológico entre las estructuras de la percepción verídica y la alucinatoria, i.e. el llamado “factor ontológico común” de la teoría representacional de la percepción (Pereira 2011 120, 23, 25, 29, 32; 2014 36-9). Esto nos lleva a la conclusión de que son dos casos completamente distintos: el caso de la percepción verídica está constituido por la relación perceptiva entre sujeto y objeto o estado de cosas en el que se instancia dicha relación (Pereira 2014 37), mientras que en aquel alucinatorio los objetos de la experiencia sí son dependientes de la mente. Por tanto, se produce una disyunción entre los casos, de ahí el nombre de esta teoría epistémica, en donde el acto mental perceptivo en cuestión es, por decirlo en una conocida fórmula disyuntivista, “o lo uno o lo otro”.

Por esto consideramos que M.G.F. Martin, en un conocido artículo dedicado a este tema, está en lo correcto al dar una caracterización negativa del disyuntivismo, al afirmar que la experiencia alucinatoria tiene la propiedad esencial de ser indiscriminable de una experiencia verídica, es decir, una propiedad epistémica negativa del sujeto que no sabe discriminar una experiencia de otra, mientras que la propiedad fundamental de la experiencia verídica es la de relacionarse con objetos o estados de cosas en el ambiente (ctd en Pereira 2014 42). Entonces, dado el rol constitutivo que juega la relación con los objetos del ambiente en la percepción verídica, es que la propuesta disyuntiva tiene que defender algún tipo de realismo directo (Id. 40). Así, el afirmar que la estructura de la experiencia visual es relacional (i.e., el sujeto y los objetos) es equivalente a afirmar de algún modo el realismo directo, de ahí nuestro interés en esta teoría. Como se sabe, una primera opción nuestra para esto fue la del enactivismo, pero su dependencia de las habilidades sensoriomotoras hizo inviable tal respuesta. De esta manera, una descripción de la propuesta disyuntiva proporciona no sólo una respuesta de la experiencia visual acorde a los principios del realismo directo, sino que además evita caer en los errores anteriores ya señalados.

Un primer desafío que se le presenta al teórico disyuntivo es el de tener que ofrecer una explicación que, aceptando la suficiencia de la mente para generar ciertos estados mentales, expliquen otros estados mentales (por ejemplo, la percepción verídica) como dependientes constitutivamente del ambiente dado el rol que cumplen los objetos en

³Suponiendo que el sujeto no sufra enfermedades o esté bajo la influencia de drogas que alteren su percepción.

ellos. De ahí que el disyuntivista niegue la superveniencia de los estados mentales a los estados cerebrales ya que, si bien las propiedades experimentadas de los objetos percibidos están representadas en la alucinación (i.e. sí hay superveniencia), en el caso de la percepción verídica las propiedades están instanciadas en la representación (es decir, tiene carácter relacional y no hay superveniencia) (Crane 2006 140). De esta manera, el disyuntivista integra la alucinación como un mal caso perceptivo, en el cual el sujeto ante una apariencia perceptual de x tiene meramente una alucinación de x y no una percepción genuina de x , el cual constituye el buen caso perceptivo. Y puesto que la experiencia visual constituye un buen caso perceptivo nos detendremos muy brevemente en este punto.

Siguiendo a Sturgeon (2008), se puede definir el mal caso recién descrito como aquel que “no se deriva de pedazos del mundo físico que se presentan en una relación explicativa básica a los percipientes” (Id. 116). Por el contrario, el buen caso es definido como aquel que “se deriva de pedazos del mundo que se presentan en una relación explicativa básica a los percipientes” (Ibid.). El buen caso, crucial para la teoría disyuntiva, tiene variadas formas de entenderse (Id. 117-9), pero que comparten el núcleo básico que afirma la relación perceptual directa entre sujeto y mundo. De nuevo, la estructura perceptiva de los dos casos es distinta, por lo que creo es correcto entender como fundamentalmente distintos los casos de percepción verídica y los casos alucinatorios.

Así, para la teoría disyuntiva la estructura de la experiencia visual es la misma que la estructura de un buen caso perceptivo, ya que en este caso la percepción no se funda en un *tertium quid* que medie entre el sujeto y el objeto, sino que es el mundo mismo, independiente de la mente, el que se presenta en la experiencia perceptiva. Por tanto, los casos de percepción verídica coinciden con el núcleo del realismo directo al afirmar que los objetos de la percepción, i.e. el contenido de la experiencia perceptiva visual, son entes físicos reales e independientes de la mente de quien los está concibiendo.

Aquello es precisamente lo que la experiencia visual confirma de forma intuitiva, a saber, que lo que se presenta a la vista no es un *tertium quid* de ningún tipo, sino que son las cosas mismas las que se presentan al sujeto en la percepción. Es por estas razones que el disyuntivismo no necesita unir percepción y acción para afirmar el realismo directo, puesto que la percepción verídica implica la relación con el mundo percibido real e independiente de la mente de quien los percibe, negando, por lo mismo, tanto la superveniencia en sentido fuerte como la posibilidad de dar una explicación de la percepción visual en términos radicalmente internistas propio o del realismo indirecto o del fenomenalismo.

5. CONCLUSIONES

En este trabajo buscamos defender una teoría sobre la estructura y el contenido de la experiencia visual que sea acorde con los principios del realismo directo. La motivación de tal búsqueda fue con ocasión de un problema bosquejado por Strawson, de la irreductibilidad de los términos involucrados en la descripción de la experiencia visual, lo que justifica que concibamos la estructura de la percepción visual bajo un carácter relacional, queriendo decir con esto que es un proceso que se constituye gracias a su relación y dependencia con objetos físicos reales independientes de la mente que los percibe. Para

fundamentar aquello nos servimos de un debate llevado a cabo por los filósofos americanos Alva Noë y Jesse Prinz sobre este tema, tiendo como contexto un debate mayor en torno a la naturaleza externista o internista de la justificación epistémica.

La sección 1 de este trabajo, trata sucintamente el enactivismo, representado en este debate por Noë, teoría epistemológica que explica el proceso perceptivo apelando a las habilidades sensoriomotoras del sujeto. De manera que, la experiencia visual está determinada por el carácter fenomenal de la visualidad, que se da como una presencia-en-ausencia de los objetos. Ella depende de la acción que los constituye, que implica una presentación efectiva del mundo, ya sea virtual o potencial, lo cual permite que el sujeto perciba su entorno y los objetos que se le presentan en él precisamente por las habilidades sensoriomotoras que posee. Así, la teoría enactiva afirma la tesis nuclear del realismo directo, que nos parece apropiado defender con relación al contenido de la experiencia perceptiva visual, al afirmar la existencia de un mundo físico, real e independiente de la mente del sujeto percipiente.

En la sección 2, revisamos los argumentos de Prinz en contra de la teoría enactiva de Noë, los que ponen en cuestión la viabilidad de unir los procesos perceptivos con las habilidades sensoriomotoras, haciéndose cargo de algunos de los puntos más controvertidos e interesantes de dicha teoría. No obstante, la crítica de Prinz no llega a tocar un presupuesto básico de la teoría enactiva que es la de afirmar la realidad e independencia de los objetos de la percepción. Esto fue lo que nos motivó a buscar la respuesta sobre la estructura, para afirmar la existencia de su contenido, de la experiencia visual (cuya base de es el realismo directo) en la teoría disyuntiva de la percepción.

En la sección 3, buscamos precisar qué es lo que entiende el disyuntivismo por percepción verídica. Si bien ese no es el tema directo de este trabajo, sí es el tema central de dicha teoría. Ya que la posibilidad de poder explicar la experiencia visual apelando al disyuntivismo consiste en afirmar la equivalencia entre lo que el realismo directo afirma sobre ella y el llamado buen caso perceptivo de dicha teoría. La cuestión clave es que los dos tipos de experiencia tienen la misma estructura relacional entre sujeto percipiente y objetos reales e independientes de la mente percibidos. De esta manera, dicha relación es la estructura que constituye la percepción verídica y confirma, para terminar, la idea proveniente del sentido común que no pone en duda la percepción directa de los objetos en la experiencia visual y que coincide, en términos generales, con lo que se conoce en epistemología como realismo directo.

6. BIBLIOGRAFÍA

Blakemore, G. "Reexamining Enactivism". *Aporia* 23/1 (2013): 37-49. Web. 20 jul. 2019 < <http://aporia.byu.edu/pdfs/blakemore-reexamining-enactivism.pdf> >.

BonJour, L. "In Search of Direct Realism". *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (2004): 349-267. Web. 20 jul. 2019 < <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/campuspress.yale.edu/dist/c/1227/files/2015/11/Bonjour-p94wn7.pdf> >.

Crane, T. "Is There a Perceptual Relation?". *Perceptual Experience*. Eds. T. Szabó y J. Hawthorne. New York: Oxford, 2006. 126-146.

— "What is the problem of perception?". *Synthesis Philosophica* 20 (2005): 237-264. Web 20 jul. 2019
< http://www.timcrane.com/uploads/2/5/2/4/25243881/what_is_the_problem_of_perception.pdf >.

Gilead, A. *The Privacy of The Psychological*. Rodopi: Amsterdam-New York, 2011.

Le Morvan, P. "Arguments Against Direct Realism and How to Counter Them". *The American Philosophical Quarterly* 41/3 (2004): 221-234. Web. 20 jul. 2019
< http://www.tcnj.edu/lemorvan/APR_Proof.pdf >.

Noë, A. "Experience without the Head. *Mind and Cognition: An Anthology*". Eds. W. Lycan y J. Prinz. New Jersey: Blackwell, 2008. 760-775.

Pereira, F. (2014) "Representacionalismo, Disyuntivismo y el problema de la alucinación". *Filosofía Unisinos* 15/1 (2014): 35-51. Web. 20 jul. 2019.

— "Percepción, indiscriminabilidad introspectiva y el principio del factor común". *Filosofía Unisinos* 12/2 (2011): 114-135. Web. 20 jul. 2019
< <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2011.122.02/439> >.

Prinz, J. "Putting the Brakes on Enactive Perception". *Psyche* 12/1 (2006): 1-19. Web. 20 jul. 2019 < <http://www.terapiacognitiva.eu/cpc/dwl/embodied/2627.pdf> >.

Sturgeon, S. "Disjunctivism About Visual Experience". *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Eds. A. Haddock y F. Macpherson, F. New York: Oxford, 2008. 112-143.

POPPER Y EL PROBLEMA EPISTÉMICO DE LA VEROSIMILITUD
Popper and the Epistemic Problem of Truthlikeness

Sebastián Nicolás Díaz Oyarzún*
Universidad de Concepción, Chile

Resumen

En ciertas partes de su obra Karl Popper pareciera estar brindando una solución positiva al problema epistémico de la verosimilitud, es decir, el problema de cómo sabemos o afirmamos racionalmente que una teoría está más cerca de la verdad que otra. Sin embargo, en otras partes pareciera estar afirmando justamente lo contrario. En este trabajo se argumentará que no hay una contradicción entre estas afirmaciones llevadas a cabo por Popper. Se sostendrá que la clave de este asunto se encuentra en su muy estricta concepción del conocimiento, la cual supone que solo se conoce algo cuando se tiene certeza de ello.

Palabras clave: Popper, Verosimilitud, Problema epistémico, Conocimiento, Certeza

Abstract

In some parts of his work Karl Popper seems to be providing a positive solution to the epistemic problem of truthlikeness, that is, the problem of how do we know or rationally claim that one theory is closer to the truth than another. However, in other parts he seems to be saying just the opposite. In this paper it will be argue that there is no contradiction between these Popper's assertions. It will be hold that the key of this matter lies in his very strict conception of knowledge, which supposes that something is only known when one is certain of it.

Keywords: Popper, Truthlikeness, Epistemic Problem, Knowledge, Certainty

*Contacto: nicolas.oyarzun@gmx.es Profesor de Filosofía y Magíster de Filosofía de la Universidad de Concepción. Concepción, Chile.

1. INTRODUCCIÓN

Sin duda alguna, uno de los temas más discutidos en el campo de la Filosofía de la ciencia contemporánea es el del realismo y antirrealismo científico. Téngase en cuenta que en este debate no se pone en duda que exista una realidad física ontológicamente independiente de la mente y percepción humana. Tampoco se cuestiona el supuesto de que esa realidad se encuentre poblada por entidades observables, tales como rocas, flores, árboles, sillas, etc. En realidad, el núcleo de este debate lo constituye la pregunta por la existencia en la realidad de las entidades teóricas, es decir, las entidades no observables postuladas por ciertas teorías de las ciencias empíricas. Así pues, el principal punto de controversia aquí es si entidades como, por ejemplo, los electrones, los muones, los fermiones o las ondas existen en la realidad del mismo modo en que, supuestamente, existen las entidades observables. Y es por ello que se puede decir que es en este punto donde se dividen los dos principales bandos en esta discusión: el de los realistas científicos, que es el bando de aquellos que, como mínimo, propugnan la tesis de que al menos algunas de las entidades teóricas postuladas por ciertas teorías científicas efectivamente existen en la realidad, y el de los antirrealistas científicos, que es el bando de los que niegan esta tesis.¹

Ahora bien, debido a que este debate ha sido abordado desde muy diversos puntos de vista, ocurre que hoy por hoy existen muchas formas diferentes de defender las perspectivas realista y antirrealista. Una de las formas en que los realistas científicos han abogado en favor de su postura es sosteniendo que las teorías científicas son entidades susceptibles de ser verdaderas, falsas o aproximadamente verdaderas en virtud del modo en que efectivamente es la realidad, tanto en su dimensión observable como inobservable. Como puede verse, esta modalidad del realismo científico, que puede ser identificada con el nombre de “realismo semántico”, se compromete con una particular teoría de la verdad como correspondencia, de acuerdo con la cual la correspondencia consiste en una relación que se da entre un enunciado, en este caso un enunciado científico, y cierto segmento de la realidad, ya sea observable o inobservable, a la que este enunciado refiere.

Un filósofo de la ciencia que propugnó el realismo científico mediante el realismo semántico fue Karl Popper. Según él, en el dominio de las ciencias empíricas “solo hay una teoría de la verdad que puede ser realmente tomada en serio: la teoría de la verdad como adecuación [o correspondencia]” (Popper 2007 28), la cual, de acuerdo con su punto de vista, permite sostener que “una teoría o un enunciado es verdadero si lo que dice corresponde a la realidad.” (Popper 1994 19, énfasis del autor) Uno de los principales conceptos del realismo científico defendido por Popper es el de “verosimilitud”, el cual comenzó a ser desarrollado por este en la década de 1960. En términos intuitivos, la noción popperiana de verosimilitud puede ser definida como “la idea del grado de mejor (o peor) correspondencia [de una teoría científica] con la verdad” (Popper 1991 284) o como la “idea del mejor acuerdo [de una teoría] con los hechos” (Id. 288). En otras palabras, el concepto popperiano de verosimilitud, al menos concebido intuitivamente, puede ser entendido como el grado de correspondencia de una teoría científica con la realidad.

En la literatura actual sobre el concepto de verosimilitud se suele establecer la distinción entre el problema semántico y el problema epistémico de esta noción. El

¹La presente caracterización del debate entre realistas y antirrealistas científicos se inspira en la llevada a cabo por Antonio Diéguez en (1998).

primero de estos problemas tiene que ver con el intento de especificar qué se quiere decir cuando se afirma que una teoría está más cerca de la verdad, o se corresponde en mayor grado con la realidad, que otra. Por su parte, el segundo problema consiste en cómo sabemos o cómo estamos racionalmente justificados para afirmar que una teoría posee mayor grado de verosimilitud que otra. Quienes brindan una respuesta positiva al problema epistémico de la verosimilitud, es decir, quienes mantienen que es posible saber o afirmar de forma justificada si una teoría está más cerca de la verdad que el resto de sus rivales, se comprometen con el supuesto de que en el dominio de las ciencias empíricas existen criterios o indicadores de verosimilitud.

Ahora bien, Popper nunca se refirió a la distinción entre el problema semántico y epistémico de la verosimilitud en los términos recién señalados. Sin embargo, al examinar sus ideas sobre este concepto se puede ver que sí supuso una distinción análoga a ella. En lo que respecta a su postura sobre el problema semántico, como es sabido este hizo denodados esfuerzos por dar una definición formal de la noción de verosimilitud que permita precisar lo que se afirma desde la definición intuitiva de ella. Esos esfuerzos se materializaron en dos definiciones formales de este concepto, que suelen ser identificadas con los nombres de “definición cualitativa de verosimilitud” y “definición cuantitativa de verosimilitud”. Lamentablemente, ambas fueron sometidas a severas críticas que el mismo Popper se vio obligado a aceptar. Tales críticas fueron planteadas en 1974, prácticamente al mismo tiempo, por David Miller, en «Popper’s Qualitative Theory of Verosimilitude», y por Pavel Tichy, en «On Popper’s Definitions of Verosimilitude».²

En lo que respecta al problema epistémico de la verosimilitud, a lo largo de este trabajo se mantendrá que las ideas de Popper sobre este asunto deben ser leídas con sumo cuidado. La razón de esto es que aunque no son pocas las veces en que a lo largo de su obra sostiene que existen ciertos indicadores que nos permitirían afirmar que vamos alcanzando teorías con cada vez mayor grado de verosimilitud que las de antes, con lo cual pareciera estar brindado una respuesta positiva a este problema, existen otros momentos en los que niega que se pueda saber si efectivamente hemos alcanzado una teoría así, con lo cual, curiosamente, pareciera estar dando una respuesta negativa a este asunto. Para complicar aún más las cosas, existen momentos en los que niega que mediante la noción de verosimilitud esté haciendo referencia a un asunto epistémico. ¿Será que Popper se contradice en sus ideas relativas al problema epistémico de la verosimilitud? En este trabajo se intentará mostrar que esto no es así, que sus afirmaciones sobre esto son plenamente compatibles al interior de su visión de las ciencias empíricas. Se argumentará que la clave para sostener por qué no hay una contradicción en las ideas de Popper sobre este asunto se encuentra en su concepción de lo que es el conocimiento, la cual mantiene que solo se conoce algo cuando se tiene certeza de ello.

El orden en el que se desarrollará este trabajo es el siguiente. En primer lugar, se mostrará cuál es la concepción popperiana del conocimiento en general. En segundo lugar, se partirá por exponer los principios del realismo científico de Popper, para después llegar a abordar su postura frente al problema epistémico de la verosimilitud. Será en este punto en el que se explicitará por qué motivo no existe una contradicción en sus

²Si seguimos las ideas de Diéguez (Cf. 1998 147), lo que las críticas de Miller y Tichy prueban es que, para cualesquiera dos teorías falsas diferente A y B, no es posible sostener que A tenga menor grado de verosimilitud que B, ni es posible sostener que B tenga menor grado de verosimilitud que A, al menos en los términos en que la verosimilitud es concebida por las definiciones formales de Popper. Para un resumen de los detalles de estas críticas, véase Jesús Zamora (1996).

ideas sobre este tema. En tercer y último lugar, junto con presentar las conclusiones, se harán unos comentarios finales sobre la posible relevancia que podría tener el tema tratado en este trabajo.

2. LA CONCEPCIÓN POPPERIANA DEL CONOCIMIENTO

Como bien lo consigna David Miller (cf. 2006 82), para la teoría de Popper el conocimiento no es igual a creencia justificada verdadera, tal y como lo supone la que, hoy por hoy, es considerada la concepción tradicional de esta noción. Como se dijo anteriormente, la teoría popperiana de las ciencias empíricas se compromete con una concepción del conocimiento que identifica las nociones de “conocer” o de “saber” con los conceptos de “certeza” o de “saber seguro”. Que Popper concibe el conocimiento de esta manera se puede ver claramente cuando lleva a cabo afirmaciones como la siguiente: “«saber», en el pleno sentido de la palabra es saber seguro” (Popper 2002 148).

Téngase en cuenta que es por concebir al conocimiento en general del modo recién señalado que Popper dice cosas como que: “el conocimiento científico no es una especie de conocimiento; y menos aún una especie [de conocimiento] distinguida por un elevado grado de solidez y certeza” (Popper 1985 52-53), o que “Todo conocimiento científico es hipotético o conjetural.” (Popper 1997 97) La razón por la que Popper mantiene esta postura acerca del conocimiento en las ciencias empíricas urde raíces en el hecho de que, según él, en el dominio de estas disciplinas no existe un criterio de verdad, esto es, de acuerdo con su punto de vista, un método partir del cual se pueda determinar si un enunciado es verdadero, es decir, si se corresponde efectivamente con la realidad (cf. Popper 1974 1105).

Cabe recalcar que, al negar Popper que en el campo de las ciencias fácticas exista un criterio de verdad, no solo está descartando que sea posible saber si los enunciados correspondientes a las leyes, teorías e hipótesis científicas (es decir, los enunciados científicos de mayor nivel de universalidad) son efectivamente verdaderos, sino que también está rechazando que sea posible saber si los, así llamados por él, “enunciados básicos” (los enunciados que, de acuerdo con su punto de vista, describen cierta clase de hechos observables por medio de los cuales evaluamos las teorías [Popper 1980 96,99]) se corresponden con la realidad.³ De este modo, de acuerdo con el punto de vista popperiano, no solo no nos es posible saber, es decir, tener certeza si un enunciado universal como: “Todos los metales se dilatan al ser calentados” es efectivamente verdadero, sino que tampoco nos es posible saber si un enunciado aparentemente tan elemental como el enunciado básico: “Este trozo de acero que está siendo calentado se está dilatando” se

³Recuérdese que los argumentos de los que Popper (1980) se vale para afirmar que en ciencias no existe un criterio de verdad son dos, y ambos tienen que ver con el hecho de que, según él, no es posible que los enunciados científicos puedan ser verificados. De acuerdo con el primer argumento, los enunciados correspondientes a las leyes, teorías e hipótesis científicas no pueden ser verificados, porque, al tener la forma lógica de enunciados universales puros, no es posible determinar si son verdaderos en todos los casos. En otras palabras, de acuerdo con este punto de vista, para poder verificar un enunciado de este tipo, es decir, un enunciado de la forma: para todo individuo, si ese individuo es S, entonces tiene que ser también P, es necesario escudriñar por todo el universo para poder constatar que todo individuo que es S es, ha sido y será P. Cosa que es a todas luces imposible. De acuerdo con el segundo argumento, los enunciados básicos no pueden ser verificados, porque, de igual manera que todo enunciado descriptivo, estos están compuestos por términos universales, motivo por el cual no pueden ser reducidos a experiencias sensoriales inmediatas.

corresponde con la realidad.

Frente a lo expuesto hasta aquí, tal vez podría objetarse que, si se admite la idea de que la justificación de una creencia rara vez resulta ser completa y que, por lo tanto, estas pueden poseer grados de justificación, entonces la teoría tradicional del conocimiento sí se asemeja en cierta medida a la concepción popperiana de esta noción⁴. Hasta donde logramos ver, lo que supone esta objeción es que, cuando Popper hace referencia al carácter conjetural del conocimiento científico, solo está apuntando al hecho de que no es posible que en el dominio de las ciencias empíricas se logre justificar completamente un enunciado o teoría. Por lo tanto, si se admite la idea de grados de justificación de las creencias o enunciados, podría decirse que la teoría popperiana del conocimiento no es del todo diferente de la concepción tradicional de esta noción. Pues bien, de acuerdo con nuestro punto de vista esta objeción no es correcta. La principal razón de esto es que en varias partes de su obra Popper se encarga de desvincular todo lo que guarde relación con la justificación de los enunciados y las teorías científicas del ámbito del conocimiento. Nuestra idea es que un ejemplo claro de esto se puede ver cuando en cierta parte de la segunda sección de su libro *Realismo y el objetivo de la ciencia* señala lo siguiente:

“[A]l igual que E. M. Forster, yo no creo en la creencia: no estoy interesado en una filosofía de la creencia y *no creo que las creencias y su justificación o fundamento o racionalidad sean objeto de la teoría del conocimiento.*” (Popper 1985 62 énfasis es mío)

Ahora bien, podría prestarse para confusiones el hecho de que Popper sí hace referencia en algunas partes de su obra a la idea de grado de justificación de las teorías científicas. Sin embargo, él mismo se encarga de destacar que el sentido en que concibe esta noción es diferente del que corresponde a, al menos, uno de los modos en que se la entiende al interior de la concepción tradicional del conocimiento. En efecto, en la misma sección del libro recién citado, Popper dice que cuando alude a la idea de justificación de una teoría no se refiere al supuesto de qué tan justificado se está para creer en su verdad; en realidad, solo se remite al hecho de qué tan preferible resulta ser esa teoría frente al resto de sus rivales, al menos a la luz del estado de la discusión en un momento *t* de la investigación (cf. Popper 1985 60).

3. EL REALISMO CIENTÍFICO POPPERIANO Y EL PROBLEMA EPISTÉMICO DE LA VEROSIMILITUD

Como se dijo anteriormente, Popper defiende el realismo científico mediante el realismo semántico, postura que sostiene que las teorías científicas son verdaderas, falsas o aproximadamente verdaderas en virtud de cómo es la realidad. Recuérdese que, según esta perspectiva, lo que hace que las teorías sean susceptibles de poseer alguna de estas cualidades no es otra cosa que la realidad. Y es precisamente por comprometerse con un punto de vista así que Popper afirma que: “el problema de si son verdaderas o no las teorías hechas por el hombre depende de los hechos reales, los cuales no son en absoluto

⁴Se agradece enormemente la observación de unos de los árbitros de la revista en la que se sugirió abordar este problema.

un producto humano.” (Popper 2001 296).

Nótese que al concebir las cosas de este modo Popper está suponiendo que el que una teoría sea verdadera o falsa es algo independiente de nuestras creencias y, por ende, de los motivos que tengamos para aceptarlas o rechazarlas. Cosa que le permite decir que: “una teoría [científica] puede ser verdadera aunque nadie crea en ella y aunque no tengamos razones relativamente buenas para aceptarla; y otra teoría [científica] puede ser falsa aunque tengamos razones relativamente buenas para aceptarla.” (Popper 1991 276)

De acuerdo con el realismo científico popperiano, el principal objetivo de la investigación científica “consiste en dar con teorías verdaderas o, al menos, con teorías que se aproximen más a la verdad que las conocidas hasta el presente” (Popper 2001 243). Ahora bien, aunque la verdad figure como una de las principales metas de la investigación, el mismo Popper admite que ella tal vez nunca pueda ser alcanzada o, en caso de que sí haya sido alcanzada, nunca se podrá saber si esto efectivamente ha ocurrido. Como se expuso en la sección anterior, Popper descarta que sea posible saber si se ha alcanzado una teoría verdadera debido a que, según él, en el ámbito de las ciencias empíricas no existe un criterio de verdad. Por su parte, el motivo por el que mantiene que tal vez nunca se pueda alcanzar una teoría así urde raíces en una proyección que hace acerca de las teorías científicas, proyección que sostenemos que queda claramente expuesta en la siguiente cita:

Fue más o menos hacia los años veinte cuando empecé a comprender lo que significaba la revolución científica de Einstein desde el punto de vista epistemológico. Si de una teoría como la de Newton, que había sido contrastada de la manera más rigurosa, y corroborada como ningún científico hubiera podido soñarlo, se descubría que era sólo una hipótesis insegura y superable, hubiera sido descabellado esperar de ninguna otra teoría que llegara, alguna vez, a superar el estadio de mera hipótesis. (Popper 2007 23)

Pues bien, cuando en la presente cita Popper afirma que tal vez no llegue a existir alguna teoría científica que supere el estatus de mera hipótesis, a lo que alude es a que todo indica que incluso las mejores teorías disponibles hoy en día serán refutadas en algún momento, y que la misma suerte correrán las teorías venideras. Pero si esto es así, entonces, de acuerdo con Popper, todo hace pensar que nunca se podrá alcanzar una teoría verdadera.⁵

⁵Según Andrés Rivadulla (Cf. 2015 124), con esta afirmación Popper estaría anticipando en buena medida lo que se sostiene desde el argumento de la meta-inducción pesimista. De acuerdo con este argumento – cuya primera versión se supone que fue formulada por Larry Laudan en su artículo «A Confutation of Convergent Realism», de 1981 –, la historia de las ciencias empíricas nos muestra que han existido muchas teorías empíricamente exitosas que fueron posteriormente falsadas. Debido a que las actuales teorías científicas no son diferentes de aquéllas, puede inferirse que en el futuro éstas también serán falsadas. Ahora bien, si esto que Rivadulla dice sobre Popper es cierto, se debe admitir que se está frente a un problema, porque que esto significaría que Popper estaría admitiendo la entrada de las inferencias inductivas en el campo de las ciencias empíricas, inferencias que su teoría declara como no admisibles en este dominio. Y si se aceptan las inferencias aquí, ¿por qué no admitirlas en el resto de ámbitos de las ciencias empíricas que este las rechaza? En la última sección de este trabajo se muestra otra arista de la teoría de Popper en la que este admite el ingreso de la inducción y cómo esto implica un problema.

Téngase en cuenta que son estas consideraciones acerca de la inaccesibilidad de la verdad las que conducen a Popper a postular que ella debe ser concebida simplemente como un ideal regulador de la investigación científica. Que la verdad sea un ideal regulador quiere decir, según su punto de vista, que ella debe ser considerada como “un patrón al que [quizás] podemos no lograr ajustarnos.” (Popper 1991 280).

Pero, aunque tal vez nunca se pueda alcanzar una teoría verdadera, o no se pueda saber si una teoría así ha sido alcanzada, Popper mantiene que “podemos haber encontrado algunas razones provisionarias para creer (sí, incluso para creer) que una nueva teoría se acerca más a la verdad que sus predecesoras.” (Popper 1985 65) Y con esto, a lo que Popper está apuntando es a la idea de que existen criterios o indicadores del grado de verosimilitud de las teorías, motivo por el cual se podría decir, como se mencionó al principio de este trabajo, que está brindando una respuesta positiva al problema epistémico de la verosimilitud. Según Popper, un indicador fiable del grado de verosimilitud que posee una teoría con respecto a otra es el grado de corroboración que ella puede tener. Cosa que se puede ver claramente que mantiene en la siguiente cita:

Si dos teorías rivales han sido criticadas y contrastadas tan completamente como podamos hacerlo, con el resultado de que el grado de corroboración de una de ellas es mayor que el de la otra, en general tendremos razón para creer que la primera es una mejor aproximación a la verdad que la segunda. (Popper 1985 98, énfasis del autor)

Sin embargo, tal y como se mencionó anteriormente, existen otras partes de su obra en general en las que este pareciera estar brindando una respuesta negativa el problema epistémico de la verosimilitud. Un ejemplo claro de esto se puede ver en el momento en que señala que, cuando se hace referencia a la verosimilitud de las teorías, no se está haciendo alusión a una “*una idea epistemológica o epistémica*” (Popper 1991 286, énfasis del autor), razón por la cual, según sus propias palabras, se debe distinguir entre las dos siguientes preguntas: “«¿Qué quiere decir usted cuando afirma que la teoría t2 tiene mayor grado de verosimilitud que la teoría t1?», «¿Cómo sabe usted que la teoría t2 tiene un mayor grado de verosimilitud que la teoría t1?»” (Ibid, énfasis del autor). Nótese que con estas preguntas Popper está estableciendo una distinción muy parecida a la que se hace hoy en día entre el problema semántico y epistémico de la verosimilitud. La primera de ellas, que es la pregunta que correspondería al problema semántico, este la contesta mediante las definiciones formales de este concepto. Por su parte, la segunda pregunta, esto es, la que correspondería al problema epistémico, la contesta diciendo: “yo no lo sé, solo hago conjeturas” (Ibid, énfasis del autor), es decir, la responde con la idea de que no se puede saber si una teoría posee mayor grado de verosimilitud que otra. Y con una respuesta así, evidentemente que se podría decir que Popper está brindando una respuesta negativa al problema epistémico de este concepto. Cosa que a su vez permitiría explicar por qué dice que cuando se alude a la verosimilitud de las teorías no se está haciendo referencia a una idea epistémica. De hecho, sostenemos que es precisamente porque Popper dice cosas como las recién descritas que autores como Eugenio Moya mantienen que:

el fin primordial de la teoría de la verosimilitud de Popper es responder la

cuestión semántica de qué es lo que pretendemos decir cuando afirmamos que una teoría se acerca más a la verdad que otra, pero no intenta responder a la cuestión epistemológica de cómo podemos saber que una teoría se halla más próxima a la verdad. (Moya 2001 204)

Pero entonces, ¿quiere decir esto que Popper se contradice en sus ideas relativas al problema epistémico de la verosimilitud? Cabe destacar que no creemos ser los primeros en haber constatado este problema. Por ejemplo, en cierta parte de su obra *Truthlikeness*, el filósofo Ilkka Niiniluoto (cf. 1987 264) señala que, aunque Popper repetidamente dice que la verosimilitud no es una idea epistemológica o epistémica, al mismo tiempo sugiere que el grado de corroboración de las teorías opera como un indicador fiable, aunque falible, del grado de verosimilitud que tiene una teoría con respecto a otra. Y con esto, de acuerdo con Niiniluoto, Popper estaría brindando una solución positiva al problema epistémico de este concepto.

Ahora bien, aunque efectivamente Popper lleva a cabo afirmaciones relacionadas con este problema que pueden ser interpretadas como contradictorias, nuestra idea es que, si se miran las cosas desde el punto de su teoría de las ciencias, no hay tal contradicción. Para que se entienda por qué motivo sostenemos esto, recuérdese que en la sección anterior se mostró que este se compromete con una muy estricta concepción del conocimiento que supone que solo se puede conocer algo cuando se tiene certeza de ello, siendo esta la razón por la cual se puede decir, de acuerdo con el punto de vista popperiano, que en el ámbito de las ciencias empíricas no se puede saber, sino que únicamente se puede conjeturar. Ahora, si esto es así, sostenemos que se puede afirmar que cuando Popper pareciera estar dando una respuesta negativa al problema epistémico de la verosimilitud, que es cuando dice que no se puede saber si una teoría se acerca más a la verdad que otra, simplemente está siendo consecuente con su concepción del conocimiento, pues solamente está diciendo que no hay manera de que se pueda saber, es decir, que se tenga certeza si efectivamente una teoría se acerca más a la verdad que otra, sin importar las buenas razones que se tenga para creer en ello. En cambio, cuando Popper pareciera estar dando una respuesta positiva a este problema, que es cuando admite que existen indicadores del grado de verosimilitud de las teorías, lo que está diciendo es que, aunque no se pueda saber, es decir, tener certeza si una teoría es más verosímil que otra, bajo ciertas circunstancias es posible tener razones para creer o conjeturar que, entre dos o más teorías rivales, una de ellas posee mayor grado de verosimilitud que las demás. Pero desde el punto de vista de popperiano, todo aquello vinculado con las razones para creer o conjeturar en algo, sin importar lo justificadas que estén, corresponden a un ámbito diferente de lo que es el conocimiento propiamente tal. Por lo tanto, no existiría una contradicción en las ideas de Popper relativas al problema epistémico de la verosimilitud, al menos si miramos las cosas en el sentido que él mismo las supone; desde su punto de vista es perfectamente factible afirmar, sin incurrir en contradicción alguna, que no se puede saber si una teoría se acerca más a la verdad que otra, aunque se esté ampliamente justificado para creer en ello.

Ahora bien, si lo expuesto hasta aquí resulta ser cierto, ¿se puede concluir que cuando Popper hace referencia a la idea de verosimilitud de las teorías no solo está aludiendo a una cuestión semántica, sino que también está haciendo referencia a una cuestión epistémica? De acuerdo con nuestra opinión, la respuesta a esta pregunta varía dependiendo de la concepción del conocimiento que se adopte. Y es que si se acepta acriticamente el modo

en que Popper concibe las nociones de “saber” y de “conocer”, entonces se sigue que cuando él se refiere a la verosimilitud de las teorías no pretende aludir a una cuestión epistémica. La razón de esto es que, aunque desde su punto de vista se admita que sea posible dar con razones para creer que una teoría A se aproxima más a la verdad que una teoría B, las razones para creer o conjeturar en algo no debiesen ser consideradas como pertenecientes al dominio de lo que es el saber. En cambio, si se miran las cosas desde concepciones menos estrictas del conocimiento, es decir, concepciones que mantienen que la certeza no es necesaria para conocer algo, se podría afirmar que Popper se equivoca al mantener que cuando se hace referencia a la verosimilitud de las teorías no se esté haciendo alusión a una idea epistémica. De hecho, si las cosas son miradas en los términos en los que, según mostramos, el problema epistémico de la verosimilitud es concebido hoy en día, términos que presuponen un compromiso con la concepción tradicional del conocimiento, se puede decir que Popper, en contra de lo que él creería, sí brinda una respuesta positiva a este problema. Pero como se puede ver, para mantener que Popper se equivoca en este asunto es necesario antes apuntar en contra de la concepción del conocimiento que presupone a lo largo de toda su obra.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha podido ver, uno de los principales conceptos del realismo científico defendido por Popper es el de verosimilitud. Dentro de sus ideas acerca de este concepto están las que corresponden al problema epistémico de la verosimilitud, el cual consiste en cómo sabemos o estamos justificados para afirmar que una teoría se aproxima más a la verdad que otra. De acuerdo a lo que se ha expuesto, existen afirmaciones de Popper que podrían hacer creer que él mantiene dos puntos de vista opuestos acerca de este problema. Pero, de acuerdo a lo que se ha argumentado, si se miran las cosas en los términos en que lo plantea su teoría de las ciencias empíricas, en realidad no existe tal contradicción.

Ahora bien, aunque lo expuesto a lo largo de este trabajo sea cierto, sostenemos que es importante que en estas últimas líneas se vea una arista de la concepción popperiana de la verosimilitud que se ve enfrentada a un problema que, desde nuestro punto de vista, le resulta ser insuperable. Esta arista es la que corresponde al vínculo que Popper establece entre corroboración y verosimilitud, vínculo mediante el cual este intenta fundamentar la idea de que hay motivos para creer que las teorías con mayor grado de corroboración constituyen teorías más cercanas a la verdad que sus rivales. Como bien lo señalan autores como Imre Lakatos (1998 202), William Newton-Smith (1987 82-83) y Rivadulla (2015 132), el nexo que Popper establece entre ambos conceptos presupone la admisión de una inferencia inductiva. De hecho es él mismo quien admite tal cosa en una nota que agrega en su «Replies to My Critics», de 1974, nota en la que afirma que efectivamente existe un “soplo” (a whiff) de inductivismo en el razonamiento que utiliza para vincular corroboración con verosimilitud (1974 1192-1193). Ahora bien, resulta ser justamente en la admisión de esta clase de inferencias donde el vínculo popperiano entre estos conceptos se ve enfrentado a un problema insuperable. Para entender esto, recuérdese, como ya se mencionó anteriormente (véase nota 5), que uno de los principios fundamentales de la teoría popperiana es que las inducciones no son admisibles en el dominio de las ciencias empíricas. De este modo, si efectivamente Popper recurre a un argumento inductivo para vincular corroboración con verosimilitud, entonces, contra lo que él cree, este vínculo no puede ser aceptado al interior de su teoría de las ciencias. Y

es que, si se aceptaran las inducciones en este nivel, ¿por qué no habrían de ser admitidas ya desde el principio? Nótese que el problema aquí no es si el argumento que se utiliza para vincular corroboración con verosimilitud es o no es cuestionable; el problema es que, aunque este argumento sea incuestionable, no se puede aceptar al interior de la teoría popperiana de las ciencias porque su admisión viola uno de sus principios fundamentales.

Si se sigue lo que señala Newton-Smith, la consecuencia directa de esto es que Popper no logra ser capaz de ofrecer “ninguna razón para pensar que los métodos de la ciencia, tal y como él los concibe, sean un medio para lo que él considera que es una de las metas de la ciencia” (1987 83). En otras palabras, no logra aportar argumentos aceptables – al menos al interior de su teoría – que permitan decir que la capacidad de las teorías de superar contrastaciones tenga relación con el hecho de si son verdaderas o aproximadamente verdaderas, en los términos en que esto es concebido por el realismo semántico. Ahora bien, ¿por qué mantenemos que es importante tener en cuenta este problema en el contexto de este trabajo? Porque a partir de esto se puede afirmar que, si bien no es contradictorio decir al interior de la teoría popperiana que, aunque no es posible saber si una teoría se acerca más la verdad que otra, puede haber motivos para creerlo, ocurre que, dado que Popper rechaza las inducciones, la idea de que hay razones para pensar que las teorías con mayor grado de corroboración poseen mayor grado de verosimilitud no puede ser aceptada al interior de su teoría de las ciencias. Pero si esto es así, ¿cuál podría ser la relevancia de la labor llevada a cabo en este trabajo? En realidad, la única posible relevancia de este trabajo, en caso de que la tenga, es que constituye un intento de aclarar un aspecto del pensamiento de Popper que, hasta donde logramos ver, no ha sido suficientemente explorado.

5. BIBLIOGRAFÍA

Diéguez, Antonio. Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia. Málaga: Universidad de Málaga, 1998.

Laudan, Larry. “A Confutation of Convergent Realism”, *Philosophy of Science* 48 (1981): 19-49.

Lakatos, Imre. La metodología de los programa de investigación científica. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Miller, David. “Popper’s Qualitative Theory of Verosimilitude”, *British Journal for the Philosophy of Science* 27 (1974): 166-177.

———. *Out of Error*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.

Moya, Eugenio. Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K.R. Popper. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Newton-Smith, William. La racionalidad de la ciencia. Barcelona: Paidós, 1987.

Niiniluoto, Ilkka. Truthlikeness. Dordrecht: Reidel, 1987.

Popper, Karl. "Replies to My Critics" *The Philosophy of Karl Popper*, vol. II, ed. Paul A. Schlipp. La Salle: Open Court, (1974).

———. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1980.

———. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1985.

———. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós, 1991.

———. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.

———. *El mito del marco común*. Barcelona: Paidós, 1997.

———. *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos, 2001.

———. *Sociedad abierta, universo abierto*. Madrid: Tecnos, 2002.

———. *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Madrid: Tecnos, 2007.

Rivadulla, Andrés. *Meta, método y mito en ciencia*. Madrid: Trotta, 2015.

Tichy, Pavel. "On Popper's definitions of verisimilitude" *British Journal for the Philosophy of Science* 27 (1974): 25-42.

Zamora, Jesús. *Mentiras a medias. Unas investigaciones sobre el Programa de la verosimilitud*. Madrid: Ediciones UAM, 1996.

TRADUCCIÓN
LOS TRES TIPOS FUNDAMENTALES DE DIALÉCTICA Y LAS FORMAS DE SUS
ESPECIFICACIONES CATEGORIALES EN LA LÓGICA MADURA DE HEGEL*

Rainer Schäfer[†]
Sergio Montecinos Flavio, traductor. [‡]

*Originalmente publicado como: “Die drei grundlegenden Dialektiktypen und Formen ihrer kategorialen Spezifikationen in Hegels reifer Logik”, en Schäfer 2001 295-319.

[†]Catedrático de la Universidad de Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität), Alemania.

[‡]Contacto: montecinos.fabio.s@gmail.com Hegel-Archiv, Ruhr-Universität Bochum (visiting fellow), Conicyt Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (2015/16). Investigador de post-doctorado en el Forschungszentrum für Deutsche Klassische Philosophie / Hegel-Archiv de la Ruhr-Universität Bochum (2017-2020). Becario Conicyt/Becas Chile Programa Postdoctorado en el Extranjero.

Ya en *Lógica, Metafísica y Filosofía de la naturaleza* de 1804/05 se encuentran los primeros enfoques que muestran que Hegel conceptualiza diversas formas de mediación dialéctica en la lógica. Tales enfoques se profundizan en las lógicas propedéuticas para el *Gymnasium*, entre los años 1808 y 1812. En su concepción de la lógica madura, desde la primera edición de la Doctrina del Ser de la *Ciencia de la Lógica* (1812), Hegel elabora sistemáticamente tales enfoques, modificándolos y diferenciándolos. Esto no sólo se muestra en la *Ciencia de la Lógica*, sino también en la Lógica retocada y compendiada de las tres ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, 1827 y 1830.

En la concepción madura de la lógica de Hegel son adscritos en cada caso tipos específicos de dialéctica a las tres diversas áreas de la lógica (la Doctrina del Ser, la Doctrina de la Esencia y la Doctrina del Concepto). Estos tipos de dialéctica resultan de la clase de estructura que las categorías tienen cada vez. Si se trata de categorías simples la estructura de mediación dialéctica es diferente de si se trata de categorías complejas. Esto implica también que la estructura de las categorías resulta en cada caso del nivel de mediación en el que se ponga el concepto absoluto. Si el concepto absoluto (es decir: la idea absoluta en tanto método dialéctico) se pone inmediatamente, entonces su estructura de mediación es también inmediata, esto es, simple. Si el concepto absoluto se pone en un modo de mediación complejo, entonces también la estructura de mediación de las categorías es compleja. En el Ser el concepto está puesto inmediatamente, de modo que la estructura de mediación de las categorías es con ello simple. Con las categorías del ser se lleva a cabo una dialéctica del transitar [*Übergehen*]. En la Esencia el concepto está puesto de un modo más complejo, de manera que con las determinaciones lógicas de la esencia se lleva a cabo una dialéctica de reflexión [*Reflexionsdialektik*]. Mientras que en el Concepto, el concepto absoluto se actualiza del modo más alto y completo. Por esto, las determinaciones de la lógica del concepto llevan a cabo la dialéctica de desarrollo [*Entwicklungsdialektik*] en tanto forma suprema de dialéctica en la lógica. Las modalidades de posicionamiento del concepto consisten en que él en el “ser” sólo es en sí, en la “esencia” está puesto [*gesetzt*], mientras que en el “concepto” es en y para sí¹. En tal sentido, Hegel dice en la *Enciclopedia* de 1830: “La forma abstracta del proceso es, en el ser, un otro y un transitar hacia otro, en la esencia parecer [*Scheinen*] en lo contrapuesto [*in dem Entgegengesetzten*], en el concepto la diferencialidad [*Unterscheidenheit*] de lo singular [*Einzelnen*] respecto a lo universalidad [*Allgemeinheit*], la cual se continúa como tal en lo diferenciado de ella y es como identidad con ello” (Enz 1830 § 240).²

¹Para las diversas modalidades de posicionamiento del concepto absoluto compárese Enz 1830 §§ 83, 84, 112; el § 83 de Enz 1830 ha surgido del § 37 de Enz 1817. De todas formas, allí Hegel denomina, de manera algo más inespecífica, como “pensamientos” [*Gedanken*] al concepto absoluto que se pone y actualiza de diversos modos. J.E. Mc Taggart (1922. 119ss., 133ss.) también se refiere a las diversas formas de la dialéctica en la lógica de Hegel. Asimismo K. Düsing (1995 327-332), quien subraya en particular el posicionamiento [*Setzung*] de la Subjetividad que es constitutivo para los tres tipos de dialéctica, y muestra cómo esto condiciona las diferentes estructuras de mediación de las categorías. Compárese también K.J. Schmidt (1997 32-51), quien expone diferenciadamente la unidad de la dialéctica del tránsito y de la reflexión; esta unidad es realizada escalonadamente en la Doctrina de la Esencia. Sin embargo, Schmidt no toma en consideración la dialéctica específica del concepto. Por esto no se aclaran los motivos decisivos por los cuales se dan preformas incompletas de dialéctica en la lógica de Hegel. Asimismo vid. G.M. Wölffe (1994 101-114).

²El § 240 de Enz 1827 es similar. En el análogo § 187 en Enz 1817 Hegel además pone de relieve a modo de añadido lo específico del proceso dialéctico en la doctrina de la Idea: “En la idea es este término medio [*Mitte*] ya la segunda negación, la negación de la negación, el alma viviente de la totalidad”. La dialéctica de la idea absoluta muestra que, en el silogismo [*Schluß*] metódico-dialéctico de la idea, la doble negación ya está puesta en el avance (más exactamente: en la segunda premisa, que pone la determinación conceptual de la singularidad), no primeramente en la conclusión. Presumiblemente, Hegel

1. LA DIALÉCTICA DEL TRÁNSITO EN LA DOCTRINA DEL SER

La determinación fundamental del “ser” es, según Hegel, la simple igualdad-consigo-mismo [*einfache Selbstgleichheit*] y la inmediata autorreferencialidad [*unmittelbare Selbstbezüglichkeit*].³ Debido a su inmediatez, esta autorreferencialidad aún no es un autorreferencia que sabe [*wissende Selbstbeziehung*], sino un simple ser-igual consigo. La autorreferencialidad simple consiste en que las categorías del ser excluyen de sí a otras determinidades y aparentemente no están referidas a ellas. Esta exclusión inmediata de otras categorías, que es constitutiva para las determinaciones del ser, es puesta por el concepto absoluto, que en el ser sólo se realiza inmediatamente. En la primera parte de la lógica, esto es, en el ser, el concepto absoluto sólo es simple, no es aún capaz en sí mismo de determinidades relacionales, porque aquí no están presentes categorías previamente determinadas, éstas son apenas algo por deducir. “El ser es el concepto sólo en sí, las determinaciones del mismo son ónticas [*seyende*: que-están-siendo]; las cuales, al diferenciarse, son algo otro una respecto de la otra; mientras que en su determinación siguiente (la forma de lo dialéctico) es un transitar a otro” (Enz 1830 § 84).⁴

El transitar de las categorías del ser, que en sí mismas son simples, consiste en lo siguiente: en su proceso de determinación dialéctico, este tipo de categorías se convierten en algo otro, que está contrapuesto a ellas. Este algo contrapuesto, hacia lo que ellas transitan, significa que no son más ellas mismas. La categoría hacia la que la determinación simple transita es algo diferente a la puesta previamente. Asimismo, la categoría del ser ulterior forma nuevamente una determinación simple, que aparentemente no es relacional, “su sentido aparece como pleno también sin su otro” (GW 21 109ss.)⁵. La condición de referido [*Bezogenheit*] immanente a las categorías del ser, esto es, su red de referencia y de fundamentación, aún no es puesta en ellas mismas. Dado que la red dialéctica de determinación se co-presenta, aunque en un nivel átematico y latente, somos únicamente nosotros, los filósofos metareflexivos, los que, disponiendo del saber del concepto absoluto, reconocen con propiedad la estructura conceptual y la unidad conceptual subyacente a las categorías del ser. Ciertamente, las categorías simples del ser realizan desde sí mismas el curso dialéctico, pero éste no es realizado temáticamente en ellas mismas.

La dialéctica del tránsito propia del ser consiste entonces en un proceso de transformación paulatino que va desde unidades de significación simples a las que ellas tienen cada vez como su contrapuesto. A diferencia de esto, la dialéctica de la reflexión de la

ha tajado esta observación en la segunda y tercera edición de Enz porque siembra confusión. En efecto, si la doble negación en la idea ya está puesta en el avance [*Fortgang*], ¿no es éste el caso en los otros tipos de dialéctica, o sea, en la dialéctica del tránsito del ser y la de reflexión de la esencia? ¿O acaso esta declaración debe referirse específicamente a la Doctrina del Concepto? ¿Significa esta declaración que en el Concepto —en un sentido restringido— y en la Objetividad, la segunda negación primeramente está puesta recién al final y aún no en el proceso de un desarrollo dialéctico específico? Cual sea la alternativa de significación que se tome, en cada caso la dialéctica de la idea es separada de otras posibilidades de proceso dialéctico; con esto se sugiere cierta falta de unidad de las diversas formas de la dialéctica que seguramente Hegel quiso evitar al borrar la observación en la 2. y 3. eds. de Enz. Esta falta de unidad consiste en la aparentemente señalada localización diversificada de la doble negación en un movimiento dialéctico.

³Vid. p.ej. GW 11 43, 66, 189; GW 12 128, 239ss.; Enz 1830 § 112 con sus respectivas Observaciones.

⁴Este § aún no se encuentra en Enz 1817; Hegel se expresa parecido al § 84 de Enz 1830 en la 2da ed. de la Doctrina del Ser: “En la esfera del ser, el autodeterminarse del concepto mismo solamente es recién en sí, esto es, es un transitar (GW 21 109). Se trata de un añadido que aún no se encuentra en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812).

⁵Esta cita está en un pasaje que aún no se encuentra en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812).

esencia se caracteriza por el hecho de que las categorías contrapuestas de la esencia se producen co-originaria y recíprocamente; así, “identidad” y “diferencia” son categorías de relación co-originarias, las cuales, según Hegel, desde un comienzo no pueden pensarse sin su contrapuesto cada vez.

“Transitar es lo mismo que devenir [*Werden*], sólo que aquél es representado como si en él ambas determinaciones, de las cuales una transita a la otra, fueran estáticas y exteriores, y el transitar ocurriese entre ellas” (GW 21 80).⁶ En esta expresión de Hegel es, sin embargo, problemático el hecho de que en el nivel de la lógica y del pensar puro especulativo las representaciones están superadas. Por tanto, si Hegel habla aquí de “estáticas” y de “entre”, esto no debe entenderse en términos espacio-temporales, sino metafóricos. Que el transitar no tenga lugar en las categorías mismas, sino “entre” ellas, y que ellas sean representadas como “estáticas”, significa, entonces, que las categorías del ser son simples e iguales a sí mismas (tal es el sentido de “estáticas”), y al mismo tiempo significa que el transitar dialéctico no es puesto en ellas temáticamente, lo cual bien puede ser el significado del hecho de que el tránsito tenga lugar “entre” las categorías del ser.

La dialéctica del tránsito en el Ser se muestra de modo particularmente claro, p.ej., en la categoría del estar [*Daseinskategorie*] “algo” [*Etwas*]. Ésta transita por medio de la categoría “otro” [*Anderes*] a la categoría de “otro en él mismo” [*Anderen an ihm selbst*]: el algo es un estar determinado, como tal el algo es, por lo pronto, igual consigo mismo. Es decir: el algo tiene que diferenciarse de eso que él no es. En esta igualdad consigo mismo muestra la aparente falta de referencialidad que las categorías del ser tienen un respecto de la otra. Lo que el algo no es, está opuesto al algo. Aquel ente-que-está-ahí [*Daseiende*], que no es el algo, es lo otro. Lo otro es aquel ente-que-está-ahí que el algo excluye de sí. En la medida en que el algo no es otro, es él mismo también otro, pues es lo otro para el otro. Por tanto el algo transita al otro, deviene él mismo otro. En esto se muestra que las determinidades simples del ser desaparecen en su tránsito; el algo se ha vuelto lo otro, no es más algo. Y a la inversa: lo otro no es empero sólo otro, sino también algo. Propiamente, lo otro es otro frente al algo; entonces lo otro es también algo, pues frente al algo es algo otro. De este modo, también transita lo otro hacia el algo. Lo otro que es él mismo algo, es lo otro de sí mismo. Lo otro ha devenido él mismo lo otro de sí mismo, pues es algo. Aquí también se muestra nuevamente el desaparecer en el transitar [*das Verschwinden im Übergehen*]; lo otro ahora no es más simplemente otro, sino otro que es él mismo algo y con ello ha perdido la estructura de la simple otredad [*einfacher Andersheit*]. Lo otro para otro es una otredad de segundo nivel, pues no es más una otredad que se sitúe enfrente del algo, sino es ella misma algo.⁷ En esta sucesiva transformación de significado que va desde el algo al otro y del otro al otro en sí mismo se aclara la estructura fundamental de la dialéctica del tránsito de las categorías simples en el ser.

Por lo demás, hay en la lógica del ser formas categorialmente específicas de dialéctica del tránsito. Así, p. ej. las primeras categorías de la lógica del Ser “ser” y “nada” no transitan actualmente [*aktuell*] una dentro de la otra, sino que, dado que la significación del ser es inmediatez indeterminada y la nada es igualmente inmediatez indeterminada, el ser ha pasado siempre ya a la nada.⁸ En términos actuales éste tránsito no puede concebirse por el pensar, pues si el pensar hace el inicio con la primera y más inmediata

⁶Se trata de un añadido que no se encuentra en la primera edición (1812).

⁷Vid. GW 21 105ss.; asimismo Enz 1830 §95.

⁸Vid. GW 21 59; para el “siempre-ya-haber-transitado” cf. Schäfer 2001 242-248.

determinación del pensar, entonces él ha ido siempre ya por sobre ella, de manera que piensa el movimiento del ser a la nada. El proceso intelectual del pensar no tiene un punto de inicio estático, sino que se encuentra siempre ya —también en su inicio— dentro del movimiento del pensar.

Otras especificaciones categoriales de la dialéctica del transitar en la Doctrina del Ser pueden ser aquí sólo esbozadas. Ellas se muestran en las tres diversas áreas temáticas de la lógica del ser: la cualidad [*Qualität*], la cantidad [*Quantität*] y la medida [*Maß*]. El transitar, entendido como la transformación sucesiva de unidades de significación en su contrapuesto, se presenta en su pureza propiamente sólo en las categorías del ser pertenecientes a la cualidad, pues ésta es simple determinidad óptica. Contrariamente, la cantidad es de otra clase, pues en ella la simple determinidad que es apropiada a la cualidad, ha devenido indiferente [*gleichgültig*]. “Pues la cantidad es la cualidad que ya ha devenido negativa; la magnitud [*Größe*] es la determinidad que no es más una con el ser, sino que ya es diferente de él, es la cualidad asumida [*aufgehobene*], devenida indiferente. Ella guarda en sí la variabilidad [*Veränderlichkeit*] del ser sin que la cosa misma, el ser cuya determinación ella tiene, se transforme por dicha mutabilidad; contrariamente, allí la determinidad cualitativa es una con su ser, no va más allá de éste, ni está en el interior de él, sino que es su inmediata condición limitada [*Beschränktheit*]” (GW 21 67).⁹ Con la “variabilidad del ser” se alude a la dialéctica del transitar. Entonces, la cantidad también realiza, según Hegel, un transitar dialéctico. Pero si en la cantidad la determinidad cualitativa simple es puesta como indiferente, entonces la forma de la dialéctica no puede consistir aquí en un transitar tal como lo es en el caso de la cualidad, pues allí el fundamento [*Grund*] del transitar es la simple conexión inmediata de la determinidad con la consistencia [*Bestehen*] del algo. Por ello, en la cantidad se realiza un transitar categorialmente específico, consistente en el que la cantidad se continúe en su otro. Esto significa que en una determinación cualitativa se realiza un cambio cuantitativo; este cambio de la cantidad puede continuar tanto como se quiera, ora como incremento [*Vermehrung*], ora como disminución [*Verminderung*], hasta cambios infinitamente grandes o pequeños, sin que con ello varíe también la determinidad propia, la disposición cualitativa [*qualitative Beschaffenheit*].

Por lo demás, esta continuidad en las determinaciones de cantidad significa algo diferente que en las determinaciones del concepto. Tal como Hegel señala en Enz 1830 § 240, en las determinaciones del concepto está presente una determinidad y una identidad que es positiva consigo cuando aquellas se desarrollan y se continúan en su otro; mientras que en las categorías de la cantidad está presente una indiferencia [*Gleichgültigkeit*: un dar igual] de la determinidad, que no es sino la propia determinidad de la cantidad. De esto se sigue que en las categorías de cantidad la continuidad en lo otro consiste en un mero repetirse en algo otro, sin desarrollarse efectivamente en ello. Tal es el transitar continuo de las categorías de cantidad; por esto Hegel diferencia también las formas específicas de avance cualitativo y cuantitativo: “la determinidad cualitativa es en tanto es inmediata, y se refiere al ser-otro [*Andersseyn*] esencialmente como a otro ser ; no está puesto en ella el tener su negación, su otro, en ella misma. Contrariamente, la magnitud

⁹Esto se encuentra también en la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812). GW 11 41. Para una determinación de cantidad parecida vid. Enz 1830 § 99, análogo a Enz 1817 § 52. Vid. además, GW 21 373: “[...] la cantidad pura es la indiferencia en tanto [es] capaz de todas las determinaciones; pero ello de un modo tal que a la cantidad las determinaciones le son exteriores aún desde sí misma conexión alguna con tales determinaciones”. En el lugar análogo de la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812) Hegel aún no escribía el pasaje. Vid. GW 11 224.

es, en cuanto tal, determinidad asumida; en ella está puesto el ser desigual consigo misma e indiferente respecto a sí misma; por eso es lo variable [*das Veränderliche*]” (GW 21 219).¹⁰

Una especificación categorial siguiente del transitar en otro se encuentra en la tercera parte de la Doctrina del Ser, la medida [*Maß*]. En la medida está puesta la unidad de la cualidad y la cantidad, aquí las categorías son puestas desde un comienzo de un modo tal que se realice en ellas un doble tránsito¹¹: no se trata tan sólo de que una determinidad de medida transite a su otro, sino de que en esta determinación de medida está puesta al mismo tiempo el regreso desde ésta otra hacia ella misma. Lo otro deviene un “estado” [*Zustand*] de una determinidad de medida que, de un lado, se continúa con esto en su otro, el cual es un momento cuantitativo; pero al mismo tiempo, de otro lado, transita hacia este otro, lo cual es un momento cualitativo. En la medida es válida la siguiente afirmación: “con esto, las medidas, y las unidades autosubsistentes [*Selbständigkeiten*] puestas con ello, han descendido a estados [*Zuständen*]. La variación [*Veränderung*] es sólo la alteración [*Änderung*] de un estado, mientras que lo que transita es puesto solamente como permaneciendo lo mismo en ello” (GW 21 371).¹² A través de la insistencia en el [inter]cambio [*Wechsel*] que la medida realiza, el transitar es paulatinamente superado. El transitar, que en las categorías de la medida es puesto de modo doble, asume el transitar simple cualitativo, pues en el doble tránsito es puesto el hecho de que las determinidades son en sí términos relativos, que se encuentran esencialmente referidos a su contrapuesto.¹³ Con esto se prepara otra forma de mediación dialéctica, a saber, la dialéctica reflexiva de la esencia. Desde un punto de vista metódico, con la dialéctica específica de la medida se alcanza el basamento [*Grundlage*] para la dialéctica reflexiva de la esencia.

Las especificaciones categoriales de la dialéctica del tránsito propia del Ser aquí esbozadas son resumidas así por Hegel: “La infinitud cualitativa, tal como ella es en el estar, fue el irrumpir de lo infinito en lo finito, por cuanto fue el tránsito inmediato y el desaparecer del Más acá en su Más allá. Frente a esto, la infinitud cuantitativa es, según su determinidad, ya la continuidad del *quantum*, una continuidad del mismo por sobre sí. Lo finito-cualitativo se transforma en lo infinito; lo finito-cuantitativo es su Más allá en él mismo, y se remite por sobre sí. Pero esta especificación de la infinitud de la medida pone tanto lo cualitativo como lo cuantitativo asumiéndose de igual manera uno en otro, y con ello pone la primera unidad inmediata de los mismos, que es la medida en general; de modo que ha regresado a sí, siendo con esto ella misma en tanto puesta. [...] Tal unidad que así se continúa a sí misma en su cambio de medida es la materia verdaderamente autónoma que permanece consistente, la cosa [*Sache*]” (GW 21 370).¹⁴

¹⁰Esto se encuentra igualmente en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812); GW 11 140.

¹¹Vid. GW 21 320; en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812) aún no se encuentra el paso al doble tránsito.

¹²Parecido se expresa Hegel ya en la 1era. Ed. de la Doctrina del Ser (1812); GW 11 222ss.

¹³Vid. GW 21 282, allí la indiferencia absoluta es determinada en su comportamiento dialéctico como la última categoría del ser: “El determinar y devenir-determinado [*Bestimmtwerden*] no es un transitar, ni una variación exterior, ni un destacarse [*Hevortreten*] de las determinaciones en ella; sino que es su propio referirse a sí, que es la negatividad de sí misma”. El “transitar” se conecta aquí con la dialéctica transitiva propia de la cualidad; la “variación exterior” lo hace con la dialéctica transitiva propia de la cantidad; mientras que el “destacarse” se conecta con la dialéctica transitiva propia de la medida. Tales expresiones se encuentran en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812) sólo de acuerdo a su sentido; GW 11: 230ss. Asimismo, para la asunción de la dialéctica del transitar vid. Enz 1830 § 63.

¹⁴Hegel se expresa parecido ya en la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812); GW 11 221.

Para la dialéctica del tránsito en la Doctrina del Ser que es cualitativamente determinada, es característico el hecho de que ella procede a “saltos”. La dialéctica del tránsito en el Ser es “a saltos” [*sprunghaft*] debido a que las determinaciones del ser que transitan una en la otra parecen ser simples igualdades consigo mismas exteriores entre sí, y por eso no aparecen en sí mismas como determinaciones que se median entre sí continuamente. Una dialéctica continua paulatina [*allmähliche*] sólo se da en la Doctrina del Ser como nivel intermedio en la cantidad. Pero tanto la dialéctica de la cualidad como la de la medida se realizan “a saltos” en su dialéctico devenir-otro. Después del paso por la cantidad se restituyen en la medida los momentos cualitativos. En ese sentido señala Hegel: “Por ello, según el respecto cualitativo el mero progreso cuantitativo de aquello cuyo carácter es paulatino [*Allmähligkeit*], y que en sí no es límite alguno, es absolutamente interrumpido [por lo cualitativo que avanza “a saltos”]; al ser la nueva cualidad entrante, en virtud de su respecto meramente cuantitativo, una cualidad indeterminadamente distinta respecto de aquella que desaparece (una a la que aquella le da igual, le es indiferente), el tránsito es un salto; ambas son puestas como completamente exteriores entre sí. —Se intenta, un tanto cómodamente, hacer concebible [*begreiflich*] una variación por medio del carácter paulatino del tránsito; pero más bien el carácter paulatino es precisamente la alteración meramente indiferente, lo contrario de lo cualitativo. Más bien, en ese carácter paulatino está anulada [*aufgehoben*] la conexión de ambas realidades [*Realitäten*] [...]; [con el predominio de lo cuantitativo] se ha puesto el que ninguna [realidad] es un límite de la otra, sino que una le es completamente exterior a la otra; con esto se elimina precisamente aquello que le es necesario al concebir [*Begreifen*], aunque sea tan poco lo que se exija para esto” (GW 21 370).¹⁵ El “salto” dialéctico que ciertas categorías del ser realizan cualitativamente es, de todas formas, una metáfora intuitiva para la transformación dialéctica inmediata y directa de las determinidades simples acordes al ser. Según Hegel, justamente en este punto se nivelan todos los límites, y con ello las determinidades que algo tiene, por medio de un tránsito cuantitativo-continuo, que es meramente paulatino.

Hegel se dirige con esto indirectamente contra la concepción de Schelling de la “diferencia cuantitativa”. Según esta concepción de Schelling, la determinidad de variedad múltiple se determina a través de su proporción de mezcla [*Mischungsverhältnis*] específica. Lo más verdadero es empero solamente lo absoluto, en el que todo es uno y todo es puesto idénticamente; la variedad del mundo surge, frente a esto, a través de la proporción de mezcla cuantitativa propia de las partes. La cualidad de las determinaciones finitas es, según la concepción de Schelling, derivable de la cantidad. Según Hegel, esta concepción nivela la diversidad específica cualitativa, y no puede explicarla.¹⁶ El momento “a saltos” de la dialéctica del tránsito está condicionado por la simplicidad de las categorías del ser; al transitar ellas devienen inmediatamente algo otro, en lo que su condición límite [*Begrenztheit*] se evidencia.

¹⁵De modo similar se expresa Hegel en la 1 era. ed. de la Doctrina del Ser (1812); GW 11 221.

¹⁶Con esto, Hegel agudiza y sistematiza su crítica a la determinación de la finitud de Schelling, meramente cuantitativa, crítica que Hegel ya había expresado en su fragmento *Lógica, Metafísica, Filosofía de la naturaleza* de 1804/05 (1971). Al respecto, Schäfer 2001 104-107.

2. LA DIALÉCTICA DE REFLEXIÓN EN LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

Las determinaciones de la esencia son relacionales en sí mismas. Por este motivo, Hegel sostiene en Enz 1830: “La esencia es el concepto en tanto que concepto puesto; en la esencia, las determinaciones son solamente relativas, aún no están absolutamente reflexionadas en sí; por ello el concepto no es aún en tanto para-sí” (Enz 1830 § 112).¹⁷ A la manera de una aclaración previa al Concepto, Hegel expone aquí la diferencia entre concepto y esencia: el concepto forma una autorelación temática, en la esencia esto aún no se alcanza. Antes bien, las determinaciones de la esencia se caracterizan por el hecho de que ellas pueden referirse a sí mismas en la medida en que se refieren a otro de ellas mismas, el cual ellas no son. Esta referencia [*Beziehung*] a otro, que no está puesto como momento inmanente de una determinación misma, aún no forma un autorelación [*Selbstverhältnis*] como la que se lleva a cabo en el concepto. En la esencia, la referencia a sí mismo ya no consiste, como en el ser, en la simple igualdad consigo; pero la autoreferencia de las determinaciones de la esencia resulta del que ellas están referidas a otro que ellas mismas, otro que significa su propio no-ser. En el concepto lo otro es cada vez una autoreferencia libre; por eso el concepto se relaciona consigo mismo en su otro. Pero esto no ha sido realizado en la esencia, pues aquí lo otro está puesto como el propio no-ser. De esto resulta una forma específica de dialéctica característica de la esencia, esto es, la dialéctica de reflexión: porque las determinaciones de reflexión son en sí relativas, ellas parecen [*scheinen*] en su contrapuesto.

La contraposición (es decir: el respectivo no-ser en cada una de las determinaciones de reflexión), no debe entenderse en un sentido lógico tradicional, meramente como oposición lógico-contradictoria [*logisch-kontradiktorische Opposition*]; más bien se trata, al igual que en las contraposiciones de las categorías del ser, de una oposición contraria [*konträre Opposition*], ya que lo contrapuesto de una determinación de reflexión debe serlo cada vez frente a su contrapuesto específico. Por tanto, las determinaciones de reflexión deben determinarse como relativas por medio de su opuesto contrario. Si en las determinaciones de reflexión hubiese una oposición meramente lógico-contradictoria en el sentido de la lógica tradicional, entonces, las categorías de la esencia no podrían determinarse recíprocamente [*wechselseitig*]. Debido a que cada configuración categorial de la esencia “es de tal modo para sí, que [ella] no es lo otro; cada una parece en la otro, y es sólo en la medida en que es lo otro. La diferencia de la esencia es, entonces, una contraposición según la cual lo diferente no tiene un otro en general, sino que se tiene su otro en frente [*sein Anderes sich gegenüber hat*]; esto es: sólo reflexiona en sí cuando ha reflexionado en otro, y así también aquello otro; cada uno es, así, el otro de su otro” (Enz 1830 § 119)¹⁸

Por ejemplo: lo “negativo” es el no-ser de lo “positivo”; y a la inversa, también lo “positivo” es el no-ser de lo “negativo”. Como ya hemos visto, según Hegel, tanto a lo positivo como a lo negativo le es esencial e inmanente la referencia a lo contrapuesto. Por ello, lo positivo se reflexiona [o refleja] en lo negativo: parece en su contrapuesto. Ambos

¹⁷En el análogo § 34 de Enz 1817 Hegel aún no señala el hecho de que la esencia es el concepto meramente puesto y todavía no el completamente autoreferido. Mas la conexión de la esencia con el concepto no es algo que Hegel haya explicitado recién en las ediciones tardías de Enz, sino que ya lo había hecho en la Doctrina de la esencia de WdL 1813 (vid. p.ej. GW 11 243).

¹⁸Asimismo, se expresa Hegel en Enz 1817 § 71; vid. igualmente GW 11 266; además Schäfer 2001 268-273.

contrapuestos son co-originarios, desde el principio lo positivo no puede pensarse sin su referencia a lo negativo, y a la inversa: lo negativo no puede pensarse sin su referencia a lo positivo. Frente a esto, las determinaciones del ser no son co-originarias, sino que se siguen escalonadamente unas a otras, tal como lo “otro” sólo se deja exponer tras el “algo”.

Debido a la reflexión recíproca de uno en otro, Hegel tiene a la determinación de positivo y negativo por un caso paradigmático de la lógica de reflexión: “lo positivo y lo negativo es la determinación de reflexión en y para sí” (GW 11 274). Mediante la relación de positivo y negativo la dialéctica de reflexión se vuelve, entonces, particularmente clara. De importancia decisiva en este punto es el hecho de que, para Hegel, no hay entidades existentes que luego desarrollen frente a un otro consistente [*Bestehendem*] la relación de positivo y negativo, sino que positivo y negativo deben pensarse como relaciones puras. La presuposición de un sustrato existente, que luego se comporta-relaciona [*verhält*] positiva o negativamente sería, según Hegel, una determinación exterior, que arruinaría el sentido puramente relacional de la determinación. Además, el consistir [*Bestehen*] de una tal entidad subyacente a lo positivo y lo negativo presupone lo positivo, pues la entidad debe consistir positivamente; por tanto, se presupondría lo que ella debe probar. Sin embargo, recién en el “fundamento” [*Grund*] es puesta la estructura de reflexión completa, que significa una relacionalidad pura. En el “fundamento” se aclara: “La pura mediación es sólo referencia pura, sin referido” (GW 11 292): Mas esta relacionalidad pura es ya constitutiva también para las determinaciones de la reflexión que son tratadas antes del fundamento.¹⁹

La dialéctica de la reflexión de la esencia expone ya una aproximación a la auto-relación activa del concepto, pues va por sobre la determinidad inmediata de las categorías del ser, las cuales se determinan al transitar a un otro y por no tener, aparentemente, referencia a éste ya que ellas son determinaciones simples e inmediatas. Frente a esto, las categorías de la esencia son en sí relacionales, cada vez ellas están referidas inmanentemente, dentro de su propio contenido de significación, a su contrapuesto, a su no-ser. En el § 65 de Enz 1817, Hegel distingue la dialéctica de reflexión de la esencia de la dialéctica del tránsito del ser: “En la esfera de la esencia la relatividad constituye la determinación dominante. En la esfera del ser [lo dominante] es la identidad de la referencia inmediata a sí, y lo negativo es el mero ser otro; por el contrario, en la esfera actual todo es puesto como ente [como siendo: *seyend*] solamente si al mismo tiempo ha ido más allá; es un ser de la reflexión: relación”. Si bien en las dos reelaboraciones posteriores de Enz Hegel suprime estos párrafos, él no suprime, empero, la diferenciación entre las dos formas diversas de dialéctica del Ser y de la Esencia.²⁰ La dialéctica de la reflexión de la esencia también forma una aproximación a la dialéctica espontánea del concepto porque las determinaciones de la esencia se “producen” [*hervorbringen*] recíprocamente, de modo que

¹⁹Debido a esta relacionalidad pura, es problemático cuando M. Wolff (1986 122ss) hace valer un “sustrato lógico-reflexivo” para aclarar la contradicción entre lo positivo y lo negativo. El sustrato lógico-reflexivo fundaría ambas direcciones contrapuestas, la de la positividad y de la negatividad, a la manera de una determinación neutral. Pero según Hegel sólo el entendimiento acepta sustratos para los conceptos puros de relación (vid. Enz 1830 § 117 Obs.). Contra la aceptación de un sustrato que subyacería a la pura relacionalidad, Hegel se dirige también en GW 11 249s., 292.

²⁰Vid. Enz 1830 § 114, donde Hegel subraya que en la esencia la contradicción es temáticamente puesta como pura relacionalidad, mientras que en el Ser sólo es latente; vid. también §§ 115, 116 Obs., 125 Obs., 131, 142 Obs., 240; otros pasajes donde Hegel delimita la dialéctica del tránsito frente a la de reflexión de la Esencia se encuentran en la Doctrina de la Esencia (1813) de la *Ciencia de la Lógica*. Vid. GW 11 242 ss, 249 s., 255 ss., 259, 266, 295, 360, y en la 2da ed. de la Doctrina del Ser (1832); GW 21 21, 90, 109s.

disponen de un determinado grado de actuosidad [*Aktuosität*]. Así, la determinación de la esencia “causa” produce al “efecto”; mientras que la categoría del ser “otro” meramente se sigue del “algo”; las categorías del ser no se producen recíprocamente, solamente se siguen una en otra.²¹

En el Ser tiene lugar una transformación escalonada de unidades de significación en su contrapuesto, ambas no pueden pensarse sin la otra. Mas esto no quiere decir que ambos términos contrapuestos en la esencia tengan el mismo contenido de significación desde un comienzo, sino que, pese a que ambos están referidos uno a otro, ellos tienen significados que deben investigarse distintamente uno del otro: “las determinaciones de reflexión deben ser captadas cada una separada de su contrapuesta, y ser validas de igual modo” (Enz 1830 § 164).²² La unidad de las categorías de relación contrapuestas en la esencia debe, con todo, ser puesta; pues ella no está puesta desde un comienzo temáticamente. Así, p. ej., debe ser expuesto en lo positivo y lo negativo el fundamento en cuanto unidad de los contrapuestos a través de la implicación mutua de éstos, unidad que debe mostrarse en ambos y ponerse temáticamente. Sólo cuando en lo positivo es temáticamente puesto el que sea positivo y negativo, y sólo cuando en lo negativo es temáticamente puesto el que sea negativo y positivo, puede su contradicción [*Widerspruch*] transformarse en el fundamento, en cuanto unidad que contiene co-originariamente en sí tanto lo positivo como lo negativo.

El contenido de significación de una categoría de esencia se determina desde la referencia a su contrapuesta. Esta categoría de esencia contrapuesta tiene el significado de no-ser aquella categoría de esencia desde la que se partió; sin embargo, se muestra que la categoría de esencia contrapuesta es un componente inmanente del contenido de significación de la primera categoría de esencia. Por ello, es constitutivo para una categoría de esencia el que en ella sea puesto temáticamente el propio no-ser. Según Hegel, por este motivo en la Doctrina de la Esencia se pone en toda su pureza, a través de la dialéctica de reflexión de la esencia, la negatividad en tanto estructura del proceso de determinación. Hegel determina del siguiente modo la actividad dialéctica del poner [*Setzen*] de la determinidad, o sea, del diferir de otro en la esencia: “El diferenciar [*Unterscheiden*] es el poner del no-ser como el no-ser del otro. Pero el no-ser del otro es el asumir del otro y, por tanto, del diferenciar mismo. Pero entonces, el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí como un no-ser, que es el no-ser de sí mismo; es un no-ser que no tiene su no-ser en otro, sino en sí mismo. Está presente, entonces, la diferencia que se refiere a sí, reflexionada, o la pura y absoluta diferencia” (GW 11 261).

La autoreferencia de la negatividad diferencia la forma específica de dialéctica de la esencia de aquella propia del ser. En el Ser, la dialéctica conduce cada vez a una determinación otra, mientras que en la Esencia la negatividad, en tanto dialéctica, está puesta en las categorías relacionales mismas. Si el tránsito en las categorías del ser tiene lugar “entre” éstas, entonces el aparecer de lo contrapuesto está puesto “en” las categorías de la esencia misma. Por esto mismo la dialéctica de reflexión de la esencia presenta una aproximación a la dialéctica del desarrollo del concepto. En el Concepto, el desarrollo dialéctico-metódico está igualmente puesto, de modo temático, en las determinaciones mismas; no obstante, esto se encuentra en un grado más alto y claro que en el caso de

²¹Vid. GW 21 109; esto es un añadido que aún no se encuentra en la 1era ed. de la Doctrina del Ser (1812).

²²Del mismo modo se expresa Hegel ya en el análogo § 113 de Enz 1817.

la dialéctica de reflexión. Tal como en la Doctrina del Ser hay formas categorialmente específicas de la dialéctica del tránsito, asimismo también en la Doctrina de la Esencia hay formas categorialmente específicas de la dialéctica de reflexión, por tanto: del parecer en lo contrapuesto. Aquí debe prestarse atención especialmente a la dialéctica de la manifestación [*Manifestationsdialektik*], que se lleva a cabo en la tercera parte de la Doctrina de la Esencia, en la “Realidad efectiva” [*Wirklichkeit*]. La dialéctica de la manifestación forma el pre-nivel de la dialéctica del desarrollo del concepto. Ciertamente, en la “Realidad efectiva” también tiene lugar un parecer reflexivo en lo contrapuesto, mas aquello en lo que las determinaciones de la realidad efectiva se reflejan son ellas mismas. Las determinaciones de la realidad efectiva son ellas mismas lo contrapuesto cada vez; de ahí que lo “Real efectivo” [*das Wirkliche*] “se ha sustraído al transitar y su exterioridad es su energía; en ella lo real efectivo está reflexionado en sí; su estar es sólo manifestación de sí mismo, no un otro” (Enz 1830 § 142 Obs.)²³ De este modo, Hegel enfoca la manifestación como una dialéctica de reflexión específica, diferenciada y sistemáticamente más elaborada, lo cual ya se había mostrado en su propedéutica *Lógica para el curso medio* de 1810/11. Allí, Hegel dijo sobre esto —no sin resonancias de la concepción de la sustancia en Spinoza y de la monada en Leibniz— que, en tanto sustancia, la realidad efectiva forma en sus determinaciones una “*manifestatio sui*”, que se expone en las “monadas”.²⁴ También en WdL, Hegel concibe la Manifestación de la “Realidad efectiva” abiertamente con resonancias de Spinoza y Leibniz. Según Leibniz, la mónada representa y refleja el entero universo en sus percepciones. Porque la mónada, debido a su simplicidad, no puede ser determinada por algo externo, no pudiendo entonces ser pasiva-receptiva, Hegel concluye que las representaciones en ella son puestas por ella mismas de modo activo. Entonces, las percepciones no son sino determinaciones auto-reflexivas de la mónada misma. La mónada se reflexiona ella misma en sus percepciones. Esto concibe Hegel como manifestación: “La mónada es, por esto, esencialmente representadora; pero ella, aunque sea finita, no tiene ninguna pasividad; sino que los cambios y determinaciones en ella son manifestaciones de ella mismas. Ella es ente-lequia; el revelar [*Offenbaren*] es su hacer propio” (GW 11 378).²⁵ Según la aclaración de Hegel, con esto Leibniz va por sobre Spinoza. Ciertamente, éste ya había concebido la sustancia como *causa sui*, como causa de sí misma en la que la esencia no queda rezagada tras su propia realización [*Verwirklichung*]; antes bien, en la concepción que Spinoza la esencia, el Qué-es [*Wassein*] implica la realidad efectiva, el Que-ello-sea [*Daßsein*]. Esto es un momento central en la dialéctica de la manifestación de la “Realidad efectiva” de la Lógica de Hegel, pues aquí se tematiza explícitamente la unidad de la realidad efectiva y la esencia que produce realidad efectiva [*Wirklichkeit hervorbringendem Wesen*].²⁶ Sin embargo, según Hegel, en esta concepción de Spinoza queda desatendido el momento de la reflexión: el cómo y el hecho de que la sustancia absoluta en la que todo es uno pueda poner y reflejar la multiplicidad del mundo, permanecen en Spinoza inexplicables. Para

²³Hegel se expresa de igual modo en Enz 1817, § 91 Obs.

²⁴*Lógica para el curso medio* (1810/11) § 61, anotación en el margen (TW 4 179); Hegel también menciona la manifestación en op. cit. §§ 65, 68.

²⁵Igualmente vid. GW 11 379: “Es un concepto altamente importante el que los cambios de la monada sean representados como acciones carentes de pasividad, como manifestaciones de ellas mismas, y que el principio de la reflexión en sí o de la individuación sobresalga como esencial”. Entonces, la mónada, en tanto concepto completamente determinado e individual, es de un significado central para la concepción hegeliana de la sustancia que se manifiesta a sí misma. Con todo, las mónadas según Leibniz tienen diversos grados de actividad, y también pasividad; vid. Leibniz (1982a, § 52). A través de estos diversos grados de actividad y pasividad se explican, según Leibniz, también los diversos grados de claridad y distinción de las percepciones.

²⁶Vid. Enz 1830 § 142, con su respectiva Obs.

Hegel esto también se muestra en el hecho de que Spinoza comienza inmediatamente en su *Ética* con la definición de sustancia, dejando seguir las determinaciones de atributo y modo desconectadas de la definición de sustancia; de ahí que el atributo y el modo no estén puestos, según Hegel, en la sustancia misma, como sus momentos auto-reflexivos.²⁷ Contrariamente, en Leibniz los atributos son las percepciones de la sustancia-mónada, su autoconocimiento reflexivo puesto en ella misma.²⁸

Debido a lo anterior Hegel sostiene lo siguiente respecto de la realidad efectiva de lo absoluto que se manifiesta: “Entonces, en tanto manifestación, lo absoluto es la forma absoluta; el que aparte de él nada sea y que no tenga otro contenido más que el de ser la manifestación de sí. La realidad efectiva debe considerarse como esta absolutidad reflexionada” (GW 11 380). La dialéctica de la manifestación de la realidad efectiva, en tanto forma específica de la dialéctica de reflexión, se caracteriza por el hecho de que aquí la inmediatez —el momento de la realidad efectiva que se adecua al ser— está unida con la reflexión, o sea con el parecer en lo contrapuesto. La realidad efectiva, en tanto que ella se manifiesta dialécticamente, es “la unidad puesta de reflexión e inmediatez” (GW 11 380).²⁹

Debido a esta inmediatez restituida por medio de la realidad efectiva, se hace nuevamente válida —cada vez con mayor fuerza— hacia el final de la Doctrina de la Esencia

²⁷Vid. GW 11 376s. Sin embargo, en la concepción propia de Spinoza, específicamente en el “*Amor Dei Intellectualis*”, se puede ver una forma de auto-reflexión. La sustancia absoluta entra en una auto-relación activa en la medida en que el alma creada por ella es capaz del modo de conocimiento especulativo “*sub specie aeternitatis*” y ama a Dios en sus revelaciones; debido a que el alma es creada por Dios, Dios se ama a sí mismo en el amor del alma. Esta auto-relación de amor propia de la sustancia absoluta no podría considerarse para Hegel como un modo adecuado de auto-conocimiento, vale decir: reflexivo; sino sólo intuitivo.

²⁸De todos modos, es una diferencia central entre la concepción de sustancia de Spinoza y la de Leibniz el hecho de que para Spinoza hay sólo una única sustancia, mientras que para Leibniz hay infinitamente muchas. Otra diferencia entre ambos es que Spinoza, en lo esencial, define la sustancia desde su auto-subsistencia [o independencia: *Selbständigkeit*]. Contrariamente, Leibniz entiende, antes que todo, la nota de la simplicidad como lo definitivo de las sustancias. Por esto, y también a diferencia de Spinoza, Leibniz puede concebir sustancias finitas, pues para las sustancias finitas lo característico es que ellas existen en algo otro y no son completamente auto-subsistentes [o independientes: *selbstständig*], sólo tienen una autosubsistencia relativa. Frente a esto, según Leibniz, la sustancia infinita no sólo es simple de un modo supremo, sino que además es independiente de otro, ya que ella es razón suficiente [*zureichender Grund*], que se funda a sí misma; por ello solamente conviene a Dios, en cuanto sustancia infinita, la auto-subsistencia en el sentido de una auto-fundamentación y auto-posición. (Leibniz 1982b §8).

²⁹Debido a esta unidad *puesta* de inmediatez y reflexión es que la realidad efectiva debe también diferenciarse de la aparición [*Erscheinung*] y la existencia [*Existenz*]; allí esta unidad sólo es a-temática, por eso puede afirmarse: “La realidad efectiva también es más alta que la existencia” (op. cit.). Por tanto, hay una dialéctica de reflexión categorialmente especificada para la segunda parte de la Doctrina de la Esencia “La Aparición”, a saber, la dialéctica de la aparición o de la existencia, que Hegel también describe como análisis [*Analyse*] “Pero debido a que la existencia no es la primera inmediatez del ser, sino que tiene en ella misma el momento de la mediación, entonces su determinación como cosa [*zum Ding*] y la diferenciación de ambos [entre cosa y existencia] no es un tránsito, sino más propiamente un análisis; y la existencia en cuanto tal contiene esta diferenciación misma en el momento de su mediación” (GW 11 327). La dialéctica de la aparición debe diferenciarse de la dialéctica de la manifestación porque en ella el momento de la inmediatez no está puesto; y una determinación de la aparición no alcanza ninguna autosubsistencia realmente efectiva; pues para esto ella requiere de otra determinación autosubsistente. Por esto, a diferencia de la aparición, de la realidad efectiva puede sostenerse lo siguiente: “Su comportamiento-relación con otro es la manifestación de sí, no es ni un transitar (pues así se refiere el algo que está-ahí [óntico] a un otro); ni un aparecer (pues así la cosa sólo es algo autosubsistente en relación con otro). Se trata de un autosubsistente que tiene, empero, su reflexión dentro de sí, su esencialidad determinada, en otro autosubsistente” (GW 11 386).

la dialéctica del tránsito propia del Ser. Por ello, en términos metódicos, en la realidad efectiva se lleva a cabo de un modo específico la unidad de dos diversos tipos de dialéctica, vale decir, la unidad de la dialéctica del tránsito y de la dialéctica de la reflexión.³⁰ De todos modos, debido a esta unidad de ambos tipos de dialéctica, y a la compleja estructura de las categorías de la Realidad Efectiva, ambas formas de dialéctica son categorialmente modificadas. El transitar ya no es simplemente una transformación de un contenido de significación categorial a algo otro, en el que desaparece lo que transita. Y a la inversa: el parecer en lo contrapuesto dialéctico-reflexivo ya no es una mera relación sin términos relativos. Pues la inmediatez restituida forma una determinidad, un término relativo para la relación. Este relativo consiste en la sustancia. Así, p. ej., transitan uno en otro los accidentes de la sustancia: uno se cambia [*wechselt*] en otro, [mientras que] al mismo tiempo la sustancia se reflexiona en sus accidentes y en su cambio [*Wechsel*] mismo.³¹ La unidad de la dialéctica del tránsito del ser y de la dialéctica de la reflexión de la esencia está condicionada por el hecho de que lo absoluto [*das Absolute*] es según Hegel la unidad del ser y la esencia.

Es por esto que Hegel determina la “necesidad absoluta” [*absolute Notwendigkeit*], que es la última determinación antes de la sustancia, del siguiente modo: “Así, la necesidad absoluta es la reflexión o forma de lo absoluto; unidad del ser y la esencia, simple inmediatez que es absoluta negatividad. Por ello, de un lado sus diferencias no lo son como determinaciones de reflexión, sino como multiplicidad óptica [*seyende Mannichfaltigkeit*], como realidad efectiva diferenciada, la cual tiene la figura de autosubsistentes que se enfrentan como otros entre sí. De otro lado, dado que su referencia es la identidad absoluta, es ella el absoluto invertir [*das absolute Umkehren*] de su realidad efectiva en su posibilidad y de su posibilidad en realidad efectiva” (GW 11 391). El “invertir” de posibilidad y realidad efectiva se determina luego en la categoría de sustancia por medio del hecho que la realidad efectiva actual [*aktuelle Wirklichkeit*] de un accidente es asumida, con ello este accidente transita a su posibilidad, siendo entonces destruido. Pero a la inversa: a través de la sustancia, el accidente puede también transitar desde su mera posibilidad a su realidad efectiva, estando entonces con ello presente la creación [*Erschaffung*] del accidente. Aquí se muestra otra vez la unidad de la dialéctica del tránsito y la dialéctica de la reflexión. La sustancia es el “poder absoluto” y se reflexiona a sí misma en el crear [*Erschaffen*] y destruir de los accidentes. Por ello, en cuanto poder absoluto, es la sustancia positivamente idéntica consigo misma. Al mismo tiempo, los accidentes están determinados por medio del transitar, del inmediato devenir-otro de sí mismos; ellos transitan de la posibilidad a la realidad efectiva o de la realidad efectiva a la posibilidad.

La dialéctica del desarrollo del concepto se sigue, según Hegel, del que la dialéctica del tránsito del ser y la dialéctica de reflexión de la esencia sean llevadas a una unidad que contenga en sí, transformadas, ambas formas de dialéctica.³² La dialéctica del desarrollo del concepto es por esto una continuación que combina la dialéctica del tránsito y de la reflexión: desarrollo significa un transitar-se en otro que reflexiona en sí, el cual cada vez es una determinación del concepto mismo. En tal sentido, el cumplimiento de la lógica

³⁰Ya K. J. Schmidt (1997 40-51) ha llamado la atención sobre el hecho de que la manifestación configura una forma de dialéctica específica en la Doctrina de la Esencia, la cual unifica la dialéctica del tránsito y la de la reflexión (1997 47ss.).

³¹Vid. Enz 1830 §§ 150-152; ya de un modo similar Enz 1817 §§ 98-99.

³²Vid. GW 11 408 ss., GW 12 34s.; Enz 1817 § 108 con su Obs. y el análogo Enz 1830 § 159 con su Obs.

objetiva está en el que sus dos formas fundamentales de dialéctica se combinen entre sí. Esta combinación, alcanzada al final de la lógica de la esencia, forma el basamento para la dialéctica del desarrollo del concepto. En tal sentido, Hegel sostiene, acerca del tipo de dialéctica que caracteriza a la “acción recíproca” en tanto cierre de la Doctrina de la Esencia, que “el transitar en otro es reflexión-en-sí mismo” (GW 11 408).

3. LA DIALÉCTICA DEL DESARROLLO EN LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

“El concepto es lo concreto por antonomasia, porque la unidad negativa consigo, en tanto ser-determinado-en-y-para-sí, que es la singularidad, constituye ella misma su referencia a sí, la universalidad. En tal medida, los momentos del concepto no pueden ser separados; las determinaciones de reflexión deben valer y ser aprehendidas cada una separada por sí de la contrapuesta; pero en la medida en que en el concepto está puesta su identidad, cada uno de sus momentos sólo puede ser inmediatamente aprehendido desde y con los otros” (Enz 1830 § 164).³³ En la Doctrina del Concepto, la universalidad es la determinación inmediata del concepto. La universalidad en tanto inmediatez es, por eso, la auto-referencia del concepto, pues la inmediatez es simple igualdad consigo misma. Ya en la Doctrina del Ser la inmediatez es la simple igualdad consigo misma; sin embargo, en la Doctrina del Concepto la inmediatez de la universalidad es una forma de igualdad consigo misma más compleja que en el ser; pues en el concepto la universalidad inmediata está referida en sí misma a la negatividad, esto es, al proceso de determinación dialéctico. Hegel describe este proceso de determinación dialéctico con el “ser-determinado-en-y-para-sí” que es la singularidad. En el examen de la idea absoluta ya hemos señalado a la singularidad como el centro dialéctico de la doble negación. De ahí que la expresión de Hegel signifique que, dentro de la Doctrina del Concepto, en cada una de las determinaciones del concepto correspondientes está puesto ya temáticamente su propio proceso de determinación dialéctico. En las determinaciones del concepto están puestas temática y positivamente aquellas que, respectivamente, se les contraponen. Por eso, en cada una de las tres determinaciones del concepto (a saber: universalidad, particularidad, singularidad) están contenidas a la vez, positiva y temáticamente, las dos contrapuestas en cada caso. De este modo, el concepto es universalidad concreta: “Mas lo universal es lo idéntico consigo expresamente con este significado: que en él lo particular y lo singular está al mismo tiempo contenido. Además, lo particular es lo diferenciado o la determinidad, pero con el significado de que ello es en sí universal y lo es como singularidad. Del mismo modo, lo singular tiene el significado de que es sujeto, basamento, que contiene en sí el género y la especie, siendo él mismo sustancial. En esto consiste la inseparabilidad puesta de los momentos en su diferencia (§160) —la claridad del concepto, en el que cada diferencia no hace ninguna interrupción ni enturbiamiento, sino que es precisamente así transparente” (Enz 1830 § 164 Obs.).³⁴ De esto se desprende lo específico de la dialéctica de desarrollo continua, propia del concepto.

La dialéctica de desarrollo del concepto se ha mostrado ya en nuestro examen de la idea absoluta; ella consiste en que las determinaciones de la idea se cambian continuamente en su contrapuesta, y en que ellas no excluyen de sí simplemente eso contrapuesto, sino que lo implican cada vez positivamente en su propio contenido de significación. De este modo,

³³De un modo similar se expresa Hegel ya en Enz 1817 § 11; sólo que Hegel aún no denomina la singularidad del concepto como “ser-determinado-en-y-para-sí”

³⁴Esto aún no se encuentra en la Obs. de Enz 1817 §113.

según Hegel, en la idea absoluta la determinación del concepto que inicia, la universalidad, implica de modo directo la determinación de la particularidad. La universalidad no se pierde en la particularidad, no se asume en el sentido de que ella se hundiera llanamente en su contrapuesto, sino que ella encuentra en lo particular su determinación contenida en ella misma, más precisa y compleja. Asimismo, la determinación de la particularidad se completa positivamente en la determinación del concepto de la singularidad, la cual se convierte de nuevo positivamente en la universalidad. Las determinaciones que hacen su entrada en la Doctrina del Concepto son, entonces, complejas en sí, porque ellas no excluyen de sí lo que les es cada vez contrapuesto, sino más bien lo contienen en sí desde el principio. El positivo estar-contenido [*Enthaltensein*] constituye el grado de complejidad de una determinación; en esto se muestra la estructura de la universalidad concreta en el nivel lógico del concepto. Las determinaciones del concepto se contienen mutuamente de un modo más complejo que las implicaciones necesarias: el significado propio de una determinación del concepto consiste en no separarse de las determinaciones del concepto diferentes de ella. En el concepto, es el dialéctico “movimiento progresivo sólo desarrollo; en él está ya presente aquello que en él se pone de relieve, de modo que la demostración es en tal medida solamente una mostración, una reflexión en tanto poner aquello que [...] ya está presente” (GW 12 59).

Por tanto, el signo positivo de las determinaciones del concepto es la subsistencia positiva [*positive Beständigkeit*] en su contrapuesto. Esta subsistencia positiva es señalada cuando Hegel sostiene que en la Doctrina del Concepto las determinaciones, diferentes unas de otras, se “continúan” una en otra. Si Hegel en el §240 de Enz 1830 habla justamente de la diferencia que se desarrolla entre singularidad y universalidad, esto sucede porque ambas determinaciones del concepto vuelven particularmente clara la clase de diferencialidad que es puesta en las determinaciones del concepto. Ello es así porque con singularidad y universalidad se trata de las determinaciones del concepto más claramente contrapuestas entre sí. Entonces, la especificidad de la dialéctica de desarrollo consiste en el conservar-se [*Sich-Erhalten*] de una determinación en su contrapuesta. Las determinaciones de la Doctrina del Concepto se contienen y conservan de modo continuo en sus diferencias, las cuales están puestas en ellas mismas.

La continuidad de la dialéctica de desarrollo del concepto está fundada en su identidad. Ésta consiste en que él se comporta-relaciona activamente consigo mismo cuando pone sus propias determinaciones, o sea, sus diferencias inmanentes. El poner inmanente de las determinaciones propias es un acto libre del concepto; “libertad” debe entenderse aquí como una incondicionalidad que atraviesa lo externo. El concepto es libre porque él no está determinado a través de otro, sino a través de sí mismo. En tal sentido es que debe entenderse la libertad del concepto como autonomía, pues según Hegel la posición de la diferencia en las determinaciones del concepto se efectúa conforme a ley [*gesetzmäßig*], con lo cual la legalidad resulta de las determinaciones mismas. Entonces, libertad según Hegel consiste en que el concepto es una auto-relación que se sabe activamente. “El avance del concepto no es más un transitar ni un parecer en otro, sino desarrollo; ya que lo diferenciado es al mismo tiempo puesto inmediatamente como lo idéntico, tanto con el otro como con el todo, y que la determinación es el ser libre del entero concepto” (Enz 1830 § 161). Nuevamente se delimita aquí la dialéctica del tránsito propia del ser y la dialéctica de la reflexión propia de la esencia frente a la dialéctica del desarrollo propia del concepto.³⁵

³⁵En el correspondiente §110 de Enz 1817 esta delimitación no se encuentra. De todas formas, ya en

La delimitación frente a la dialéctica del tránsito propia ser y la de la reflexión propia de la esencia debe realizarse porque en estos tipos de dialéctica aún no se presenta una auto-relación activa que se sabe a sí, tal como la que realiza el concepto autónomo que se determina a sí mismo. En esto consiste el fundamento para la bipartición de la lógica en una Lógica Objetiva y una Subjetiva: Ser y Esencia forman la Lógica Objetiva debido a que en sus determinaciones, así como en las estructuras dialécticas que tales determinaciones tienen como fundamento, no está realizado el relacionarse-consigo-mismo conceptual [*das begriffliche Sich-zu-sich-Verhalten*]: “las determinaciones lógicas precedentes, las determinaciones del ser y de la esencia, no son, ciertamente, meras determinaciones del pensamiento; en su transitar, en su momento dialéctico, y en su regreso a sí mismas y en su totalidad, se muestran ellas mismas como conceptos. Pero ellas son (cfr. §§84-112) solamente conceptos determinados, conceptos en sí; o lo que es lo mismo: lo son para nosotros. Pues lo otro hacia lo que cada determinación transita, o en lo cual cada una parece (siendo con ello algo relativo), no está determinado como particular, ni su tercero lo está como singular o sujeto; no está puesta la identidad de la determinación en su contrapuesta, su libertad; pues ella no es universalidad”. (Enz 1830 § 162 Obs.)³⁶ Esto significa que tampoco las determinaciones de la lógica objetiva son meramente unilaterales y finitas, determinaciones intelectivo-subjetivas. También estas determinaciones son pensamientos puramente lógicos, no ocurrencias arbitrarias subjetivas, pues ellas participan ya en la dialéctica pura especulativa. Esto las vuelve determinaciones lógico-especulativas pues ellas se unifican en lo contrapuesto. Mas en tales conceptos no se lleva a cabo una auto-relación especulativa, tal como la que realiza el concepto. En un sentido propio y temático, el “sujeto” absoluto no está puesto en las determinaciones del ser y la esencia.

Ciertamente, hay en el ser y en la esencia estructuras de subjetividad; así, el algo de la Doctrina del Ser es el “inicio del sujeto” (GW 21 103) debido a que aquí se lleva a cabo por primera vez la doble negación dialéctica. Pero el que la dialéctica sea la estructura de la subjetividad misma no es algo que sea realizado por las categorías de la lógica objetiva. El hecho de que las categorías de la lógica objetiva sean determinaciones del concepto, es decir, que son puestas por la subjetividad absoluta, que en última instancia es idea absoluta, es solamente latente en estas determinaciones objetivas, sólo reconocible para nosotros. El filósofo que realiza una meta-reflexión —pues ya dispone del saber de la idea absoluta— se encuentra en la posición de reconocer las categorías de la lógica objetiva como conceptos especulativos de la subjetividad absoluta. La unidad especulativa de las determinaciones del concepto (universalidad, particularidad y singularidad) es metódicamente realizada en el modo más alto y complejo recién en la idea absoluta. Sólo desde esta perspectiva absoluta se muestran las estructuras de la subjetividad absoluta en las determinaciones categoriales del ser y la esencia. Tales estructuras consisten en el hecho de que las categorías de la lógica objetiva participen de la dialéctica.

Sin embargo, para el necesario y metódicamente asegurado proceso de derivación

la Doctrina del Concepto de WdL (1816) Hegel había atendido a esta delimitación diferenciadora de los tres tipos de dialéctica (tránsito, reflejo, desarrollo). Cfr. GW 12 34ss, 38, 41, 48, 57, 66, 79, 167, 195s. También en su esbozo a una lección de lógica, que surgió en torno a la época de la Enciclopedia de Heidelberg (1817), delimita Hegel, si bien como un mero apunte, las dialécticas del tránsito, reflejo y desarrollo (cfr. Schneider 1972, MS 152 b, 25; para la datación entre 1817 y 1827, vid. Schneider 1972 52ss.).

³⁶En un sentido similar vid. Enz 1817 §111 Obs.; vid. asimismo, GW 21. 45s. En la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812) este paso aún no se encuentra.

[*Ableitungprozess*] de la lógica es de una significación central el hecho de que este pre-saber, que el filósofo que meta-reflexiona desde una perspectiva absoluta tiene, no se inmiscuya en las categorías de la lógica objetiva. Aquello que nosotros sabemos, y que ciertamente es verdadero en sí, pero que no ha sido aun sistemáticamente derivado, debe más bien mantenerse lejos de las categorías de la lógica objetiva: “En los diversos círculos de la determinación y especialmente en el avance de la exposición, o más precisamente: en el avance del concepto en su propia exposición, es una cuestión central el que siempre deba diferenciarse correctamente aquello que aún es en sí de aquello que está puesto; cómo las determinaciones son en tanto lo son en el concepto, de cómo ellas lo son en tanto siendo-para-otro. Esta es una diferencia que sólo pertenece al desarrollo dialéctico, la cual no es conocida por los filósofos metafísicos, entre los cuales también se encuentra el filósofo crítico” (GW 21 110)³⁷ En el proceso de derivación de las categorías de la lógica se inmiscuirían premisas indemostradas si nuestro saber y las determinaciones del concepto fueran añadidos antes de tiempo en la lógica objetiva. Nuestro saber debe, por esto, mantenerse estrictamente lejos del proceso de derivación. A lo sumo esto puede ser co-atendido con fines aclaratorios, pero no es permitido recurrir a ello con fines de fundamentación.³⁸

Con esto se vuelve clara una diferencia constitutiva entre la concepción intermedia de la lógica y dialéctica propia del período de Jena entre los años 1804/05 y la doctrina madura. En la concepción de Jena nuestra meta-reflexión dialéctica tenía un significado decisivo y constitutivo para las categorías; contrariamente, en la concepción madura de Hegel las categorías desarrollan desde sí misma su dialéctica, pudiendo igualmente desarrollar paulatinamente desde sí mismas los niveles de significación latentes en ellas, los cuales en un principio sólo son vistos por nosotros. Al contrario de la concepción de 1804/05, es incluso de importancia decisiva excluir nuestra reflexión del proceso de derivación de las categorías lógicas mismas, a fin de no dejar inmiscuirse premisas indemostradas.

De todas formas, en la lógica madura la diferencia entre las determinaciones mismas y nuestra reflexión sobre éstas no se da tan sólo en la dialéctica del tránsito propia del ser y de reflexión propia de la esencia, sino también continúa dándose en la dialéctica de desarrollo propia del concepto.³⁹ Nuestra meta-reflexión se asume completamente sólo en la idea absoluta, pues allí nuestro saber y el contenido categorial de la lógica son idénticos; el contenido es el método absoluto, la dialéctica misma. Pues si bien para las determinaciones del concepto es válido el que ellas sean una auto-relación activa de la subjetividad absoluta, aún se dan en ellas diversos grados de realización de la subjetividad absoluta; ésta no está ya completa al inicio de la lógica del concepto, sino que debe recorrer diversos estadios de su desarrollo. Sin estos diversos estadios no habría una dialéctica de desarrollo propia del concepto, él sería algo carente de desarrollo al inicio y al final de la lógica del concepto.⁴⁰

³⁷ Este pasaje, metódicamente central, no se encuentra aún en la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812).

³⁸ “Ambos deben siempre ser enérgicamente diferenciados: sólo aquello que está puesto en un concepto pertenece a su contenido en el examen en desarrollo. La determinación que aún no ha sido puesta en él, pertenece a nuestra reflexión; si ella concierne a la naturaleza del concepto mismo, o es una comparación externa, entonces este tipo de determinaciones pueden mencionarse solamente con fines aclaratorios, servir como un señalamiento previo del todo, que en el desarrollo mismo se expondrá”, GW 21 97. Tampoco este pasaje, metódicamente central, se encuentra aún en la 1era. ed. de la Doctrina del Ser (1812).

³⁹ Cfr. GW 12 230, 238, 248.

⁴⁰ Cfr. Schäfer 2001 221.

En la dialéctica de desarrollo propia del concepto se torna claro un momento estructural esencial de la subjetividad absoluta. Las determinaciones del concepto que se desarrollan dialécticamente unas en otras en la Doctrina del Concepto no forman predicados que advienen contingente o accidentalmente al concepto, es decir, a la subjetividad absoluta, sino que ellas forman en su conexión dialéctica el concepto mismo. En tal sentido, Hegel identifica su concepción del concepto en tanto subjetividad absoluta con la teoría kantiana de la unidad originariamente sintética de apercepción, alabando la deducción trascendental de los conceptos del entendimiento de Kant: “Kant ha ido más allá de esta relación exterior del entendimiento en tanto facultad de conceptos y de los conceptos mismos con el yo. Pertenece a una de las visiones [*Einsichten*] más profundas y correctas que se encuentran en la Crítica de la Razón, el que la unidad que constituye la esencia del entendimiento sea reconocida como la unidad originariamente-sintética de apercepción, como unidad del yo pienso o de la autoconsciencia. — Esta proposición constituye la así llamada deducción trascendental de las categorías” (GW 12 17).

Según Hegel, es una de las visiones más esenciales de Kant el haber comprendido que las categorías y funciones del juicio no son exteriores a la unidad de la autoconsciencia, sino que el puro yo mismo no es otra cosa que la unidad de estas determinaciones del pensamiento. Hegel comprende las diferentes categorías como auto-posiciones de la unidad sintética originaria de apercepción, la cual se descubre en sus auto-posiciones categoriales diversificadas, de modo que ella debe determinarse como autoconsciencia activa y subjetividad. Por esto, Hegel señala acerca del concepto conceptualizado en la lógica: “El concepto [...] no es otra cosa que el Yo o la pura autoconsciencia” (GW 12 17).

De acuerdo con el Hegel maduro, la deducción trascendental de las categorías consiste en que la objetividad debe ser demostrada como una prestación [*Leistung*] de la autoconsciencia, o más exactamente, de la unidad sintética de apercepción. Objeto [*Objekt*] es, tanto para Kant como para Hegel, aquello “en cuyo concepto se encuentra unificada lo múltiple [*Mannichfaltige*, sic.] de una intuición [*Anschauung*] dada” (GW 12 18); para precisar debe añadirse que el objeto consiste en una síntesis de lo múltiple que opera conforme a una regla. Tanto para Kant como para Hegel ni la conformidad a regla [*Gesetzmäßigkeit*] ni la actuosidad [*Aktuosität*] de la síntesis pueden ser algo dado, sino que la síntesis, por un lado, debe ser producida, mientras que, por el otro, debe ser conforme a una regla. —Ello no obstante, según Kant la síntesis lógica sólo produce las condiciones formales de la objetividad, no el contenido de las representaciones; el contenido debe ser dado al entendimiento finito por medio de la intuición sensible en tanto multiplicidad. De acuerdo con Kant, la condición formal de la constitución del objeto consiste en la conexión conforme a regla de lo múltiple. Además de esto, para él es una posibilidad necesaria el que las representaciones sean acompañadas [*begleitet werden*] por el “Yo pienso”. Con esta metáfora de vehículos queda claro que el yo no produce las representaciones, sino que debe ser únicamente posible que representaciones conscientes puedan ser convertidas en autoconscientes. Esto quiere decir: en cada representación consciente debe ser posible, aunque actualmente esto no siempre suceda, que un yo se las pueda adscribir. Según Hegel, el “Yo pienso” no acompaña meramente las representaciones, sino que las produce activamente tanto en términos formales como de contenido. — De acuerdo con el significado que Hegel da a la deducción trascendental de Kant, en la constitución del objeto se presenta una auto-referencia activa de la unidad sintética de apercepción: la autoconsciencia “se apropia” (GW 12 18) del objeto [*Gegenstand*] al convertir algo meramente dado de acuerdo a la intuición o a la representación en algo

determinado conceptualmente por la autoconsciencia misma. Esta “apropiación” del objeto [*Gegenstand*] por la autoconsciencia no lo determina, según Hegel, sólo formalmente, sino también en términos de contenido: tal como el objeto “es en el pensar, sólo entonces es él en y para sí” (GW 12 18). Solamente a través de esta conversión de la datitud inmediata en determinidad espontánea conceptual deviene el mero objeto de la intuición [*Anschauungsgegenstand*] un “Ser-puesto” (GW 12 18).⁴¹ Debido a que la síntesis conforme a regla es una prestación de la autoconsciencia, el objeto [*Objekt*] es “incorporado” (GW 12 18) [*aufgenommen*] en la unidad de la autoconsciencia. Según Hegel, la subjetividad se descubre a sí misma en el conocimiento de que son sus propias determinaciones del pensamiento las que producen el objeto. En este conocimiento está implícito, de acuerdo con Hegel, que las determinaciones conceptuales del objeto son el sujeto mismo, y con ello también el conocimiento de que las determinaciones puras del pensamiento son ellas mismas la unidad de la apercepción; pues de otro modo los conceptos no serían los conceptos de la subjetividad. La subjetividad alcanza, pues, un saber de sí misma cuando ella se sabe como constitutiva para lo otro de sí misma, para el objeto [*Objekt*]. A través de esto las determinaciones del concepto de la subjetividad se conocen como ellas mismas.

De un modo análogo a la significación que Hegel atribuye a la relación entre objetividad, unidad conceptual objetiva y unidad sintética de apercepción en Kant, las determinaciones del concepto particulares en la Doctrina del Concepto deben, por tanto, ser concebidas como auto-posiciones diversificadas de la subjetividad absoluta, la cual, en sus determinaciones particulares, entra en una auto-relación activa y temática, conociéndose a sí misma gradualmente de un modo más complejo y rico. En la lógica de Hegel, la subjetividad absoluta realiza el modo supremo y más complejo de autoconocimiento en la idea absoluta. Aquí, la subjetividad absoluta se conoce a sí misma como método productivo y como principio [*Prinzip*] de todas las determinaciones del concepto previas. Con esto, Hegel conceptualiza en su lógica una subjetividad absoluta que se concibe temáticamente a sí misma en las determinaciones efectuadas por ella misma de un modo gradual, por niveles y cada vez más complejo; en tal sentido, ella se “desarrolla” hacia sí misma. Análogamente al significado que Hegel otorga al hecho de que en Kant las diversas determinaciones lógicas puras y categoriales forman solamente formas diversificadas de autoposición de la unidad originariamente sintética de apercepción, no sólo las determinaciones de la Doctrina del Concepto son autoposiciones de la subjetividad absoluta, sino también todas las determinaciones lógico-categoriales; vale decir, también aquellas de la Doctrina del Ser y de la Doctrina de la Esencia. Por ello, la doctrina hegeliana de las tres diversas formas de dialéctica —de tránsito, de reflexión y de desarrollo— puede entenderse como una exposición genéticamente deductiva de la subjetividad absoluta que se conoce a sí misma gradualmente. Los estadios de aquella subjetividad absoluta que deviene ella misma, así como el conocimiento de su actuosidad forman el transitar inmediato, la reflexión mediada en un nivel más alto, y el desarrollo dentro del autoconocimiento temático del concepto.

⁴¹En el término de Hegel “Ser-puesto” [*Gesetzseins*] deben atenderse dos momentos centrales para la constitución del objeto: a) el momento de conformidad a ley; y b) el momento de la activa posición [*Setzung*] en tanto prestación de la subjetividad.

4. BIBLIOGRAFÍA

i. Fuentes

Hegel, G. F.W. (Enz 1817) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erste Auflage. En: *Gesammelte Werke 13*, eds. Wolfgang Bonsiepen, Klaus Grottsch, Hamburgo: Meiner, 2001.

—, (Enz 1827) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweite Auflage. En: *Gesammelte Werke 19*, eds. Wolfgang Bonsiepen, Hans Christian Lucas, Hamburgo: Meiner, 1989.

—, (Enz 1830) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritte Auflage. En: *Gesammelte Werke 20*, eds. Wolfgang Bonsiepen, Hans Christian Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992. Trad., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 20083 (=1999).

—, (GW 11) *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*. En: *Gesammelte Werke 11*, eds. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978. Trad., *Ciencia de la Lógica. I. La Lógica Objetiva. 1. La doctrina del Ser, 2. La doctrina de la Esencia, 1812/1813*, trad. Félix Duque, Madrid: Abada/UAM, 2011.

—, (GW 12). *Wissenschaft der Logik. Zweite Band. Die subjektive Logik (1816)*, eds. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1981. Trad., *Ciencia de la Lógica. II. La Lógica Subjetiva. La doctrina del Concepto, 1816*, trad. Félix Duque, Madrid: Abada/UAM, 2015.

—, (GW 21). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. En: *Gesammelte Werke 21*, eds. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1984.

—, (TW 4). *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. En: *Werke 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

—, (1971) *Jenaer Systementwürfe II*. En: *Gesammelte Werke 7*, eds. Rolf Peter Horstmann, Johann Heinrich Trede, Hamburgo: Meiner, 1971.

Leibniz, Gottlob [1982a] *Monadologie*. En: *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade —Monadologie*, ed. H. Herring, Hamburgo: Meiner, 19822.

—, (1982b) *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. En: *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade —Monadologie*, ed. H. Herring, Hamburgo: Meiner, 19822.

Schneider, Helmut [1972]. “Unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte Hegels. Herausgegeben und erläutert von H. Schneider”. En: *Hegel-Studien 7 (1972)*, eds. Friedhelm Nicolin, Otto Pöggeler, Hamburgo: Meiner, 1972.

ii. Estudios y comentarios

Düsing K. (1995) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier, 19953.

Mc Taggart, J.E. (1922) *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 19222.

Schmidt, K. J. (1997) “Zum Unterschied zwischen wesenslogischer und seinslogischer Dialektik”, *Das Problem der Dialektik*, ed. D. Wandschneider, Bonn: Bouvier, 1997.

Wolff, M. (1986) “Über Hegels Lehre vom Widerspruch”, *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, ed. D. Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

Wölflé, D.M. (1994) *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

RESEÑA

ALFONSO GAZGA FLORES. DE NOBIS IPSIS SILEMUS. ENSAYO SOBRE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. OAXACA: INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN HUMANIDADES-UNIVERSIDAD AUTÓNOMA BENITO JUÁREZ, 2018.

Mari Cruz García Rojas*
Universidad Benito Juárez de Oaxaca, México

De nobis ipsis silemus. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura es la cuarta entrega de la colección de textos filosóficos “Edén subvertido” del Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca en México. Antes de entrar en materia, cabe señalar que esta colección de textos nace del Área de Estudios Filosóficos “Hermenéuticas de la Modernidad y procesos de transformación cultural”, fundado en el 2014 con motivo de la formalización del trabajo de investigación académica filosófica que dio inicio con la apertura de la licenciatura en Humanidades (2011) de la máxima casa de estudios del estado de Oaxaca.

Como parte de la colección “Edén subvertido” —nombre que trata de recuperar la riqueza imaginaria de la modernidad artística-literaria de uno de los poemas de Ramón López Velarde— *De nobis ipsis silemus. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura* tiene como eje central contribuir a la discusión expresa en torno a la Modernidad. Esto último con motivo del reconocimiento de la herencia histórico-conceptual que, aunque en crisis, hemos heredado de ella.

Respecto a la obra, es lícito observar que uno de los tópicos recurrentes en las lecturas de la *Crítica de la Razón pura* es aquel que sostiene que en esta obra la empresa kantiana consiste en dotar de fundamento filosófico a las ciencias positivas y, consecuentemente, denostar a la metafísica como un saber espurio a la vez que cancelar todo posible acceso al territorio de lo meta-físico. Frente a éste tópico esterilizante, que en lo general y pese a sus más disímiles horizontes signa al pensamiento filosófico contemporáneo, *De nobis ipsis silemus* es una obra que pretende mostrar una vía de comprensión de la *Crítica de la razón pura* donde se ponga de manifiesto que si bien Kant somete a la metafísica a un cuestionamiento radical, también ofrece un espacio conceptual donde los objetos de ésta (Dios, la inmortalidad del alma y la libertad) tienen cabida.

Para lograr una salida al evidente denuesto de lo que se ha venido entendiendo por metafísica, Alfonso Gazga propone un estudio apoyado en Heidegger en donde muestra que el programa crítico-propedéutico que Kant desarrolla a lo largo de su primera *Crítica*, supone una triple significación con respecto al problema de la metafísica.

* mailito: engel.maarii@gmail.com Licenciada en Humanidades en el Área de Filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) y estudiante de la Especialización en Historia del Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

1. De índole negativa. Dado que queda excluidos del conocimiento teórico-especulativo toda aquella pretensión de la razón en adquirir un conocimiento que exceda los límites de la experiencia, la metafísica no es ni puede ser un conocimiento científico, es decir, queda desterrada del reino seguro del saber.
2. De índole re-fundacional. Pese a que el uso de la razón no se agota en su labor prosilogística e inferencial sino que se ve exigido por un impulso consustancial a la razón de ir más allá de la *episteme* para dar respuesta a preguntas que pese a ser irresolubles, persisten insistentemente como problemas incapaces de ser desdeñadas ni ignoradas. Es precisamente, este estado desasosegado de la razón la que posibilita la necesidad de una reflexión sobre los límites de la razón. O como dice nuestro autor “Kant piensa que si la razón no se viera instada a transgredir el horizonte de la experiencia y pretender conocer «objetos» desde sí misma no sería necesaria la disquisición crítica de la razón pura, la cual se realiza precisamente con el propósito de «decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general»” (Gazga 29). Con lo que la primacía de la obra kantiana no se encontraría en fundamentar las ciencias positivas sino en cuestionar qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón despojados de la experiencia. Aquello que posibilita la crítica de la razón pura es, precisamente aquello que niega, la metafísica.
3. De índole positiva-práctica. No obstante y como ya apuntalamos, los objetos de la metafísica no son expulsados ni excluidos del vasto edificio de la racionalidad. Aunque la metafísica sea excluida del saber teórico, los objetos de la metafísica en la esfera de la racionalidad práctica. El impulso racional hacía la metafísica no se comprende dentro de términos teórico-especulativos sino en función de intereses prácticos. De acuerdo con Alfonso Gazga, “. . . la caracterización del *noúmeno* como una entidad «metafísicamente» distinta a los fenómenos está afinada en el interés de Kant por asegurar la problemática concepción de la libertad” (Gazga 284), es decir que los motivos principales de la *Crítica de la Razón pura*, se encuentran en “. . . fundamentar la objetividad cognitiva y conseguir la posibilidad problemática de la libertad” (Gazga 284).

Los tres niveles de la discusión kantiana respecto a la metafísica, permiten la posibilidad o no imposibilidad de concebir la libertad. Empero, y como nuestro autor señala ya hacia el final de su obra, no basta con esclarecer la posibilidad de la libertad para fundamentar la *metafísica de las costumbres*, sino que, para ello se necesita demostrar su realidad objetiva. “Por ello, la indagatoria reflexiva que Kant habrá de seguir a partir de la *Crítica de la razón pura* tendrá precisamente, como uno de sus ejes conductores, la justificación de la realidad objetiva (*objektive Realität*) de la libertad práctica” (Gazga 286). Pese a que puede leerse a primera vista que la primera obra crítica de Kant pone límites al optimismo dogmático de la metafísica, hay algo en la razón que la lleva a traspasar una y otra vez el horizonte de la experiencia, un propósito distinto del estrictamente teórico o especulativo que no puede palearse ni eludirse. El cuestionamiento por la posibilidad y sentido de la metafísica en la obra de Kant, no concluye con la exclusión metafísica de la razón sino que, dentro del amplio espectro de ésta, los problemas que atañen a la metafísica quedarán expulsados de la *episteme* pero serán fundamentales para la razón en sentido práctico. Es así como Alfonso Gazga busca poner sobre la mesa una nueva lectura de las obras kantianas que vayan más allá de la estéril conclusión de la negación metafísica.

RESEÑA

CARLOS PEÑA ¿POR QUÉ IMPORTA LA FILOSOFÍA? EDITORIAL TAURUS, 207 PÁGINAS, SANTIAGO, 2018. ISBN: 978-956-9635-27-4

Eva Monardes Pereira*
Universidad de Chile

El texto de Carlos Peña, Doctor en Filosofía y actual rector de la Universidad Diego Portales, *¿Por qué importa la filosofía?*, es un intento por explicar el rol que desempeña la disciplina filosófica en la actualidad, rol que puede ser explicado dando respuesta a unas cuantas preguntas: ¿Cuál es el rol de la filosofía en los tiempos actuales? ¿Cómo se puede justificar su permanencia en el currículum de enseñanza? ¿Para qué sirve? ¿Cuál es la utilidad que entrega en una época en donde se privilegian las disciplinas prácticas? Estas son algunas de las preguntas que el autor se hace y que, finalmente, se pueden englobar en una pregunta final: ¿Por qué nos importa la filosofía? Pregunta que le entrega el nombre la obra. El libro consta de once capítulos más la Introducción, de suma importancia ya que, en ella se narra la anécdota que dará inicio al recorrido del libro.

La anécdota antes mencionada hace referencia a la petición del ministro de Educación alemán de una publicación de importancia para que Martin Heidegger pudiese hacerse cargo del puesto dejado por Nicolai Hartmann en la Universidad de Marburgo, lo que daría como resultado la publicación de una obra tan trascendente como *Ser y Tiempo* pero, a la vez, muestra cómo el propio Heidegger fue víctima de lo mismo que denunciaba en su texto, los seres humanos completamente volcados a la cotidianidad: “La ironía consiste en que Heidegger fue víctima de ese síndrome cuando se le instó a publicar el mismo libro que lo describiría” (p.15). De este modo, y mezclando situaciones y personajes, el autor va analizando el rol que ha desempeñado la filosofía desde la antigüedad pero centrándose de manera especial en las épocas modernas y contemporáneas y para eso se basa, principalmente, en lo expuesto por filósofos como José Ortega y Gasset, Ludwig Wittgenstein y el ya mencionado Heidegger.

Lo primero que el autor intenta responder es la pregunta clásica acerca de si la filosofía es en realidad un quehacer inútil y desde dónde ha surgido tal concepción de ella ¿Para qué sirve la filosofía finalmente? La respuesta se fundamenta, en parte, en la distinción no tradicional hecha por Heidegger para útil/inútil: útil es aquello que tenemos a la mano, un recurso destinado para fines determinados. A esto le suma la concepción aristotélica en que el útil es algo cuyo fin no es propio sino de quien lo creó: “. . . en el mundo contemporáneo las cosas son creadas por individuo y él, en consecuencia, establece qué sirve y qué no” (p. 30). ¿Puede la filosofía calzar dentro de esos esquemas? Sí y no. Puede llegar a servir para algo que el mundo ya constituido necesita pero lo que

*Contacto: evimonper@gmail.com Licenciada en Filosofía, Licenciada en Lengua y Literatura Inglesa, Universidad de Chile. Actualmente cursa el Magister en Filosofía en la misma Universidad. Sus áreas de estudio son Filosofía Antigua, Filosofía Contemporánea, Metafísica, Fenomenología.

es propio de ella es retroceder a un punto donde el sentido de lo útil se desvanece. De ahí que, en un mundo contemporáneo, el mundo técnico como lo visualiza Heidegger, en donde todo se explota como útil, como un recurso, la filosofía aparezca y sea definida como una disciplina inútil. Si nos situamos en una concepción de mundo como la actual, pues entonces la filosofía se nos aparece de tal manera. Sin embargo, algunas veces, y con la finalidad de hacerla pasar por una disciplina con algún tipo de utilidad, se le ha asignado el ser creadora de concepciones de mundo lo que, si bien hay una conexión entre ambos, no es la tarea más genuina de la filosofía. Siguiendo una vez más a Heidegger podemos decir que el quehacer filosófico es “el esfuerzo de retroceder hasta despojarse de todo concepto y lograr comprender, siquiera por un instante, como se da la realidad al humano antes que cualquier consideración teórica se interponga, ensombreciéndola o disfrazándola” (p.43).

Ahora bien, no sólo Heidegger se centra en develar la tarea filosófica. Otro pensador que el autor utiliza para sustentar su visión, y que tiene más similitudes con Heidegger de lo que, a primera vista se pueda pensar, es Ludwig Wittgenstein cuyo aporte proviene, principalmente, desde la perspectiva del lenguaje. Para él, según el autor el trato con los entes del mundo se fundamentaría en conexiones de significados que debemos comprender y la filosofía es la que permite “asomarse a las estructuras que hacen posible que el ser humano se erija y se constituya en medio de ellas” Para Wittgenstein la filosofía consiste en “dilucidar la *naturaleza* del lenguaje” (p.73) y explicitar la estructura que nos convierte en entes que interpretan. Ahí donde el lenguaje se desquicia, la filosofía nos ayuda a responder las aporías que surgen de ahí.

Otras posturas que se revisan son las del feminismo, con Judith Butler, en un ejemplo de la radicalidad que puede llegar a alcanzar la filosofía o la fenomenología de Husserl, en la que la tarea filosófica sería acercarse a lo existente libre de todo prejuicio, convicciones previas y creencias, por más fuertes que estas sean. A esta posición se suma José Ortega y Gasset para quien la filosofía aparece cuando nuestras creencias se fracturan.

Finalmente, se llega al análisis del mundo de hoy y el papel que la filosofía juega en él. Al estar inmersos en un mundo completamente tecnificado, la filosofía está presente en los debates de temas actuales como el aborto y la eutanasia. Sin embargo, y esto es lo que nos atañe directamente, lo que nos importa es la situación que la filosofía vive como disciplina en una entidad que está destinada a producir utilidad e investigación como es la Universidad que queda reducida a empresa y emprendimiento. La encrucijada surge entonces cuando se intenta justificar la presencia de la disciplina filosófica en un currículum que privilegia lo útil. ¿Cómo justificar la reflexión filosófica en un mundo técnico en donde ella misma parece ser un ocio improductivo? Esto siguiendo el patrón de utilidad que nos impone el mundo moderno. Si tenemos en cuenta esta perspectiva ¿Por qué importa finalmente la filosofía? ¿Cuál es el fin de su existencia? El autor nos dice que una de las formas de responder estas preguntas es considerarla como una tarea fundamentadora que nos provee de un piso firme para sostener las creencias que orientan nuestro existir cotidiano.

El contenido del texto es bastante ameno y no recurre a la excesiva terminología filosófica para expresar su contenido. El autor se esfuerza por exponer sus puntos de

vista de la manera más simple posible consiguiendo con ello que este libro pueda ser leído y entendido por alguien que no necesariamente posea conocimientos filosóficos en un alto nivel. Es interesante como se logra hacer un repaso de lo que ha sido la tarea de la filosofía a través de la historia aunque, por otro lado, se extraña la presencia de algunos períodos, como el medieval. Sin embargo, esto puede justificarse por el objetivo de explicar el quehacer filosófico en la actualidad y, de ahí, la concentración en filósofos modernos y contemporáneos.

Un punto que puede jugar en contra del texto es la, quizás, excesiva referencia a Martin Heidegger y el léxico que éste utiliza. Si bien es cierto que el autor también se concentra en otros pensadores como Wittgenstein, Ortega y Gasset y, en menor grado, Husserl, lo cierto es que finalmente todo pensamiento es explicado a partir del punto de vista del autor alemán. A pesar de que esto puede ser intuido desde el comienzo mismo del texto, en donde lo que pone en movimiento la obra es una anécdota relacionada precisamente con Heidegger, no necesariamente todas, o al menos la gran mayoría de la tesis, debiesen reducirse al pensamiento de este.

En general, y como se dijo antes, el libro es de gran ayuda para que aquellos que no siendo especialistas se interesen por un tema tan actual como es la situación actual de la filosofía, no tan sólo a nivel nacional. Por los motivos antes expuestos, considero recomendable la lectura de este texto.

RESEÑA

SANDRA BAQUEDANO JER. AUDITOR AUSENTE. FONDO DE CULTURA
ECONÓMICA: SANTIAGO DE CHILE, 2017. 179 PP. ISBN 9562891615

Hernán Neira Barrera*
Universidad de Santiago de Chile

Auditor ausente es una novela y una novela filosófica. Es también la historia de Benno, de Marta y de Bernardo, que puede ser –la decisión es del lector– un alter ego o incluso el mismo Benno.

Marta se sorprende con él (ellos), entablando una amistad que puede llamarse a la vez filosófica y compasiva. Filosófica, porque la novela retoma el género del diálogo para traer a la discusión el tema de suicidio, de su justificación o ausencia de justificación. Y compasiva, porque el personaje de Marta se va completando, así como el de Benno-Bernardo, a medida que ella se compadece de trastorno bipolar y del sufrimiento de este. Marta se vincula con él (ellos) a medida en que desarrolla una singular compasión por el dolor, en este caso psicológico. Compasión también filosófica, porque se da en el contexto de una consideración sobre suicidio en el marco de concepciones éticas y metafísicas provenientes de una inspiración filosófica que describiremos unas líneas más adelante.

La novela se estructura en dos partes. En la primera, se describe un hospital psiquiátrico alemán, donde Marta realiza una estadía de investigación, que accidentalmente le lleva a conocer a Benno, quien es un excelente pianista y se halla en condiciones de interpretar ante el público hospitalario y amigos. En la segunda parte se plantea el tema filosófico de la realidad o irrealidad, a partir de sueños derivados del consumo de drogas y del diálogo entre Marta y Bernardo –el nombre de Benno casi no vuelve a ser usado–, unidos ella y él por la filosofía y por la compasión que experimenta este hacia los demás humanos. Marta, que es también la narradora, describe a Bernardo en estos términos: “era un alma pura y transparente, pero fatalmente desequilibrada y vulnerable, tanto o mucho más que la mía”.

A través del progresivo conocimiento mutuo se describe la vida de Bernardo y el incremento de su sufrimiento e indignancia, derivados del trastorno psiquiátrico que le afecta, a pesar de haber sido un excelente alumno en el Internado Nacional Barros Arana y más adelante como estudiante de ingeniería comercial, carrera que abandona por la teología. Es en este período que comienza a ser tratado por los médicos como esquizofrénico, diagnóstico errado, por lo que le recetan también fármacos erróneos, pues en realidad su trastorno es bipolar. Comienza entonces una degradación que le lleva a pedir limosna a la salida del Hospital Siquiátrico en Avenida La Paz, en Santiago

*Contacto: hernan.neira@usach.cl Director del Centro de Estudios e Investigación Enzo Faletto, Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile.

de Chile, constatando que no es el único paciente que mendiga en los alrededores. La deducción del protagonista será que “en la sociedad chilena no había espacio para gente como ellos”.

Se sucederá una rutina de internaciones en hospitales, terapias de electroshock y de medicaciones que no logran revertir su estado. Se intensifica entonces en la novela un diálogo entre Bernardo y Marta sobre el suicidio. Convencido de que su trastorno no tendrá remedio, Bernardo le declara que no ve ni recompensas, ni castigos en algún tipo de cielo y agrega: “Para cualquiera que haya padecido la decadencia física y espiritual de esta forma, como me ha tocado vivirla con este grado de bipolaridad, la plácida noche de la muerte absoluta puede ser el cese de todos los tormentos”. Se trata, para Bernardo, de una “redención”. Marta asiente.

Auditor ausente sitúa a Bernardo y al suicidio en un campo ajeno a la culpabilidad, pues ni la novela, ni Bernardo, ni Marta asumen una perspectiva finalista de la vida ni una visión donde esta concluya con un premio o un castigo. El infortunio de Bernardo no es condición para una salvación futura, ni terrenal ni posterior, y tampoco le lleva a una condena. Ante ese infortunio, solo cabe la compasión de Marta, quien no juzga la decisión de él de abandonar la vida, ni tampoco se juzga él.

Es necesario vincular la narración sobre el dolor o sobre la muerte en la novela a algunos aspectos de la filosofía de Schopenhauer y de un discípulo de este, Philipp Mainländer, de quien Sandra Baquedano ha sido traductora y exegeta. En el Estudio Preliminar que Baquedano hace a la publicación de una antología de *Filosofía de la redención*, de Mainländer (Santiago, FCE, 2011), ella sostiene, interpretando al filósofo alemán, que el suicida suprime en fenómeno (que se opone al noúmeno) dejando la cosa en sí (noúmeno) intacta. Mainländer detesta el sufrimiento, pero a diferencia del renunciante, que detesta los goces de la vida, el suicida niega el querer vivir, no en abstracto, sino en relación con la vida que lleva, pero en ningún momento por rechazo de los placeres.

Auditor ausente es una incursión valiosa, que refresca la actividad de la disciplina en torno a un tema que casi siempre es descrito desde el punto de vista de la prevención del suicidio, de la depresión o desde la culpabilidad religiosa. Estas aproximaciones ocultan el sufrimiento y velan la nitidez de la decisión de quien pueda optar por una única y última salida, como una redención que no es ni terrenal ni teológica, tema central de la novela. La prevención del suicidio, sin duda valiosa y necesaria, queda impotente ante las vidas reducidas al padecimiento, no de hechos externos, sino de sí mismo, ante lo cual, en algunos casos, incluso las mejores terapias psiquiátricas son insuficientes. La novela, por tanto, trae al tapete una reflexión pertinente y actual. Por medio de Benno-Bernardo y de Marta, *Auditor ausente* tematiza y discute en un diálogo muchas veces filosófico el tema del suicidio, del dolor y la locura. Se sitúa en un género literario híbrido, que incrementa la riqueza estilística de la literatura y de la filosofía chilenas y que obliga a reflexionar más allá de toda culpabilidad o autoculpabilidad sobre el suicidio.

RESEÑA

ALEJANDRO TOMASINI. FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA: UN ACERCAMIENTO, MÉXICO: ED. EDERE, 2018. 306 PP. ISBN 9786077705598.

David Rojas Lizama*
Filosofía y Sociedad

El profesor Alejandro Tomasini Bassols es un pensador controvertido de la política. Mientras su obra sobre Wittgenstein inauguró un emergente canon latinoamericano, sus opiniones sobre temas tradicionales de la política (como la pena de muerte o la democracia) están lejos de generar un consenso. En este marco, *Filosofía de la política: un acercamiento* constituye un provocador ensayo de abordamiento personal de problemas y autores, mediante un método de análisis conceptual de una muy propia concepción wittgensteiniana.

El título es en sí una crítica a la manera confusa en que denominamos a la disciplina en cuestión. Si el significado de nuestras expresiones está determinado por las formas en que nos es más natural usarlas en la vida cotidiana, el adjetivo “política” del que dotamos a “filosofía” sugiere que el sólo ejercicio de la reflexión, por abordar dichos problemas, de suyo, tendría una dimensión política. Pero este no es el caso por razones bastante obvias. Muy por el contrario, como se muestra en casos alternativos, “no decimos ‘filosofía mental’ ni ‘filosofía física’ ni ‘filosofía histórica’, sino ‘filosofía de la mente’, ‘filosofía de la física’ y ‘filosofía de la historia’ (...) [y] no se entiende por qué deberíamos cambiar esta forma de expresarnos” (14). En este sentido, resulta mucho más adecuado hablar de una filosofía de la política.

Filosofía de la política no pretende ser un texto de referencia. Suerte de compendio de reflexiones de un seminario dado en la UNAM, su autor no alienta “más que modestas pretensiones introductorias” (15). Sin embargo, tampoco es un texto introductorio. Por una parte, el autor desecha la pretensión de neutralidad del “manual de divulgación”, reclamando “que habría sido una ocasión *maniquée* no aprovechar la oportunidad para indirectamente dar a conocer mi propio punto de vista sobre los temas que me incumben” (15); y por otra, reconoce los enormes vacíos de temas y autores de los que adolece el texto, notoriamente aquellos que convendríamos en denominar contemporáneos. Al respecto, esta selección representa para Tomasini el que “tanto los filósofos estudiados como los temas examinados son propiedad común” siendo una oportunidad para “trabajarlos desde mi perspectiva personal” (16) –a la postre la idea motriz del ensayo–.

El libro aborda a pensadores desde Platón hasta Marx. Mas, su real objeto de reflexión son algunas ideas por cada pensador, lo que se explicita en cada caso. En este sentido, se revisan someramente las obras *La República* de Platón (no así *Las Leyes*),

*Contacto: davidrojaslizama@protonmail.com. Filosofía y Sociedad, Chile. Profesor de Estado en Filosofía con estudios de postítulo en Física y Filosofía de la Ciencia.

La Monarquía de Tomás (no *Summa Theologica*), *El Contrato Social* de Rosseau (no su *Discurso sobre los fundamentos de la desigualdad*) y *La ideología alemana* (no *El capital*). Sin considerar las diferencias que el lector puede tener con las decisiones del autor –v. g. por ocupar en el caso de Marx un texto ampliamente desautorizado– destaca por su originalidad y valoración personal su abordamiento de la mayoría de las obras.

Su valoración de Platón es un buen ejemplo de lo antes dicho. Aunque su interpretación es prácticamente una defensa analítica compaginada con opiniones personales, resulta interesante su compromiso con algunas de estas ideas, como la del rol de la sabiduría en el comunismo platónico. En este sentido, para Tomasini, el filósofo griego “está consciente de que es imperativo combinar el poder político con la inteligencia filosófica [...en tanto, de no lograrse] será lógicamente imposible construir un Estado fundado en la racionalidad” (47). Sorprende, en todo caso, el conjunto de líderes que considera más cercanos al ideal platónico de gobernante, entre los que cuenta a Alejandro Magno, Julio César y Fidel Castro (50).

Esta imbricación de análisis y posicionamiento personal se repite con Tomás de Aquino. Frente al pensador monárquico, Tomasini se pregunta si pudiera pensarse el bien común en Tomás disociándolo de la idea de Dios y asociándolo a la idea de revolución (78). Nuevamente, sorprende la relación que explicita Tomasini entre estas ideas y “la idea de líder, de dirigente, de jefe supremo o, en su terminología, de ‘pastor’. ¿Acaso no necesitan los pueblos quien los dirija (...)?” (78). Probablemente nos cueste encontrar intérpretes en buen número que adscriban al pensamiento tomasino y no sean a su vez conservadores. A contracorriente, Tomasini considera la posibilidad de estas conversiones “tan inamovibles como las leyes fundamentales de la lógica” (79).

La segunda mitad del libro en que habla de conceptos es incluso más provocadora –y también más interesante–. En ella, Tomasini se permite aplicar su método de análisis conceptual para combatir la “metafísica política” (155). A su través analizará los conceptos de poder, estado, derechos, democracia, propiedad, libertad, igualdad y socialismo. Al igual que en la primera parte, la selección es muy personal. No obstante, su invitación a la reflexión la encamina de otra forma, a nuestro parecer más efectiva, en tanto las ideas seleccionadas las encontramos en el debate público cotidianamente.

El caso del concepto de derecho es abordado desde un punto de vista de los usos que le damos a la expresión ‘derecho’ en la vida cotidiana. Con esto en mente, Tomasini busca eliminar toda referencia abstracta a la noción de derecho. El primer paso que propone es adscribir un derecho a una persona, en tanto “una regla de uso de la palabra ‘derecho’” (201); un segundo paso, será rechazar la idea genetista clásica que intenta sostener una definición conceptual antes de evaluar su evolución. El autor opta por la opción contraria, a saber, considerar la práctica del derecho en el presente y aplicar lo que esto signifique hasta aquellos límites en que ese entendimiento deje de tener sentido.

Particularmente, con la noción de ‘derechos humanos’ es probablemente donde más destaca la metodología descrita. El autor comienza por rechazar la existencia de “derechos super-básicos, derechos que podríamos llamar ‘de razón’ o que los humanos supuestamente tenemos a priori” (207). Lo anterior, en el entendido de que “el lenguaje no admite excesos: si una palabra está en circulación es porque juega alguna función que ninguna otra palabra desempeña” y en el caso de la noción de derechos humanos “no puede estar en uso para competir con la noción consuetudinaria de derecho” (207). En este sentido

“lo importante de los derechos humanos no es que constituyen un grupo privilegiado de derechos sino que se articulan en conexión con la idea de violación peculiar de derechos positivos (. . .) por agentes de alguno de los aparatos del estado”. De lo anterior, se infiere que no deberíamos asociar la idea de derecho humano con la de un derecho super-básico sino más bien con la idea de un delito o crimen particularmente grave (208).

La crítica a la democracia es otro de los ámbitos polémicos del libro. Para Tomasini, la idea abstracta de democracia sencillamente no tiene sentido. La democracia está asociada a mecanismos (por ejemplo, de selección de autoridades) y esta sería la única manera legítima que tenemos de hablar de que algo es o ha sido logrado de manera democrática. En otras palabras, la democracia “no es un sistema político, propiamente hablando” (227), dado que cuando hablamos de “sistema democrático” en realidad nos referimos al “*modus operandi* político de la sociedad capitalista”, siendo su forma actual la del pluripartidismo y los gobiernos plutocráticos (234). En este sentido, si hacemos equivalente la expresión ‘democracia’ con ‘sistema democrático’, “lo único no es democrático es la democracia” (235). Vuelve a sorprendernos su fuerte crítica a la idea en boga de la importancia de una defensa de la democracia. Para Tomasini, la democracia no es “sacrosanta”: su situación actual a penas encubre una plutocracia, por lo que su opuesto en realidad debería ser considerado un gobierno anti-plutocrático o revolucionario, para cuya consecución no existe receta “como lo ponen de manifiesto los casos de Cuba y Venezuela” (236).

Filosofía de la política es un valioso documento de interpretación, entremezclada con opiniones del autor, sobre temas de la tradicional “filosofía política”, siendo buena parte de ellas el resultado de la vocación analítica de Tomasini. Esto hace de su tratamiento libre de los problemas de la filosofía política de la segunda parte, una incitación a la reflexión desde la heterodoxia, lo que seguramente será una fuente de genuino interés para los investigadores de la política y del pensamiento del filósofo mexicano. Finalmente, siendo su segunda parte clarificadora de su sentido, constituye un ensayo que valdría la pena leer de atrás hacia adelante. De esta manera, comenzaríamos donde escribe: “en verdad, la única justificación para especular y divagar sobre el potencial futuro político de la humanidad, sobre lo que sería la vida en un nuevo socialismo, es que reflexiones como las que aquí hemos vertido le proporcionen al lector algunos de los elementos que se requieren para la acción políticamente correcta” (305); idea que, muy probablemente, arroja tanta o más luz sobre su análisis de los pensadores que selecciona que las ideas que los introducen en cada caso.

* Agradecemos al profesor Alejandro Tomasini, miembro del comité de académicos de *Mutatis Mutandis*, por la colaboración con nuestra revista a través del envío del ensayo que se reseña en estas páginas.