

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Números 150 y 151

Volumen LVIII

Enero-Agosto 2019

Consejo Asesor InternacionalDr. Juan José Acero Fernández
*Universidad de Granada, España*Dr. Peter Asquith
*Michigan State University, EE. UU.*Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*Dra. M. L. Femenías
*Universidad de la Plata, Argentina*Dra. Rachel Gazolla
*Revista Hipnis, Brasil*Dra. Esperanza Guisán (†)
*Universidad de Santiago de Compostela, España*Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*Dra. María Noel Lapoujade
*Profesora jubilada de la UNAM, México*Dr. Andrés Lema Hincapié
*Universidad de Colorado, Denver*Dra. María Teresa López de la Vieja
*Universidad de Salamanca, España*Dr. Sergio F. Martínez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México*Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*Dr. Germán Vargas Guillén
*Universidad Pedagógica Nacional, Colombia***Director**Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica***Directores honorarios**Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes**Asesor Dirección**

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor a.i.Br. Pablo Villalobos Morera
*Universidad de Costa Rica***Asesor Reseñas**Dr. Camilo Retana
*Universidad de Costa Rica***Consejo Editorial**Mag. Sc. María Gabriela Arguedas Ramírez
*Universidad de Costa Rica*Dr. Phil. Olga C. Estrada Mora
*Universidad de Costa Rica*Dr. Alexander Jiménez
*Universidad de Costa Rica*Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
*Universidad de Costa Rica*Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica*Dr. Camilo Retana
*Universidad de Costa Rica**Directores de la Revista de Filosofía:*

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).
Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

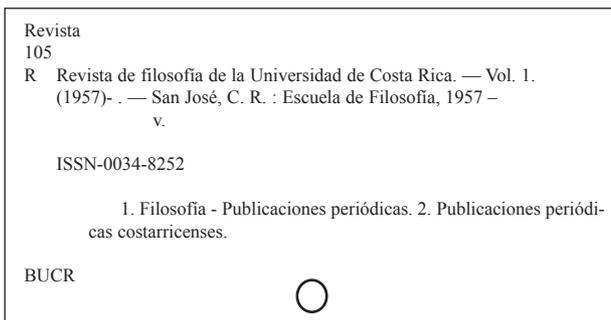
América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Grettel Calderón A.

Motivo de cubierta: Hernán Arévalo. Paisaje II (Grabado, 37 x 40 cms., 2018)



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* www.rbif.ucl.ac.be
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique) www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) www.lechuza.org

Hecho el depósito de ley.

© 2018

Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Índice del Volumen LVIII

Enero - Agosto 2019

Número 150 y 151
ISSN - 0034-8252

1. Motivo de portada 7-8

1. Artículos

1. Yors Guillermo Solís Vargas. “La filosofía analítica en Costa Rica” 11-20
2. Mario Barahona Quesada. “La noción de concepto en los mapas conceptuales: Una discusión desde las ciencias cognoscitivas” 21-28
3. Jethro Masis. “The Dreyfus-Searle Debate: Background Practices and the Logical Structure of Intentional Phenomena” 29-49
4. Diego Fernando Yanten Cabrera. “La voráGINE pospuesta a la aparición del εγω (ego) en el mundo que *es*-ya. Crónicas existenciales de Antoine Roquentin” 51-63
5. Juan Francisco Novoa Acosta. “Intercorporeidad y educación. Acercamiento desde la filosofía de la corporalidad de Maurice Merleau-Ponty” 65-73
6. Minor E. Salas. “Sin los mitos, somos nada: Debatendo con el horror metaphysicus de Leszek Kolakowski” 75-88
7. Joseph Camacho Chacón, Maripaz Castro Murillo y Ledis Reyes Moreno. “La ciencia del bienestar animal: conceptualización y discusión” 89-98

2. Dossier: Coloquio de Epistemología

1. Lorenzo Boccafogli. “¿Un mundo o muchos mundos? Morfismos y ‘objetos finos’ (Algunas líneas guía para una filosofía común de física y matemática)” 103-117
2. Konrad Alvarado Martínez. “La sobreintelectualización del conocimiento animal” 119-128
3. Mauricio Murillo Herrera. “La teoría en el proceso de investigación arqueológica: algunos problemas y soluciones” 129-138
4. Javier Pérez Coto. “El despojo de la intuición mediante los modelos isomorfos en la teoría axiomática” 139-147

3. Dossier: Coloquio sobre métodos de Filosofía

1. Juan Diego Moya Bedoya. “Algunas consideraciones acerca de los principios rectores de la exégesis filosófica” 153-181
2. Sergio E. Rojas Peralta. “Intuición o método: Ensayo sobre el método” 183-190
3. Alejandra Blanco Aragón. “Producción en el quehacer filosófico: una reflexión desde pautas de accesibilidad” 191-198
4. Jethro Masis. “El método fenomenológico en el debate contemporáneo” 199-227
5. Sergio Martén S. “La filosofía y sus métodos: familiaridad de los métodos filosóficos” 229-235

4. Recensiones

1. Elsa Siu Lanzas. Reseña del libro: “El Diálogo: Condición de formación” 239-241
2. Tomás Mora. Reseña del libro: “El cuerpo abierto: un ensayo sobre la construcción y deconstrucción de los límites somáticos” 243-248

5. Crónica

1. Francisco Antonio Pacheco. “Sesenta años después” 251-253

Nota: A partir del próximo número (150) la revista seguirá la licencia
Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Obra Derivada 3.0 Costa Rica
para la distribución de los artículos.

Paisaje II

Hernán Arévalo

(Grabado, 37 x 40 cms., 2018)

Por Pablo Hernández Hernández

Imagen/Escritura/Número

Uno de los posibles vínculos entre las formas artísticas y las preguntas epistemológicas acerca del origen, las condiciones y la validez de lo que consideramos conocimiento se encuentra en el indiscriminado mundo de las *técnicas culturales*. De modo general y universal, las situaciones vitales de la especie humana, concebidas como problemas, se enfrentan a partir de diversas técnicas. Desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, tal y como se propuso en Alemania desde el siglo XIX, estas técnicas, o más bien este concepto de técnica, no se debe reducir al uso y utilidad de objetos construidos o convertidos en instrumentos, herramientas, aparatos y artefactos, sino que se debe extender a las más diversas estrategias a través de las cuales se despliega cotidianamente, como actividad, ejecución y ejercicio, la cultura. La necesidad de dar cierre y forma coherentes a las circunstancias; la aplicación, la prueba y la fijación del saber; la investigación del futuro a partir de las formas del prever, el predecir y el concebir; así como la visualización, la codificación y la cuantificación de lo real; son, todos ellos, buenos ejemplos de estas estrategias culturales humanas para enfrentarse los retos de la vida. De este modo, la imagen, la escritura y el número acompañan al dominio del fuego, la agricultura, el calendario y la organización social como parte fundamental de las técnicas culturales. De forma más precisa, la imagen, la escritura y el número se encuentran a la base del representar, el leer y el contar, actividades sin las cuales habría sido imposible para el ser humano desarrollar aplicadamente sus facultades analíticas, organizar el saber histórico o interrelacionar diversos métodos de resolución

de problemas y enigmas. Estos esfuerzos deben ser concebidos como colectivos y no como individuales, teniendo en el centro de su despliegue la interacción social y la participación colectiva, por lo que tienen un carácter cultural. Una *técnica cultural* no es, por lo tanto, un acceso al estudio de lo humano en su sentido de fijación y conservación, esto es, en el sentido de *una* cultura, que genera *una* identidad única y estática o que manifiesta *una* esencia trascendente. El concepto de *técnica cultural* nos coloca frente a una concepción de la cultura como *performatividad* orgánica que se debería comprender en la determinación de sus elementos centrales desde el punto de vista de su origen práctico y su cambio constante, esto es, según la determinación precisa del diseño, la negociación, la ingeniería y la transferencia de ideas, prácticas, hábitos, destrezas, objetos y artefactos en la resolución de problemas, en su intervención en situaciones vitales que van de la cotidianidad hasta los procesos internos de la ciencia contemporánea. Hay en esta perspectiva un punto de encuentro entre lo estético, lo técnico, lo cognitivo y lo práctico.

El grabado de Hernán Arévalo, que ilustra el número 150-151 de la Revista de Filosofía, tiene por título *Paisaje II*. Esta obra del 2018 utiliza un lenguaje gráfico, visual y cromático en el que formas orgánicas y formas geométricas abstractas se entrelazan con representaciones simbólicas y figuras técnicas, letras y signos. Su contenido reconocible y su sentido interpretable combina todo un repertorio de imagen, escritura y número propio de las estéticas contemporáneas intermediales. El grabado se presenta así como un espacio de relación de diversas técnicas culturales a través de las referencias a lo visual,

lo matemático, lo alfabético, lo místico y lo útil. Este paisaje no es un paisaje que excluye de lo que se consideraría natural lo humano, ni lo humano cultural, ni las técnicas culturales. Por el contrario, es un paisaje que integra en lo natural lo cultural, en una especie de traslape o nudo entre ambos que no podemos desamarrar sin entorpecer su comprensión como paisaje. Así mismo, el contenido de los números 150 y 151 de la Revista de Filosofía contiene, además de siete heterogéneos artículos, dos reseñas y una crónica, dos dossiers dedicados el primero a temas de epistemología y el segundo al problema del método en filosofía, generando así otro paisaje complejo de lo que consideraríamos el problema del conocer y del hacer desde el punto de vista de esta antigua disciplina. El lector y la lectora atentas, echando un vistazo al índice, puede ver reflejado en él el problema que planteamos a partir de la portada con el grabado de Hernán Arévalo: el espacio de intersección de lo estético, lo técnico, lo cognitivo y lo práctico en el intento filosófico.

Quien considere las artes como meros ímpetus individuales por representar o expresar, o la mera expresión de una identidad de orden personal, cultural o social se pierde de la riqueza que hay detrás del arte como un espacio articulador de técnicas culturales, es decir, como una forma de saber y de conocimiento, de exploración y de investigación de lo real, en la que también se plantean estrategias y métodos de resolución de problemas y de los retos universales de la situación vital del ser humano. No es que el arte pueda sola, como tampoco se trata de que las ciencias o las tecnologías, ni mucho menos la filosofía, lo puedan todo ellas también solas y por su cuenta. La intermedialidad expresada en cada despliegue de las *técnicas culturales*, esa mezcla de diversos medios en el espacio de la obra de arte, del pensamiento filosófico, del laboratorio científico y del taller no es solo la muestra de una relación entre imagen, escritura y número, es también un signo del reto de comprender que nuestro futuro como especie se encuentra atado a nuestra capacidad de relacionar reflexiva, crítica y constructivamente el arte, la filosofía, la ciencia y la tecnología.

I.
ARTÍCULOS

Yors Guillermo Solís Vargas

La filosofía analítica en Costa Rica

Resumen: *El siguiente artículo representa un estudio de textos y autores analíticos presentes en la producción académica de Costa Rica. En Centroamérica y el Caribe, Costa Rica es el país que ha demostrado mayor interés en la filosofía analítica, por lo que un texto sobre esta corriente, como el que se pretende aquí, solo podría encontrar sustento en esta nación, ya que en otros países de la región no existe suficiente interés sobre esta forma de pensamiento filosófico. Además de esto, también se va a exponer, brevemente, el concepto y la historia de este tipo de filosofía.*

Palabras clave: *Filosofía, Costa Rica, análisis, lógica, lenguaje.*

Abstract: *The following article represents a study of texts and analytical authors that are present in the Costa Rican academic production. In Central America and the Caribbean, Costa Rica is the country with the greatest interest in analytic philosophy; therefore a text about this topic, which is, the one intended by the author, could only find support in this nation since there is not enough interest in this way of thinking in other countries of the region. On the other hand, the concept and the history of this type of philosophy will be briefly exposed.*

Keywords: *philosophy, Costa Rica, analysis, logic, language.*

Introducción

Antes de pasar a analizar lo que ha sido la filosofía analítica en Costa Rica, primero se aclarará el concepto y su historia, así como el poco auge de esta corriente en los demás países de la región centroamericana y del Caribe.

El *análisis* como actividad filosófica desde la perspectiva de la filosofía analítica tiene una larga historia. Su importancia y máxima consideración, previa al sentido de análisis propio de esta corriente, inicia, principalmente, con Aristóteles con su obra *Órganon* hasta llegar a los empiristas británicos, Immanuel Kant y Gottlob Frege. En la enciclopedia de filosofía de Oxford puede leerse lo siguiente:

Análisis. Método filosófico, o conjunto de métodos, característico de una buena parte de la filosofía anglófona del siglo XX, que se describe a sí mismo como “analítico” para expresar su voluntad de rigor y precisión, su adhesión a la ciencia, a las técnicas lógicas y —quizá por encima de todo— el ejercicio de una minuciosa investigación del lenguaje como el medio más idóneo para la clarificación de conceptos. (Anthony Grayling en Honderich, 2005, 61)

Por otro lado, en la historia del pensamiento occidental la atención al lenguaje desde una perspectiva filosófica inicia, principalmente, con Platón en su diálogo *Crátilo*, luego continúa con Aristóteles (*Organón* y *Ars Rhetórica*) hasta llegar al texto “Sobre el sentido y la referencia”

de Frege, esta última puede considerarse como la principal obra previa a la atención del lenguaje propio de la filosofía analítica.

Existe un acuerdo generalizado en que los dos iniciadores de esta filosofía fueron Bertrand Russell y George Moore. Desde principios del siglo XX estos dos filósofos británicos, quienes influenciados por Frege, fundamentalmente, y por un espíritu antihegelianista¹ son los que primeramente empiezan a aplicar lo que se conoce hoy como filosofía analítica.

Uno y otro [Russell y Moore] combatieron la idea de que la realidad es una unidad indivisible y de naturaleza espiritual, para defender por el contrario que la realidad está formada por una indefinida multiplicidad de cosas y que esas cosas son fundamentalmente de tipos diferentes —materiales y abstractas, como también mentales—. Socavaron irremisiblemente la teoría idealista de que todas las relaciones son internas o esenciales a las cosas que relacionan y, de modo menos persuasivo, que los objetos de percepción directa son contenidos subjetivos de conciencia. (Anthony Quinton en Honderich, 2005, 63)

Sin embargo, cada quien se inclinó por desarrollar este análisis en distintas direcciones. Russell inicia el análisis filosófico siguiendo la idea de que la lógica moderna puede ayudar a esclarecer las estructuras de la realidad². Mientras que Moore, por su parte, concentra su empeño en el análisis de conceptos, pero no con la intención de examinar el mundo, más bien intenta estudiar a fondo la clarificación de algunos significados o enunciados del lenguaje natural.

Estas dos líneas, *el análisis lógico del lenguaje* de Russell y *el análisis conceptual del lenguaje* de Moore, provocaron una serie de reacciones que con el paso del tiempo llegaron a crear todo un “mundo” de concepciones y metodologías que hoy se le conoce, *grosso modo*, como *Filosofía Analítica*³.

Esta corriente empezó a desarrollarse en Inglaterra a principios del siglo XX⁴, y dejó una huella filosófica que se extiende hasta alrededor de 1960 cuando su esplendor empieza a

decrecer y a evolucionar o cambiar conforme los tiempos y el pensamiento lo van haciendo. Hoy se puede decir que actuales tendencias filosóficas como la filosofía del lenguaje, de las ciencias, de la mente, la matemática, la lógica, la inteligencia artificial, etc., así como ámbitos interdisciplinarios como el de la ciencia cognitiva o las neurociencias son tendencias y campos a los que la filosofía analítica aporta en alguno o muchos sentidos.

La corriente en cuestión, se distingue con respecto a otras (fenomenología, existencialismo, hermenéutica, etc., las cuales son comúnmente englobadas bajo una misma etiqueta: filosofía continental) porque desde sus inicios se concentró en varios puntos que la hicieron especial; algunos, como Russell y el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, se concentraron en la clarificación del lenguaje tomando en cuenta la lógica moderna para analizar la filosofía y la realidad; otros, tuvieron la intención de aclarar la lógica del lenguaje de las ciencias (Círculo de Viena), la dilucidación de conceptos (Moore), el análisis pragmático del lenguaje ordinario (el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas*), entre otros.

Una importante característica de esta corriente es la fuerte convicción de que los problemas filosóficos están concentrados en el lenguaje. Autores como Wittgenstein se retiraron de la vida académica durante varios años después de creer que con su libro *Tractatus Logico-Philosophicus* había resuelto todos los problemas que en filosofía se habían planteado durante la historia por no ponerle atención a la lógica del lenguaje.

El método fue su filosofía y su filosofía fue su método, así se puede resumir. Para los pensadores de esta corriente, la filosofía se debe centrar en el análisis del lenguaje. Sus representantes fundamentales estaban convencidos de que la filosofía idealista y sus variaciones no eran las más indicadas para pensar el mundo, por lo que se manifestaron en contra de la realidad como un sistema holístico, total e interno, y más bien propusieron la realidad como relaciones externas que pueden descomponerse y analizarse aisladamente. Lo cual refleja la influencia de la

ciencia más la idea (ya planteada en Frege aunque dirigida, principalmente, a la reducción de la aritmética a la lógica) de que la lógica es el mejor fundamento para analizar el lenguaje⁵.

La filosofía, con esta corriente, da un giro de enfoque. Históricamente, los filósofos se habían concentrado en temas como la ontología o la epistemología para desplegar toda su reflexión filosófica, pero con esta nueva forma de filosofar, el giro va a estar dirigido hacia el lenguaje, por lo que si se analiza de la manera más científica (lógica), precisa y clara, tendremos así una elucidación del pensamiento.

Su desarrollo no siempre fue en una misma dirección; antes de su versión postanalítica, durante los sesenta años de vigencia se puede decir que hubo tres tipos de esta filosofía: la inicial, conocida por la búsqueda de un lenguaje ideal y considerada la clásica, que se concentró en el análisis lógico-formal del lenguaje de la matemática o del mundo (Frege, Russell y “primer” Wittgenstein). La segunda fue el positivismo lógico (o neopositivismo o empirismo lógico) que surge de la tradición empirista (David Hume, principalmente), positivista (Auguste Comte), así como de la analítica clásica, pero con la distinción de haberse abocado en la elaboración y clarificación de un lenguaje para la ciencia (natural, principalmente) y en el rechazo de la metafísica⁶ (los principales representantes de este tipo de filosofía analítica están enmarcados en lo que se conoció como el Círculo de Viena, con autores como Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waisman Otto Neurath, entre otros). Y la tercera subcorriente fue la filosofía del lenguaje ordinario —o filosofía lingüística o de Oxford (en contraste con la filosofía analítica de Cambridge, que era de corte más clásica)—, la cual se concentró en la descripción y disolución de problemas originados por la mala interpretación del uso del lenguaje natural; entre sus representantes están Gilbert Ryle (con investigaciones como *El concepto de lo mental*, 1949), “segundo” Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, 1953), entre otros⁷.

La analítica más clásica se centró (y se sigue centrando) en el análisis lógico del lenguaje, entre sus frutos actuales más perennes

está la construcción de lenguajes formales (artificiales) para la traducción “clara” y “exacta” del pensamiento en distintas disciplinas. La analítica que surgió del Círculo de Viena todavía ejerce influencia en la atención al lenguaje que se utiliza en las ciencias naturales, principalmente. Mientras que la analítica última se centró (y se centra) principalmente en el estudio de la pragmática del lenguaje, muy utilizada en disciplinas como la filosofía del lenguaje y la lingüística.

Después de 1960 la actividad analítica no acabó del todo; sin embargo, la defensa de los temas clásicos de esta corriente de pensamiento, poco a poco fue cediendo terreno a otros intereses y enfoques filosóficos. Además de que durante su desarrollo se le asestó varias críticas que paulatinamente fueron desmoronando los ideales y pretensiones de sus representantes más importantes: Russell, el Wittgenstein del *Tractatus*, los integrantes del Círculo de Viena, etc.⁸

Todavía hoy en muchas escuelas de filosofía inglesa y norteamericana, principalmente, muchos pensadores se consideran analíticos en algún sentido y si no es así, por lo menos no niegan el influjo en algún punto⁹, tema o autor de lo que fue la filosofía analítica en esos sesenta años de esplendor.

Para terminar este pequeño esbozo de lo que fue la filosofía analítica es necesario hacer una aclaración final: el solo hecho de escribir acerca de esta corriente no convierte este texto ni al autor en analítico *stricto sensu*. Este escrito parece más un análisis teórico que un análisis al estilo de la filosofía que se ha mostrado aquí; sin embargo, tiempo después del declive de esta corriente algunos filósofos, como Ernst Tugendhat (2003), han reflexionado sobre esta filosofía y la continental y han encontrado y defendido puntos de encuentro y relaciones que pueden llegar a disolver las grandes diferencias tradicionales entre estas dos importantes corrientes filosóficas.

La filosofía analítica en Centroamérica y el Caribe

En Centroamérica y el Caribe la corriente filosófica conocida como filosofía analítica solo se ha desarrollado de manera más prolífica y prolongada en Costa Rica, por lo que un texto como este solo podría realizarse desde este país; sin embargo, se pueden referenciar algunos destellos en otros países centroamericanos y del Caribe. Para respaldar esto último, se van a citar estudios que comprueban la escasa, pero no nula recepción de la analítica en estas dos zonas. En primera instancia, se mencionarán autores de Centroamérica y el Caribe y luego, se realizará un estudio más detallado de los aportes logrados en Costa Rica, pues este país por ser el que más atención ha dado a esta corriente, se estudiará de manera especial.

El estudio que más alcance ha tenido en torno al desarrollo de la filosofía analítica en Latinoamérica es *El análisis filosófico en América Latina* de Jorge Gracia (ed.) (1985), en este se deja claro que “El centro de la actividad filosófica en América Central es, sin duda, Costa Rica” (Gracia, 1985, 472). No obstante, deja claro también que hay filósofos de tendencia analítica en Guatemala, como por ejemplo Héctor Neri Castañeda (quien residió y estudió en Costa Rica); en Salvador, Luis Melgar Brizuela; Panamá, José J. Martínez; Puerto Rico, Roberto Torreti, (procedente de Chile); y, Cuba, los nacidos pero radicados en Norteamérica: Ernesto Sosa y Jorge Gracia (el editor del libro antes mencionado).

Otro estudio que se refiere a la filosofía analítica en América Latina es *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina* de Fernando Salmerón (1991). En este texto Salmerón afirma:

En otros países latinoamericanos, la presencia del análisis filosófico ha sido más débil, pero no ausente por completo. De los centroamericanos, por ejemplo, es indispensable registrar el nombre de Claudio Gutiérrez de Costa Rica [...] En la Universidad de San Carlos, en Guatemala, Héctor Neri-Castañeda enseñó filosofía después de 1954, de vuelta de sus estudios

en Estados Unidos e Inglaterra, hasta que se trasladó a la Universidad de Wayne y más tarde a Indiana, donde ha realizado toda su obra filosófica. [También se destaca a] Rigoberto Juárez Paz, quien permaneció en la ciudad de Guatemala, adscrito a la Universidad Francisco Marroquín. (Salmerón, 1991, 128-129)

En cuanto al texto *Panorama de la filosofía analítica Latinoamericana* de Félix Valdés García (apartado del libro *Filosofía en América Latina* publicado en 1998), es poco lo que referencia este texto sobre Centroamérica, tan solo lo siguiente: “Hoy habría que mencionar otros países como Venezuela, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Chile etc. donde se destacan varios filósofos, revistas, congresos, etc., dedicados a temáticas filosóficas y con una marcada orientación analítica.” (Valdés, 1998, 369).

Y, por último, en el capítulo 43 *La filosofía analítica en Hispanoamérica* a cargo de Margarita Valdés y Miguel Ángel Fernández —capítulo que forma parte del amplio texto *El legado filosófico español e hispanoamericano* (2009)—, destacan a los filósofos, ya mencionados, Roberto Torreti, Claudio Gutiérrez, Héctor Neri-Castañeda y Ernesto Sosa. Y se sigue con la idea de que “En Centroamérica la actividad filosófica analítica se concentra básicamente en Costa Rica” (Garrido, 2009, 1003).

Actualmente, la actividad analítica ha crecido en universidades como la de Puerto Rico; sin embargo, la situación de escaso interés sigue siendo la misma; no así en Costa Rica, en donde esta actividad cuenta con varios representantes y publicaciones sobre esta corriente filosófica del siglo XX.

Es comprensible que países latinoamericanos no hayan acogido este tipo de filosofía, ya que fue un filosofar que se puede considerar como un elitismo intelectual, con cierta exclusividad con respecto al lenguaje y al mundo anglosajón y angloamericano. Los países de América Latina, y principalmente los de América Central y del Caribe, son naciones que tienen preocupaciones de identidad y socio-políticas más que de cualquier otra índole filosófica; sin embargo, Costa Rica es un país que en aspectos sociales,

educativos y políticos ha gozado de cierta estabilidad, por lo que filosofías como la aquí estudiada son tratadas casi al mismo nivel de naciones como México, Brasil y Argentina, las cuales son las mayores representantes de Latinoamérica en temas de analítica.

Filosofía analítica en Costa Rica

En 1985, Jorge Gracia escribió (en el texto ya citado: *El análisis filosófico en América Latina*): "...el análisis filosófico está presente en Costa Rica y su futuro posiblemente continúe creciendo y haciéndose sentir. Su futuro en el resto de América Central, al contrario, no es nada claro" (Gracia, 1985, 474). Y en ese entonces, aunque Gracia no lo menciona, el Caribe ha tenido el mismo presagio, ya que, hasta donde se ha podido investigar, no hay estudios que confirmen, actualmente, alguna tradición o tendencia sólida hacia la filosofía analítica en esta región.

Siguiendo con el anterior texto citado, Gracia expone que en Costa Rica la actividad analítica empieza con el artículo "El consentimiento civil a la luz de la lógica moderna" de Claudio Gutiérrez, publicado en 1960 en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Aparte de este autor, también se destaca a Cristian Rodríguez con la conferencia: "El auge de la filosofía analítica", pronunciada en la Universidad de Costa Rica en 1962. Otro autor que cita Gracia es Luis Camacho, quien desde 1974 en esta misma Universidad ha publicado y expuesto como profesor e investigador, múltiples textos, conferencias y cursos sobre temas de corte analítico.

Otros textos que referencian a Costa Rica como país en el que se estudia la analítica son los ya citados en el apartado anterior, pero no agregan a lo ya mencionado por Gracia (1985).

Entonces, desde 1985 no ha habido investigaciones similares en calidad y cantidad a la de Gracia entorno al desarrollo de la filosofía analítica en Costa Rica (o en América Latina). Si se hace un cálculo desde 1960, que es el primer texto que se referencia como analítico de este país, hasta 1985 pasaron veinticinco años. Quiere decir que desde el libro que edita Gracia han pasado treinta y tres años, ocho más que los

transcurridos hasta 1985, por lo que este artículo ("La filosofía analítica en Costa Rica") intenta continuar esta tarea y demostrar que en este país esta corriente persiste con más fuerza que cuando Gracia lo investigó.

En cuanto a la actividad analítica realizada propiamente en Costa Rica, se va a clasificar aquí en dos tipos: primero están los que hablan de analítica, pero no la aplican; y, segundo, los que aplican algún tipo de analítica.

Respecto del primero, existen dos trabajos que explican lo que es la filosofía analítica: el primero se trata del artículo de Luis Camacho "Las cuatro etapas de la corriente analítica" (1974), en este pequeño texto se intenta construir, brevemente, la definición de lo que es la filosofía analítica, así como las etapas, los tipos y la geografía de esta corriente; y, el segundo, se trata del artículo de Álvaro Carvajal Villaplana "El discurso argumentativo: las perspectivas analítica y pragmática" (2006), en este texto se estudia la definición del análisis lógico-formal y de análisis informal del discurso argumentativo.

Siguiendo en esta misma línea de trabajos que hablan sobre temas o autores analíticos, se pueden referenciar algunos ejemplos de investigaciones que tratan temas y autores analíticos, pero no aplican analítica.

El texto de Ángel Ruiz Zúñiga, "Las ontologías de Gottlob Frege" (1987), estudia las diferentes ideas ontológicas que tuvo este autor durante su vida intelectual.

Sobre Russell se puede citar el texto de Joyce M. Zürcher Bien de Carrillo, "Lenguaje y realidad en la filosofía del atomismo lógico de Bertrand Russell" (1977), en este artículo se estudia lo que fue la filosofía del atomismo lógico, la teoría de las construcciones lógicas, la teoría de las descripciones definidas, el carácter isomórfico del lenguaje y la realidad, la teoría del significado, entre otros temas.

Sobre Quine, se puede citar el texto "Los dogmas del empirismo y el giro naturalista de Quine" (2006) de Ricardo López Arias, en este artículo se pretende mostrar que la crítica de los dogmas del empirismo de Quine, fijó el rumbo que le llevó a dar una orientación naturalista a la epistemología.

Sobre Wittgenstein son muchos los trabajos que se pueden citar, este filósofo es el autor analítico más investigado en el país. Cuenta con más de una docena de publicaciones en la Universidad de Costa Rica (entre tesis y artículos de revista); y, la Universidad Nacional, tiene publicadas alrededor de seis obras (igualmente, tesis y artículos). En este contexto, Wittgenstein no solo da de qué hablar en el ámbito de la filosofía, en estas universidades además podemos encontrar investigaciones en áreas como la lingüística, el derecho y la teología.

Debido al gran interés investigativo que existe en Costa Rica sobre este autor, a continuación se va a citar varios trabajos sobre la filosofía de Wittgenstein.

Los dos primeros trabajos que se publicaron en Costa Rica sobre este filósofo, se encuentran en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Los dos fueron publicados en el mismo volumen y número en el año 1977. El primero es “El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas” (1977), del guatemalteco Hector-Neri Castañeda. Este artículo hace referencia al atomismo sintáctico de la filosofía posterior a las *Investigaciones* de Wittgenstein, y a la naturaleza de la lingüística interna de las cuestiones filosóficas. El segundo artículo es “De Frege a Wittgenstein: sobre los nombres” (1977), de Luis Camacho. Este trabajo “...trata de demostrar una hipótesis: que el planteamiento seguido en el tema de los nombres, como camino para aclarar el contacto entre lenguaje y realidad, y dentro del cual se encuentra el *Tractatus*, cae en paradojas casi insalvables” (Camacho, 1977, 187).

Algunos otros trabajos que se han publicado sobre Wittgenstein en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* son los siguientes:

“Totalidad ontológica y totalidad lingüística en el *Tractatus*” de Giovanna Giglioli (1981), en el cual trata de aclararse, desde un análisis conceptual del lenguaje del *Tractatus*, la noción de totalidad en su sentido ontológico y en su sentido lingüístico, esto, explicando y teorizando estas nociones en conjunto con este primer gran texto wittgensteniano.

“Wittgenstein y la escalera –acerca de la proposición 6.54 del *Tractatus*” de Mario Salas (1994) es un texto que presenta un análisis sobre las proposiciones del *Tractatus* (especialmente de la 6. 54). Inicialmente, Salas realiza un análisis de los conceptos: sinsentido (*unsinn*) entendido como tautología o contradicción, y carente de sentido (*sinnlos*) entendido como proposición asignificativa o asintáctica, y a partir de estos análisis conceptuales se llega a plantear una paradoja: “¿cómo podría un sinsentido comunicarnos algo sin dejar de serlo?” (Salas, 1994, 182). Si las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos (tautologías) que no refieren a nada (ningún objeto), entonces, el *Tractatus* no solo es un conjunto de enunciados incompatibles con el mundo, sino que tampoco serían proposiciones esclarecedoras, informadoras y mucho menos, comunicativas.

“La certeza en Wittgenstein” de Sergio Rojas Peralta (1999). En este texto se examina, principalmente, la cuestión de la duda cartesiana desde posiciones wittgensteinianas. Para Rojas la certeza en Wittgenstein se centra en el sistema de proposiciones que le dan certeza a una creencia o a un saber. La duda universal de Descartes pretende eliminar el sistema de creencias y saberes en el que el propio Descartes está inmerso, para darle certeza solo a lo que Dios establece, pero esto, según Rojas, obligaría a Descartes a justificar qué es lo que hace de Dios algo infalible, pero él piensa que no lo justifica satisfactoriamente; por lo tanto, su duda universal no fue bien encausada.

“Sobre la (post-) modernidad filosófica: Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein” de George I. García (1999) es un artículo que intenta defender la idea de un “segundo” Wittgenstein como parte de la modernidad crítica (siguiendo a Habermas, principalmente), y no como parte del postmodernismo (como Lyotard lo afirma).

“Sobre el concepto de “objeto” en el *Tractatus* de Wittgenstein” de Mario Salas (2004), trata sobre varias discusiones en torno a la interpretación del término *objeto* en el *Tractatus*.

En 1979 encontramos el primer artículo de la *Revista Praxis* de la Universidad Nacional que hace alusión a la filosofía de Wittgenstein. “Aspectos de la necesidad en el *Tractatus*

de Wittgenstein” es el título del artículo de Gerardo Cordero. El texto se introduce con dos objetivos, entender el *Tractatus* y comunicar tal intelección. Para esto, el autor no solo se vale del *Tractatus* para lograr sus objetivos, también revisa y cita, durante su narración, varios textos que han realizado precisamente lo que este texto quiere, comprender este primer gran trabajo wittgensteiniano.

Otro texto sobre Wittgenstein publicado en esta revista es el de Andrés Gallardo “Wittgenstein: epistemología y lenguaje” (2011). El texto inicia recordando la visión tracteriana del lenguaje y el paso de esta hacia su nueva visión plasmada en las *Investigaciones*. Luego de esto, discursa sobre el estatus y la naturaleza del conocimiento representados, por el segundo Wittgenstein, en los enunciados epistémicos. Posterior a esto, poco a poco va mostrando el desarrollo de una interpretación conductista que es con la cual, *grosso modo*, acaba el documento.

Sobre investigaciones en relación con Wittgenstein en otros ámbitos, se puede citar los siguientes: en el campo de la teología, “Algunas observaciones sobre la religión y su lenguaje en el segundo Wittgenstein” (2009) de Manuel Ortega Álvarez, trata el tema del pluralismo lingüístico del segundo Wittgenstein como elemento fundamental para un mejor diálogo interreligioso-teológico e interdisciplinar; en el campo de la lingüística, “Wittgenstein y Chomsky en contrapunto: notas epistemológicas y metodológicas en torno al lenguaje, conocimiento y comunicación” (2009) es el artículo de Emilio Rivano Fischer, que trata “cara a cara” diferentes argumentos wittgensteinianos y chomskianos sobre temáticas como el lenguaje, la comunicación, el conocimiento y la conciencia; y, en el campo del derecho, está el texto “Laberintos de la razón práctica: Dos lecciones sobre ética y lenguaje en Wittgenstein y su relevancia para las ciencias normativas” (2009) de Minor Salas; este último consiste en una transcripción de dos lecciones que el autor dio sobre Wittgenstein y el tema de la ética, del lenguaje y su relevancia para las ciencias normativas en general (derecho, ética, estética, ciencias sociales) en el año 2007.

En cuanto a investigaciones analíticas del segundo tipo, es decir, los que aplican analítica y

no se concentran solo en hablar sobre esta o sus autores, se puede referenciar los siguientes textos, los cuales reflejan lo que se podría entender como la esencia de la filosofía analítica (en este caso aplicada en Costa Rica). No son los únicos, pero pueden servir para dar una idea de lo que significa hacer o aplicar analítica.

En cuanto a la formalización de lenguajes, se puede citar el ya mencionado escrito de Claudio Gutiérrez “El consentimiento civil a la luz de la lógica moderna” (1960). En este texto se aplica la lógica moderna, en este caso una adaptación de la lógica proposicional de Hilbert-Ackermann, para formalizar textos legales (el Código Civil de Costa Rica) y así, según el autor, “hacer más segura y clara su *interpretación*” (Gutiérrez, 1960, 225).

Luego se puede citar el texto de Max Freund¹⁰, titulado *Lógica jurídica* (2007). El objetivo principal de este trabajo es de tipo lógico-formal; sin embargo, también se refiere, en el último capítulo, al enfoque retórico y dialógico. Primero el autor explica algunos conceptos lógicos y brinda ejemplos de enunciados legales, luego aplica lógica formal al Derecho. Con esto se pretende traducir a lenguajes formales razonamientos jurídicos, para que así se pueda “... determinar si tales razonamientos son correctos, desde un punto de vista lógico-formal” (Freund, 2007, 17).

En cuanto al texto de Helo Guzmán (1992), en este se utilizan de una manera gráfica los diagramas de Euler para exponer proposiciones lógicas, lo cual puede verse como un modo pedagógico para comprender de manera visual el uso de la lógica simbólica en la deducción matemática. Se trata de un texto que puede ser de mucha ayuda a estudiantes principiantes de matemática y computación, ya que muestra una visualización gráfica, concreta, del proceso formal del concepto deductivo de la matemática.

Aparte del ámbito jurídico y matemático, también se han planteado formalizaciones en el campo de la lógica como tal, pero esto se ha desarrollado, principalmente, para la enseñanza de esta disciplina. En este sentido, se puede citar dos libros de Luis Camacho, los cuales son muy representativos en Costa Rica en el campo de la enseñanza de la lógica. Entre ellos están *Introducción a la lógica* (1983) y *Lógica simbólica*

básica (2003); textos de iniciación al estudio de la lógica, dedicados, principal, pero no únicamente, a estudiantes universitarios¹¹.

Y, por último, se va a citar un texto que evidencia la aplicación de analítica en su sentido informal, se trata del artículo de Cuvardic y Vergara (2005) “Las falacias en el sermón “El diezmo” de Radio María”. El documento analiza, de forma argumental y luego lógica, un sermón que fue transmitido por la radioemisora llamada Radio María de Costa Rica. En este trabajo se concluyó que el sermón analizado consiste en un texto expositivo con argumentación comercial, que cuenta con alrededor de ocho falacias de tipo informal (de atingencia y de ambigüedad).

Conclusión

Como se mencionó al inicio de este escrito, la atención y aplicación de la filosofía analítica se han concentrado en mayor medida en Costa Rica, y aunque se puede decir que hubo (o hay) destellos de esta corriente en otros países de Centroamérica y el Caribe, lo más cercano de una tendencia hacia este tipo de filosofar está en este país.

No hay escuelas ni tradiciones distinguidas sobre analítica en esta nación, pero se cuenta con bastantes investigaciones, cursos y conferencias que pueden dar pie a una tendencia hacia esta corriente filosófica.

A pesar de que en Costa Rica la filosofía ha tomado otros rumbos con inclinación continental o de filosofía latinoamericana, este país no carece de centros de estudios superiores preocupados por otros tipos de filosofía, por lo que no se ha dejado de lado la corriente analítica que aún, a pesar de su declive, sigue vigente en este lugar, así como en otras partes de América, Europa y el mundo.

Con este texto no debe interpretarse esta filosofía como la mejor o la más adecuada, se trata de una más que ha emanado del devenir del pensamiento filosófico y, aunque no es parte de la cultura e historia costarricense y latinoamericana, la tarea queda abierta para abordarla tomando en cuenta el contexto (principalmente el lenguaje), para así hacerla provechosa, como ya se ha hecho con otras tendencias y concepciones filosóficas.

Notas

1. El idealismo absoluto de Friedrich Hegel estaba representado en la época de estos dos autores por el filósofo británico Francis Herbert Bradley, quien defendía este idealismo pero que Russell y Moore veían como contradictorio debido a su concepción de la filosofía como una forma de análisis de la realidad externa y no como una síntesis que pretende explicar la totalidad del universo desde una realidad interna.
2. La influencia de la lógica formal (moderna) y el logicismo de Frege es el fundamento principal de la primera etapa de la filosofía analítica. Bajo la idea, ya propuesta por Gottfried Leibniz, de crear un lenguaje universal, Frege, Russell y Ludwig Wittgenstein intentaron clarificar el lenguaje mediante la lógica para obtener así una especie de *característica universalis*, un lenguaje ideal que pudiera resolver los problemas de la filosofía.
3. “... no un cuerpo de doctrina, sino una actividad; no una escuela, sino un mosaico de tendencias; no una metodología convencional, sino un estilo de pensamiento”. (Muguerza, 1986, 16).
4. Sin embargo, durante su desarrollo y hasta el día de hoy esta filosofía se estudia y se practica en muchos lugares e idiomas fuera de estos límites geográficos iniciales.
5. Para Bertrand Russell desde el inicio de la filosofía occidental, específicamente desde Pitágoras, ha habido oposición entre los filósofos influidos por la matemática (Platón, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant) y los que son influidos por las ciencias empíricas (Demócrito, Aristóteles y los empiristas modernos). Según este autor la filosofía analítica se propuso “... *eliminar el pitagorismo de los principios de la matemática y combinar el empirismo con el interés por las partes deductivas del conocimiento humano*”. (Russell, 2009, 884).
6. El Círculo de Viena interpretó la primera etapa de la filosofía analítica como un buen sustento para plantear un principio de clarificación del lenguaje científico. A este se le conoció como el verificacionismo, el cual consistía en comprobar que los enunciados de la ciencia fueran solamente de dos tipos: analíticos (verdaderos por definición) o sintéticos *a posteriori* (empíricamente demostrables). Aparte de estos dos tipos todo enunciado carecería de sentido.
7. Aquí también se podría agregar a George Moore (con su obra “*Principia Ethica*”, 1903), ya que sus análisis, al igual que los del segundo

Wittgenstein, son aplicados al lenguaje natural, aunque desde la universidad de Cambridge y no, desde la universidad de Oxford, la cual representó el centro de atención de la filosofía del lenguaje ordinario.

8. Algunas de las críticas detonantes de este tipo de filosofar están las que Karl Popper había planteado en *La lógica de la investigación científica* en 1934; la crítica a Russell que Peter Strawson formuló en “Sobre la referencia” en 1950; la auto-crítica de Wittgenstein en las “Investigaciones filosóficas” publicadas póstumamente en 1953; las críticas que Willard Quine había esbozado en el artículo “Dos dogmas del empirismo”, publicado en 1951; entre otras.
9. Como la claridad, la objetividad, la argumentación rigurosa o el espíritu científico.
10. Un dato importante sobre este filósofo costarricense es que fue el presidente de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFAN) durante el periodo 2014-2016. Esta Asociación realizó en Costa Rica, en 2016, el IV Congreso Latinoamericano de Filosofía Analítica, lo cual demuestra que existe un interés especial en este país hacia este tipo de filosofía.
11. En cuanto al tema de la lógica en Costa Rica, Camacho (1988) escribió un artículo, “Historia de la lógica en Costa Rica”, en el que se examina el desarrollo de la enseñanza y la investigación de la lógica en Costa Rica. Se destaca que en este país se enseñó en secundaria esta disciplina en las primeras décadas del siglo XX, pero esto no permaneció por mucho tiempo. Cuando se crea la Universidad de Costa Rica, en la década 1940, la enseñanza de la lógica se quedó relegada a la enseñanza superior y, prácticamente, ha sido así hasta hoy. En los últimos años el Ministerio de Educación Pública ha integrado la lógica en los programas de estudio de secundaria, pero su enseñanza la ha dejado en manos de los profesores de español, los cuales aunque sean competentes en la docencia, el tema de la lógica no está dentro de las habilidades adquiridas por estos profesionales como parte de su formación.

Referencias

- Camacho, L. (1974). Las cuatro etapas de la corriente analítica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XII (34), 53-57.
- _____. (1977). De Frege a Wittgenstein Sobre los Nombres. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XV (41), 187-191.
- _____. (1983). *Introducción a la lógica*. Cartago: Tecnológica de Costa Rica.
- _____. (1988). Historia de la lógica en Costa Rica. *Quipu*. 5, (3), 355-369.
- _____. (2003). *Lógica simbólica básica*. San José: EUCR.
- Carvajal, A. (2006). El discurso argumentativo: las perspectivas analítica y pragmática. *Revista Comunicación del Instituto Tecnológico de Costa Rica*. 15 (002), 5-22.
- Castañeda, H. N. (1977). El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XV (41), 175-186.
- Cordero, G. (1979). Aspectos de la necesidad en el tractatus de Wittgenstein. *Revista Praxis de la Universidad Nacional de Costa Rica*. (11-12), 67-82.
- Cuvardic, D. Y Vergara, A. (2005). Las falacias en el sermón “El diezmo” de Radio María. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*. XXXI (2), 67-89.
- Freund, M. (2007). *Lógica jurídica*. Cartago: Tecnológica de Costa Rica.
- Gallardo, A. (2011). Wittgenstein: epistemología y lenguaje. (2011). *Revista Praxis de la Universidad Nacional de Costa Rica*. (66), 87-97.
- García, G. (1999). Sobre la (post-) modernidad filosófica: Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 395-403.
- Garrido, M. (coord.) (2009). *El legado filosófico e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Giglioli, G. (1981). Totalidad ontológica y totalidad lingüística en el Tractatus. *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*. XIX (49, 50), 39-43.
- Gracia, J. (ed.) (1985). *El análisis filosófico en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, C. (1960). El consentimiento civil a la luz de la lógica moderna. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 2 (7), 225-262.
- Helo Guzmán, J. (1992). Lógica proposicional y diagramas de Euler. *Revista Tiempo Compartido*. 3 (1), 5-8.

- Honderich, T. (Ed.). (2005). *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid, Tecnos.
- Larroyo, F. (1969). *La filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. México D.F.: Porrúa.
- López Arias, R. (2006). Los Dogmas del Empirismo y el Giro Naturalista de Quine. *Revista Coris*. 4 (1), 16-20.
- Muguerza, J. (1986). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Ortega, M. (2009). Algunas observaciones sobre la religión y su lenguaje en el segundo Wittgenstein. *Revista Siwó*. (2), 161-188.
- Rivano, E. (2009). Wittgenstein y Chomsky en contrapunto: notas epistemológicas y metodológicas en torno al lenguaje, conocimiento y comunicación. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*. XXXV (2), 207-232.
- Rojas, S. (1999). La certeza en Wittgenstein. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXVII (92), 217-227.
- Russell, B. (2009). *Historia de la filosofía*. Madrid: RBA.
- Ruiz, Z. A. (1987). Las ontologías de Gottlob Frege. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXV (61), 23-29.
- Salas Muñoz, M. (1994). Wittgenstein y la escalera -acerca de la proposición 6.54 del Tractatus-. *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*. XXXII (78-79), 181-188.
- . (2004). Sobre el concepto de “objeto” en el Tractatus de Wittgenstein. *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*. XLII (106-107), 83-91.
- Salas Solís, M. (2009). Laberintos de la razón práctica. Dos lecciones sobre ética y lenguaje en Wittgenstein y su relevancia para las ciencias normativas. *Revista de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Costa Rica*. (120), 41-88.
- Salmerón, F. (1991). Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina. *Revista Isegoría*. (3), 119-137.
- Tugendhat, E. (2003). *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa.
- Valdés, G. F. (1998). Panorama de la filosofía analítica latinoamericana. 339-368. En Guadarrama, P. (ed.) (1998). *Filosofía en América Latina*. La Habana: Félix Varela.
- Zürcher B. J. (1977). Lenguaje y realidad en la filosofía del atomismo lógico de Bertrand Russell. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XV (40), 1-21.

Yors Guillermo Solís Vargas. (yosolis7@gmail.com). Licenciado en Filosofía y estudiante de la maestría en Pedagogía por la Universidad Nacional de Costa Rica. Docente en el Ministerio de Educación Pública desde el año 2011. Investiga sobre temas de filosofía analítica y educación. Entre sus publicaciones están *Algunas interpretaciones de la filosofía de Wittgenstein*, *Revista Praxis*; *Sobre la necesidad de incluir la pedagogía crítica de corte latinoamericano en el sistema educativo público de Costa Rica*, *Revista Ensayos Pedagógicos*; *La necesidad de una ciudadanía cada vez más crítica en Costa Rica para el fortalecimiento de su democracia*, *Revista Abra*; entre otros.

Recibido: 4 de julio de 2018

Aprobado: 2 de diciembre de 2018

Mario Barahona Quesada

La noción de concepto en los mapas conceptuales: Una discusión desde las ciencias cognoscitivas

Resumen: *El presente trabajo intenta situar la noción de concepto que sostienen los proponentes de los mapas conceptuales dentro de las cuatro categorías de análisis que Margolis y Laurence (2006) han identificado como representativas de las discusiones más relevantes acerca de la naturaleza de los conceptos en el contexto de las ciencias cognoscitivas.*

Palabras clave: *Mapas conceptuales. Ciencias cognoscitivas. Conceptos. Conocimiento. Lenguaje.*

Abstract: *This paper attempts to situate the notion of concept held by the proponents of concept maps within the four categories of analysis identified by Margolis and Laurence (2006) as representative of the most relevant discussions about the nature of concepts in the context of cognitive science.*

Keywords: *Concept maps. Cognitive science. Concepts. Knowledge. Language.*

Introducción

Los mapas conceptuales son herramientas gráficas que tienen como propósito hacer explícitas las estructuras proposicionales involucradas en los procesos de construcción del conocimiento humano (Novak y Cañas, 2010). Fueron desarrollados inicialmente por Joseph Novak y su equipo de investigación durante la década de los setenta del siglo pasado, en atención a las reflexiones del

psicólogo David Ausubel (1963, 1968) acerca del aprendizaje significativo (Novak y Cañas, 2010). Desde entonces, su popularidad como recurso didáctico ha ido en aumento; y, en la actualidad, su uso se ha vuelto cada vez más extendido en los ambientes educativos (Novak y Cañas, 2010).

En vista de ello, y dada la centralidad de la noción de concepto dentro de la propuesta general de los mapas conceptuales, resulta de particular importancia, desde un punto de vista epistemológico, elucidar qué se entiende por concepto en el marco de estas herramientas de representación del conocimiento. Tal y como reconocen Cañas y Novak (2009), responder a esta pregunta es un requisito esencial para comprender los mapas conceptuales y para aprender a elaborarlos y a utilizarlos. Sin embargo, abordar esta tarea desde una perspectiva crítica fundamentada en el estudio de la cognición humana impone ciertas limitaciones teóricas y metodológicas, algunas de las cuales se señalarán a continuación. Por un lado, es necesario hacer notar que existe una condición de aislamiento entre las teorías sobre conceptos emanadas de las disciplinas afines a la ciencia cognitiva (particularmente, la filosofía de la mente, la psicología cognitiva y la teoría del lenguaje) y la noción de concepto que priva en los mapas conceptuales, pues —hasta donde sabemos— en ninguno de estos dos ámbitos de investigación se discute, critica o, tan siquiera, se considera el trabajo proveniente del otro. Esto no significa que no sea posible establecer ciertos paralelismos entre algunos de los enfoques del primer grupo y la visión acerca de los conceptos sostenida por Novak y sus colaboradores;

sin embargo, la naturaleza de estos puntos de intersección resulta ser más de carácter contingente que producto de un intercambio académico entre las partes. Por otro lado, es importante aclarar que la aproximación a los conceptos avanzada hasta el momento por los proponentes de los mapas conceptuales no se presenta como una teoría plenamente articulada, sino más bien como un conjunto de ideas generales —por momentos, inconexas— en torno de este objeto de estudio. Por esta razón, muchos de los elementos de juicio que podrían ayudarnos a discernir aspectos relevantes de la noción de concepto detrás de los mapas conceptuales no pueden extraerse directamente de formulaciones explícitas en ese contexto, sino que habrá que buscarlos en el análisis y extrapolación de las consecuencias potenciales que de ellas se desprenden.

Ahora bien, en la esfera de los estudios sobre la cognición, quizás la sistematización más completa disponible a la fecha a propósito del pensamiento conceptualista reside en los trabajos de los profesores Eric Margolis y Stephen Laurence (1999, 2006), quienes se han dado a la tarea de realizar un escrupuloso examen de las distintas posiciones teóricas al respecto en áreas como la filosofía, la psicología y la lingüística. De acuerdo con los resultados de las investigaciones conducidas por estos autores, cuatro de los tópicos más significativos en el rumbo de la discusión sobre los conceptos en ciencia cognitiva han sido los siguientes: la ontología de los conceptos, su estructura, su estatus dentro del debate entre empirismo e innatismo y su relación con el lenguaje natural (Margolis y Laurence, 2006). Siendo así, en lo sucesivo, intentaremos situar —sin ánimo de exhaustividad— la noción de concepto que nos ocupa en el marco de estas cuatro categorías de análisis.

Ontología de los conceptos

Tradicionalmente, la cuestión sobre el estatus ontológico de los conceptos ha sido abordada desde tres perspectivas distintas: ya sea entendiéndolos como entidades abstractas, como representaciones mentales, o bien como habilidades cognitivas (Margolis y Laurence, 2006). De

estas tres alternativas, la que resulta más cercana al pensamiento que se desprende de la propuesta de los mapas conceptuales es la que identifica los conceptos con las habilidades presentes en los agentes cognitivos para discriminar aquello a lo que los conceptos se refieren de aquello a lo que no. Si bien Novak y Cañas (2008) definen un concepto como “...una regularidad percibida en eventos u objetos, o registros de eventos u objetos...” (1), es decir, como un patrón directamente observable en el mundo físico; su correlato cognitivo —su existencia en la mente— parece corresponder precisamente a la habilidad del sujeto cognoscente para reconocer esas regularidades en los eventos o los objetos. Al respecto, los autores señalan que, desde el nacimiento, los seres humanos venimos equipados con una capacidad innata, producto de nuestra herencia filogenética y quizás presente en otras especies, para discernir regularidades en el mundo que nos rodea, lo cual se verifica a partir del mismo momento en que el niño logra distinguir, por ejemplo, los sonidos particulares de la madre o del padre respecto de otros ruidos a su alrededor (Cañas y Novak, 2009; Novak y Gowin, 1984). Según afirman, el aprendizaje temprano de los conceptos se llevaría a cabo por medio de un proceso de descubrimiento que ocurriría aún antes de la adquisición del lenguaje natural, y que sería, en gran medida, lo que la posibilitaría (Cañas y Novak, 2009; Novak, 1998; Novak y Gowin, 1984). Este proceso consistiría, primeramente, en reconocer los patrones o regularidades en cuestión, para luego asociarlos consecuentemente con las etiquetas que los adultos utilizan para referirse a ellos, siendo esto último prerrogativa de nuestra especie (Cañas y Novak, 2009; Novak y Gowin, 1984).

Estructura de los conceptos

Al igual que ocurre en medio de la discusión sobre el estatus ontológico de los conceptos, existen variadas propuestas acerca de su estructura o composición interna. Entre las más relevantes, podemos mencionar: las que atribuyen a los conceptos una estructura definicional en virtud de las condiciones necesarias y suficientes

para que un concepto sea aplicable; las que les asignan una estructura probabilística, ya sea por proximidad a un prototipo o a un ejemplar, o bien por parecido familiar; las que les adjudican una estructura basada en conocimiento, explicaciones o teorías sobre un dominio en particular, donde el contenido de un concepto aparece definido por su relación con otros conceptos; y las que consideran los conceptos como átomos (en el sentido etimológico del término) carentes de estructura interna, cuyo contenido está determinado por una relación causal con el mundo (Margolis y Laurence, 1999, 2006). De acuerdo con la definición de concepto planteada por Novak y sus colaboradores, en principio, podríamos situar esta posición entre las que atribuyen a los conceptos una naturaleza atómica; pues, si decimos que un concepto es "... una regularidad percibida en eventos u objetos, o registros de eventos u objetos, designada por una etiqueta" (Novak y Cañas, 2008, 1), su contenido equivaldría a la relación causal apropiada para reconocer la regularidad a que éste se refiere en el plano físico. En efecto, estos autores se sirven de la metáfora del átomo con el fin de ilustrar cómo los conceptos se vinculan entre sí para formar proposiciones (moléculas), las cuales, a su vez, constituirán las principales unidades significativas de todo conocimiento (Cañas, 2009; Novak, 1998). Otro punto en el que coincide el atomismo conceptual, así llamado, y la propuesta de los mapas conceptuales radica en entender los términos con que se designa a los conceptos como meras etiquetas asociativas carentes de poder descriptivo. Cañas y Novak (2009) señalan, por ejemplo, que, si bien las etiquetas para la mayoría de los conceptos están constituidas por palabras, también es posible utilizar signos gráficos, tales como + o %, para desempeñar la misma función. Sobre esto volveremos al referirnos a la relación entre los conceptos y el lenguaje natural.

Más allá de esta primera aproximación, existen, sin embargo, aspectos de la propuesta de los mapas conceptuales que resultan incompatibles con la idea de una estructura conceptual atómica. En concordancia con los principios del aprendizaje significativo, Novak (1998) afirma que el significado de un concepto está constituido por el conjunto de todas las proposiciones aprendidas en las que ese concepto aparece. De este modo, la

riqueza de contenido de un concepto aumentaría exponencialmente conforme se adquieren más y más proposiciones válidas donde se relacione al concepto en cuestión con otros conceptos (Novak, 1998). En este sentido, Cañas y Novak (2009) argumentan que los conceptos no pueden existir en aislamiento, sino que tienen que formar parte de un sistema conceptual cuyos elementos se definen por sus relaciones con los demás. Cuando utilizamos un concepto, señalan, su etiqueta apunta a nuestra estructura conceptual, la cual, en el caso de los conceptos que se refieren a objetos, suele estar constituida por una categoría que describe todas las posibles variaciones en las características del objeto (Cañas y Novak, 2009). Evidentemente, estas afirmaciones riñen con la definición inicial de concepto de la que parten estos autores, y colocan su propuesta más cerca de las posiciones que atribuyen a los conceptos una estructura teórica. Desde esta perspectiva, no queda claro si debemos entender finalmente los conceptos como regularidades percibidas asociadas con una etiqueta —es decir, como unidades atómicas— o como acumulados de conocimiento que involucran activamente a otros conceptos y que, consecuentemente, requieren de procesos cognitivos de más alto nivel que el de la percepción.

Creemos que la fuente de esta ambigüedad obedece a un fenómeno ya antes reconocido por Gorski y Tavants (1960), esto es, que los conceptos desempeñan una doble función. Según señalan:

...como parte de los juicios, [un concepto] constituye la idea exacta de los caracteres de un objeto que lo distinguen de todos los demás. La otra función, la más importante, consiste en su capacidad para reflejar en la idea un resultado más o menos completo, una suma de conocimientos. Es una idea compleja, la suma de una larga serie de juicios e inferencias precedentes que definen elementos esenciales del objeto. El concepto como resultado de la cognición es un conjunto de numerosos conocimientos sobre el objeto, obtenidos ya y condensados en una idea. (Gorski y Tavants, 1960, 39-40)

Visto así, podríamos decir que, mientras la noción de concepto como unidad atómica

privilegia en cierto modo la primera de estas funciones, la caracterización basada en acumulados de conocimiento favorece la segunda. Sin embargo, el hecho de que en el marco de los mapas conceptuales se abarquen ambas funciones no es garantía de que exista coherencia interna dentro de la propuesta misma. Antes bien, parecería necesario, o abandonar la definición de concepto como una regularidad percibida en favor de otra que incorpore, como se dijo, relaciones con otros conceptos y procesos cognitivos superiores, o explicitar de manera precisa cómo es que se visualiza la articulación entre estas dos perspectivas, lo cual no se presenta como una tarea sencilla.

Situación de los conceptos dentro del debate entre innatismo y empirismo

Durante los últimos sesenta años, la reflexión acerca del innatismo recobró relevancia de la mano de los argumentos de Noam Chomsky (1959) sobre la pobreza de estímulos en la adquisición del lenguaje. En el ámbito de los conceptos, la propuesta más representativa de esta línea de pensamiento ha sido el llamado innatismo radical de Jerry Fodor (1975), según el cual todos los conceptos léxicos (aquellos que comúnmente se designan por medio de una sola palabra) han de ser innatos. De acuerdo con Fodor (1975), para que un concepto pudiese ser aprendido, se requeriría de un proceso de formulación y confirmación de hipótesis, pero paradójicamente la elaboración de una hipótesis acertada involucraría de antemano la posesión del concepto por aprender. En correspondencia con la multiplicidad de críticas de que ha sido objeto está posición y el escepticismo que la rodea, la gran mayoría de las teorías contemporáneas sobre conceptos se adhiere, en cierta medida, a un empirismo moderado, en el sentido de considerar los mecanismos de la percepción y el aprendizaje como la fuente primaria para la adquisición de conceptos, sin caer necesariamente en el verificacionismo o concebir —al estilo de los empiristas de los siglos XVII y XVIII— los conceptos como

copias exactas de las impresiones sensoriales (Margolis y Laurence, 2006).

Según lo que se ha discutido hasta el momento, la propuesta de los mapas conceptuales se suma claramente a esta segunda perspectiva. Si bien, se afirma que las habilidades para reconocer regularidades en objetos o eventos son innatas en el ser humano, al ser las regularidades mismas lo que determina el contenido de los conceptos (Cañas y Novak, 2009), éstos sólo podrían ser adquiridos a partir de la experiencia, tanto personal como cultural. Al respecto, Novak (1998) señala que el significado de un concepto es distinto para cada individuo en función de la forma en que haya experimentado la combinación entre pensamientos, emociones y acciones a lo largo de su vida. En otras palabras:

Cada uno de nosotros ha tenido una secuencia única de experiencias; por consiguiente, cada uno de nosotros ha construido sus propios significados idiosincráticos. Sin embargo, existe suficiente coincidencia entre nuestros significados como para que podamos utilizar las etiquetas del lenguaje común con el fin de compartir, comparar y modificar significados. (Novak, 1998, 36)

Desde este enfoque, la cultura constituye el vehículo por medio del cual se logran adquirir los conceptos que han venido siendo construidos, empleados y transmitidos a través de las generaciones. Además, el contexto escolar, como mecanismo catalizador de la cultura, posibilita que los niños aprendan estrategias para organizar eventos y objetos que les permitan apreciar nuevas regularidades y reconocer las etiquetas que las representan (Novak y Gowin, 1984). Según Novak y Cañas (2008), este proceso se ve favorecido cuando existe disponibilidad de experiencias concretas o apoyos de carácter práctico.

Por otra parte, Novak (1998) enfatiza en el contraste entre la perspectiva constructivista que subyace a los mapas conceptuales y la visión defendida por el empirismo y el positivismo lógico. En este sentido, subraya que, mientras la última considera que la validez de un

conocimiento reside en su verificabilidad, el constructivismo admite que solamente podemos hacer afirmaciones sobre cómo creemos que se comportan los fenómenos, sin aspirar a una certeza absoluta (Novak, 1998). Sin embargo, esta distinción se vuelve borrosa a la luz de algunos de los aspectos contemplados dentro de la propuesta de los mapas conceptuales. En primer lugar, el definir un concepto como una regularidad o patrón percibido es indicativo de una aproximación estrictamente referencial a la función de los conceptos, es decir, presupone que éstos guardan una relación inmediata con la experiencia sensorial y, en consecuencia, resultan susceptibles de verificación en términos empíricos. En segundo lugar, cuando se dice que las proposiciones —las unidades básicas del significado— son enunciados acerca de algún objeto o evento en el mundo (Novak y Cañas, 2008), se privilegia nuevamente una posición denotativa respecto de la significación y el conocimiento en general. Esto sin profundizar en el hecho de que, por momentos, parece tratarse a los conceptos como equivalentes de los objetos o eventos a que hacen referencia. Finalmente, Novak (1998) señala que, en el ámbito de las ciencias y, específicamente, en el de las ciencias sociales, existen dificultades para reconocer regularidades en los objetos o los eventos debido a que se suele carecer de registros precisos sobre ellos y se tienden a confundir los hechos con los productos de la actividad humana, cuyo significado está sujeto a interpretación. Asimismo, se afirma que esta dificultad para identificar patrones también está presente a la hora de trabajar con términos abstractos, tales como “evolución” o “constructivismo” (Cañas y Novak, 2009). Si bien es cierto que la ausencia de registros precisos y la necesidad de recurrir a mecanismos de interpretación representarían serios problemas para una posición empirista o positivista fuerte, no vemos por qué habrían de serlo desde una perspectiva que asume el conocimiento como un proceso en constante construcción, donde lo que se intenta es precisamente ofrecer aproximaciones a los fenómenos, no verdades absolutas.

Relación entre los conceptos y el lenguaje natural

En ciencia cognitiva y sus disciplinas afines existe un importante debate en torno de la relación entre los conceptos —y, en general, los procesos de pensamiento— y el lenguaje natural, cuyas consecuencias son cruciales para comprender tanto la naturaleza y función de los conceptos como la del lenguaje mismo. Básicamente, la discusión puede ser planteada en la forma de las siguientes dos preguntas: ¿pueden existir conceptos en ausencia de lenguaje? y, en todo caso, ¿cuál es el orden de prioridad entre los conceptos y el lenguaje natural en nuestra especie? (Margolis y Laurence, 2006).

Respecto de la primera pregunta, algunos autores —en su mayoría partidarios de la teoría computacional de la mente— argumentan que la observación de ciertas formas de procesamiento cognitivo, tales como la acción calculada, el aprendizaje conceptual y la integración perceptual, en especies no verbales sólo puede ser explicada atribuyendo a estos organismos sistemas de representación interna, los cuales evidentemente serían distintos e independientes del lenguaje natural (Fodor, 1975). No obstante, otros investigadores señalan que existen diferencias de grado significativas entre los sistemas de representación presentes en otras especies y el que caracteriza a la nuestra, y que tales diferencias obedecen primariamente a la posesión del lenguaje natural (Arce, 2010; Barahona, 2012, 2013). De este modo, los conceptos vendrían a ser entendidos no como cualquier forma de representación mental, sino como una que, entre otros atributos, estaría siempre mediada lingüísticamente.

En cuanto a la segunda pregunta, además de apelar al argumento mencionado sobre las operaciones cognitivas en organismos no verbales, los defensores de la idea de que los conceptos tienen precedencia respecto del lenguaje justifican su posición sobre la base de las tesis siguientes: (a) el lenguaje es ambiguo en formas en las que el razonamiento no lo es; (b) el lenguaje es aprendido y, por tanto, el pensamiento es anterior; y (c) es posible formular nuevos conceptos que posteriormente recibirán un nombre (Fodor, 1975;

Pinker, 1994). Por el contrario, autores como John Ellis (1993) consideran el lenguaje natural como nuestro medio de categorización por excelencia. Según afirma, debido a que la realidad se nos presenta, en todo momento, como un fenómeno continuo, nuestra posibilidad de comprenderla, comunicarla y operar sobre ella está sujeta a un proceso previo de análisis, evaluación, organización y, sobre todo, simplificación de la experiencia (Ellis, 1993). Así, las categorías y conceptos con que intentamos comprender la realidad no derivan directamente de la estructura del mundo, antes bien, dependen de la actividad organizativa del lenguaje y de los propósitos de sus hablantes: “una palabra en una lengua encarna la decisión de tratar un rango particular de cosas como si fueran lo mismo, y de tratar todo lo que se sale de él como algo distinto” (Ellis, 1993, 30).

Desde esta perspectiva, los argumentos de la contraparte se desprenden del error de entender el lenguaje como nada más que un conjunto de palabras y reglas que permite comunicar información y evocar significados sin que éstos le sean inherentes, negando así su posición central dentro de los procesos cognitivos superiores de nuestra especie. En consecuencia, tales argumentos podrían ser objetados como sigue. En primer lugar, la supuesta ambigüedad e imprecisión del lenguaje respecto de los procesos de pensamiento simplemente evidencia los límites de la lógica convencional y su incapacidad para lidiar con el verdadero razonamiento humano, aquel cuyo instrumento central radica en las lenguas que hablamos diariamente (Ellis, 1993). En segundo lugar, como se dijo, la diferencia entre los procesos cognitivos de los seres humanos frente a los de las demás especies y de los adultos frente a los de los niños en etapas tempranas de su desarrollo corresponde a una distinción en cuanto a su grado de complejidad y a su capacidad para simplificar, jerarquizar y valor la experiencia, para lo cual el lenguaje es imprescindible (Ellis, 1993). Por último, la posibilidad de que haya conceptos carentes de un nombre no significa que éstos ocurran fuera del lenguaje natural, pues casi indudablemente estarán constituidos por definiciones, descripciones, caracterizaciones u otras estructuras de índole lingüística (Ellis, 1993).

En este contexto, la propuesta de los mapas conceptuales se perfila como una posición híbrida respecto de las preguntas antes formuladas, esto es, admite cierta injerencia de la facultad lingüística en la formación y uso de los conceptos, pero supone que estos últimos son anteriores al lenguaje en orden de explicación. Novak y Gowin (1984) afirman que “aunque es posible que otros animales también reconozcan regularidades en eventos u objetos, los humanos parecen ser únicos en su capacidad para inventar y utilizar el lenguaje (o símbolos) para etiquetar y comunicar estas regularidades percibidas” (4). De este modo, si recordamos que para estos autores el aprendizaje conceptual consiste en identificar patrones y asociarlos consecuentemente con etiquetas constituidas por palabras o signos gráficos (Cañas y Novak, 2009; Novak y Gowin, 1984), podríamos asumir que la presencia del lenguaje natural, al menos en este sentido particular, promueve una distinción entre los conceptos humanos y lo que ocurre en el resto de las especies. Sin embargo, cuando consideramos el papel que atribuyen los proponentes de los mapas conceptuales al lenguaje dentro del complejo de la cognición humana, se hace evidente que la dimensión lingüística de los conceptos es percibida como un componente ancilar. Primeramente, como ya se mencionó, en el marco de esta propuesta se sostiene que el aprendizaje de los primeros conceptos no sólo precede a la adquisición del lenguaje, sino que es una condición necesaria para que ésta ocurra (Cañas y Novak, 2009; Novak, 1998; Novak y Gowin, 1984). Hasta donde se puede apreciar, estos conceptos tempranos no tendrían, entonces, un estatus cognitivo distinto —como conceptos propiamente dichos— del de aquellos que aparecen ya mediados lingüísticamente en los niños mayores o los adultos. Por otra parte, se estima que las palabras asociadas a los conceptos desempeñan una función estrictamente nominal, es decir, sirven como etiquetas para nombrarlos y comunicarlos, pero carecen de cualquier valor cognitivo ulterior (Cañas y Novak, 2009; Novak, 1998). Por ejemplo, Novak y Gowin (1984) recomiendan que en el medio escolar es necesario ayudar “...a los niños a darse cuenta de que el lenguaje no crea los conceptos, sino que tan

sólo proporciona los signos que utilizamos para designarlos” (30). Bajo este supuesto, no resulta del todo sorprendente que estos autores planteen que las etiquetas de los conceptos puedan estar igualmente constituidas por signos gráficos — entre ellos, siglas, letras, símbolos matemáticos, etc.— (Cañas y Novak, 2009); aunque cabe preguntarse qué objeto tiene establecer tal distinción si, en última instancia, todo signo convencional no es sino una reducción del lenguaje natural, claramente representable por medio de palabras.

Consideraciones finales

A lo largo de esta discusión, se ha intentado situar la noción de concepto que sostienen los proponentes de los mapas conceptuales dentro de las cuatro coordenadas identificadas por Margolis y Laurence (2006). De acuerdo con ello, podríamos caracterizar, en términos muy generales, la aproximación de Novak y sus colaboradores de la siguiente manera. Ontológicamente hablando, se entiende por concepto la habilidad de un sujeto cognoscente para reconocer regularidades en los objetos o los eventos. En el plano estructural, parece oscilarse entre una posición atomista y una visión basada en acumulados de conocimiento. En lo que concierne a la cuestión entre el innatismo y el empirismo, se tiende a favorecer un empirismo moderado que, sin embargo, se acerca por momentos al verificacionismo. Finalmente, en cuanto a la relación entre los conceptos y el lenguaje natural, se asume que éstos son anteriores en orden de explicación a la facultad lingüística, a la cual se le atribuye, a su vez, una función estrictamente comunicativa. Aunque no ha sido el propósito del presente trabajo analizar las implicaciones que este enfoque particular podría acarrear desde un punto de vista educativo, creemos haber aportado elementos de juicio para promover la reflexión futura al respecto.

Referencias

Arce, M. (2010). Marco para una teoría de la representación en ciencia cognitiva. *Humanitas*, 7 (7), 58-72.

- Ausubel, D. (1963). *The Psychology of Meaningful Verbal Learning*. New York: Grune & Stratton.
- Ausubel, D. (1968). *Educational Psychology: A Cognitive View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Barahona, M. (2012). El argumento del cuarto chino y la hipótesis del lenguaje del pensamiento. *Humanitas*, 9 (9), 190-204.
- Barahona, M. (2013). Algunas consideraciones sobre el concepto de representación desde la perspectiva de las ciencias cognitivas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 52 (133), 9-16.
- Cañas, A. (2009). *What are Propositions? ... from a Concept Mapping Perspective* [en línea]. Institute for Human and Machine Cognition. Disponible en: <<http://cmap.ihmc.us/docs/Proposition.html>>
- Cañas, A. y Novak, J. (2009). *What is a Concept? ... From a Concept Mapping Perspective* [en línea]. Institute for Human and Machine Cognition. Disponible en: <<http://cmap.ihmc.us/docs/Concept.html>>
- Chomsky, N. (1959). A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. *Language*, 35 (1), 26-58.
- Ellis, J. (1993). *Language, Thought and Logic*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gorski, D. y Tavants, P. (Eds.). (1960). *Lógica*. México: Grijalbo.
- Margolis, E. y Laurence, S. (Eds.). (1999). *Concepts: Core Readings*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Margolis, E. y Laurence, S. (2006). Concepts [en línea]. En Zalta, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition). Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/concepts/>>.
- Novak, J. (1998). *Learning, Creating, and Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Novak, J. y Gowin, D. (1984). *Learning How to Learn*. New York: Cambridge University Press.
- Novak, J. y Cañas, A. (2008). *The Theory Underlying Concept Maps and How to Construct and Use Them* [en línea]. Technical Report IHMC CmapTools. Disponible en: <<http://cmap.ihmc.us/Publications/ResearchPapers/TheoryUnderlyingConceptMaps.pdf>>
- Novak, J. y Cañas, A. (2010). The Universality and Ubiquitousness of Concept Maps. En Sánchez,

J., Cañas, A. y Novak, J. (Eds.). *Concept Maps: Making Learning Meaningful* (Proceedings of the 4th International Conference on Concept Mapping). Viña del Mar, Chile: Universidad de Chile.

Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. New York: Harper Collins.

Mario Barahona Quesada (mbarahona@uned.ac.cr). Bachiller en Filología Clásica (Universidad de Costa Rica) y Magister Scientiae en Ciencias Cognoscitivas (Universidad de Costa Rica). Investigador del Programa de Investigación en Fundamentos de la Educación a Distancia (PROIFED) de la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Entre sus publicaciones figuran:

Barahona, M. (2012). El argumento del cuarto chino y la hipótesis del lenguaje del pensamiento. *Humanitas*, 9 (9), 190-204.

Barahona, M. (2013). Algunas consideraciones sobre el concepto de representación desde la perspectiva de las ciencias cognoscitivas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 52 (133), 9-16.

Barahona, M. (2013). El papel de la investigación teórica en la construcción del conocimiento: Una reflexión desde la UNED. *Rupturas*, 3 (1), 2-16.

Barahona, M. (2013). Hacia una caracterización del engaño en el contexto de la Teoría de Dinámica de Tropas. *Káñina*, 37 (1), 155-166.

Recibido: 13 de setiembre de 2018

Aprobado: 6 de junio de 2019

Jethro Masís

The Dreyfus-Searle Debate: Background Practices and the Logical Structure of Intentional Phenomena

Resumen: *Este artículo interviene en el debate entre Dreyfus y Searle acerca de la dialéctica entre el conocimiento implícito y explícito. Lo que está en juego acá es la interacción entre el conocimiento práctico (knowing-how) y el proposicional (knowing-that), dos formas de Welterkennen cuya diferenciación plantea la pregunta acerca de si lo que sabemos en nuestro afrontamiento práctico es proposicional o si, al contrario, el conocimiento intuitivo más bien se obtiene de forma no proposicional. En el caso presente hay todavía un problema más profundo que requiere una solución: a saber, determinar si la fenomenología precede (o no) al análisis lógico en la investigación acerca de nuestra toma de posición con sentido del mundo. Si bien defenderé una posición prima facie más cercana a la de Dreyfus que otorga primacía a la fenomenología frente al análisis lógico, daré razones para cuestionar las credenciales fenomenológicas de la explicación dreyfusiana del 'background' fundante del 'foreground'.*

Palabras clave: *Fenomenología, afrontamiento situado, análisis lógico, conocimiento proposicional vs no proposicional.*

Abstract: *This paper takes stock of the Dreyfus-Searle debate concerning the dialectics between implicit and explicit knowledge. At stake is the interaction between 'knowing-how' and 'knowing-that', two types of Welterkennen whose differentiation raises the fundamental question as to whether what we know in practical coping is*

actually amenable to propositional verbalization or conversely whether intuitive knowing-how is rather gained nonpropositionally. In the case in point there is an even deeper problem needing resolution: namely that of determining whether phenomenology precedes (or not) logical analysis in the investigation of our meaningful rendering of the world. While I shall present a case that remains prima facie in the vicinity of Dreyfus's own defense of the primacy of phenomenology over logical analysis, I will also offer reasons casting doubt on Dreyfus's phenomenological credentials with regard to his explanation of the 'background' of the 'foreground'.

Keywords: *Phenomenology, absorbed coping, logical analysis, propositional vs nonpropositional knowledge.*

"Mystical explanations are considered deep; the truth is, they are not even shallow".

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, § 126.

1. Introduction: Phenomenology and Analysis Meet Halfway

The question whether our knowledge of the world (*Welterkennen* in Heideggerian sense, SZ, § 13) is evidentially justified needs to be stood on its head if we are to unequivocally ascertain that

our beliefs meet a standard that renders them fitting, reasonable, and epistemically correct. How are we to determine whether our beliefs are not just haphazard musings with no real epistemic bearing? Are our beliefs truly anchored in reality? How is objective knowledge at all possible?

The Dreyfus-Searle debate on *Welterkennen* is perforce premised on the aforementioned questions. For much the same reason the debate addresses the concerns motivating every contemporary theory of knowledge justification. The current situation, however, has crucially transformed the assumptions underlying the debate, because today's perhaps most promising venture—cognitive science—attempts precisely to achieve the articulation of empirically plausible answers concerning the place of mind and consciousness in the general scheme of things. The cognitive agenda itself can be said to be as such bequeathed by the two and a half millennia-old tradition of Western philosophy (Gardner, 1985), but the budding new science promises to revitalize old questions, pose new problems, and make an indelible contribution to reconceptualize our very worldview (Floridi, 2002, 117).

It is widely known, however, that Dreyfus and Searle are both venomous critics of the core project gravitating around cognitive science: the possibility of machines matching human intelligence. This partial agreement explains why for some time a fruitful exchange between the two philosophers was possible, especially due to Searle's insistence that "intentionality, in general, and meaning, in particular, both depend on a set of capacities that are not part of meaning or intentional content" (2001a, 176); a phenomenon that Searle christened the 'background' and that immediately got Dreyfus's attention for its phenomenological overtones. According to Searle, the background of everyday practice and meaningful dealings with the world is "a set of nonrepresentational mental capacities that enables all representing to take place" (2008a, 143). This striking similarity with Dreyfus's own concept of 'absorbed coping' explains the ecumenical spirit that made possible the organization of joint seminars on the intentionality of background practices, where a continental and an analytic philosopher teamed up and read each

other's papers—which is somewhat of a rare cosmic event given the extended *dialogue-des-sourds* attitude that has dominated the so-called continental/analytic divide in twentieth century philosophy.¹

Nonetheless, the once idyllic philosophical commonality was destined to be short-lived and profound differences began to surface when Dreyfus commenced to establish a link between Searlean philosophy and Husserl's phenomenology—which understandably enough was not of Searle's liking. Searle's use of the term 'intentionality' along with his emphasis on the nonrepresentational character of the background gave the impression that he had somewhat taken up phenomenological (Husserlian) insights, even if he was not aware of doing so. On Dreyfus's account, Searle was indeed—albeit unbeknownst to him—a philosopher of Husserlian leanings. Searle's critique of computational explanations of the mind (Searle, 1980) according to which "computation is not *discovered* in nature but is *assigned*" (2001a, 178) is also shared by Dreyfus. In addition, Husserl would no doubt reject the computer metaphor of mind outright as a clumsy and untenable theory. Given that both Dreyfus and Searle share a common distrust in the very core assumption of cognitivism, a common ground for the shared distrust might lie perhaps in the adoption of phenomenological insights. But the peaceful coexistence of phenomenology and logical analysis rather morphed into a scathing debate, with Sean Kelly (now a Harvard philosopher who back in the day was student of both philosophers at Berkeley) mediating between them to tone down the more and more acrimonious exchange (Kelly, 2005).

It is my opinion that, in spite of its complicated twists and turns, the Dreyfus-Searle debate turns out to be very instructive with regard to the fundamental theme at issue: the background of the foreground. In what follows, I take stock of the debate in order to show that the differences concerning the proper characterization of the 'background' are not only profound but also exemplary of the so-called continental/analytic divide in philosophy. Nonetheless, the latter divide is not the central plank of this paper but the very determination of how *Welterkennen* comes

about and the explanation of the transition—or lack thereof—between nonpropositional and propositional knowledge. Finally, I offer reasons against the ‘constructive point of view’ according to which making something determinate by means of an array of logical propositions must be understood as derivative with regard to the worldly sphere that is previously grasped, for not all hermeneutic grasping is in itself propositional. I shall ultimately concur with Dreyfus that phenomenology takes precedence over logical analysis but I will also make clear that Dreyfus’s phenomenological credentials remain somewhat blurry when it comes to his very interpretation of the background as explained at the behest of the concept of absorbed coping.

2. The Reasons of the Heart

In the 1980s the Dreyfus brothers—Hubert, the philosopher, and Stuart, the engineer—teamed up and jointly authored a book vindicating human intuition and expertise in the era of the computer (Dreyfus & Dreyfus, 1986). They concluded that one of the aspects that had stymied progress in machine intelligence was an unchallenged philosophical assumption: that which grants primacy to ‘knowing-that’ over ‘knowing-how’. On Dreyfus’s view,² this overall conception was pervasive in artificial intelligence (AI henceforth) and demanded correction precisely in the heyday of expert systems, which at that time were part of a knowledge engineering enterprise aiming at building knowledge-based systems and programs (Feigenbaum, 1977). Accordingly, there was a philosophical premise undergirding knowledge engineering, because “the key idea of expert systems is that of making the knowledge that underlies expertise *explicit*” (Fox, 1996, 80).

During this time expectations were at their highest level as computational programs were developed with the purpose of simulating human expert knowledge, of which DENTRAL (an expert system for determining complex organic molecules) and MYCIN (an expert system for the diagnosis of infectious blood diseases) were pioneering examples.³ The foray of AI practitioners

into knowledge engineering was supposed to assist the project of gradually getting rid of the always onerous services of real, flesh and blood, experts, whose knowledge, if successfully implemented in computer programs, would foster the prospects for computer-aided decisions based on an enormous knowledge database. As Herbert Simon admitted when reflecting on the reasons for the belated development of knowledge engineering, in the first decades of AI researchers “did steer away from problems where knowledge was the essential issue” (as cited in Crevier, 1993, 147). Simply put, no large database could be built with the computers which were then available. Thus, on Simon’s view, AI research mistakenly focused on mere toy tasks: “Quite deliberately we did a lot of our work in the early days... on toy tasks” (as cited in Crevier, 1993, 146). A new, more ambitious, project was then proposed: “You people are working on toy problems. Chess and logic are toy problems. If you solve them, you’ll have solved toy problems. And that’s all you’ll have done. Get out into the real world and solve real-world problems” (Feigenbaum & McCorduck, 1983, 62). ‘Getting real’ in this sense amounts to designing intelligent systems for practical purposes in the real world. It is no wonder that both the military and the industrial complexes showed decisive interest in the prospects of these new knowledge-based systems. For AI researchers working on expert systems it was all about searching for ways to make knowledge available to computers in larger and larger amounts. One should consider for a second the prospects of knowledge engineering. If knowledge could be computationally managed in such a way, even social systems could be assessed with more and more precision and at larger scales. This could even lead to better and more effective legislation, for social knowledge and human behavior could be computationally dominated and measured. Back in the day, Simon and Newell regretted that the dimension of human judgement and intuition were merely conceived of as “a matter of hunch than of calculation”, that is, as “vague and non-quantitative” (1958, 5). But what was instead needed was a sort of “judgement mechanics to match quantum mechanics” (1958, 6). With the promising rise of expert systems and knowledge

engineering a whole new world of possibilities was in the offing. The computer revolution in philosophy had finally arrived. On Sloman's terms, "within a few years, if there remain any philosophers who are not familiar with some of the main developments in artificial intelligence, it will be fair to accuse them of professional incompetence" (1978, 5). It was only natural that philosophers gone knowledge engineers was the new hype.

However, things proved to be more difficult than expected. If expert systems were to prove germane, human expertise should little by little become more or less dispensable. But the resounding fact that we have nowadays not definitely gotten rid of the dexterity provided by physicians, nurses, and military commanders, highlights the rather resilient character of human expertise. In fact, the definitive replaceability of human expertise remains largely resistant to computational programming. Margaret Boden has provided an example of why trusting computer programs instead of real people could have gone terribly wrong. When a nuclear red alert was issued during the Cold War announcing a menacing object on the horizon, the sole intervention of computer programs could have led to nuclear warfare. However,

the reason why this frightening episode didn't escalate was that someone ruminated that the Soviets hadn't been making especially threatening remarks recently. The norms of political behaviour even during the Cold War, therefore made it highly unlikely that this mysterious object was a Soviet attack. And the same rules deemed it inadmissible to launch defensive nuclear weapons on the basis of such weak—i.e., *politically* implausible—evidence. Accordingly, the computer was overridden. (The unknown object eventually turned out to be the rising moon). (2006, 1019)

The incident makes clear how a shred of common sense, which expert systems overtly lack, is fundamental in critical situations. But the philosophical problem at stake is "whether professional expertise is describable, even in *words*, in its entirety" (Boden, 2006, 1016). In

fact, do we know everything we think we know? Or, rather, is everything we know propositionally ingrained? The large and even impressive range of explicit knowledge with which a knowledge-based program is to be provided (with all its heuristic, problem-solving, rules of thumb) might come short when the slightest sense of being in a situation is lacking. Situatedness seems to require some sort of knowledge which might be previous and implicit with regard to our propositional rendering of it. Accordingly, the commonsense knowledge problem seems to be here as recalcitrant than ever, because expert knowledge does not seem to be reducible to explicit facts. Rather, much of expert knowledge might consist "in informal heuristics developed over the years, rarely verbalized, and almost never communicated" (Boden, 2006, 794). If this is the case, the verbalization problem sets unsurmountable limits to the prospects of creating expert systems. We might be programing what we think we know, while at the same time leaving aside a great deal of implicit knowledge whose very nature demands remaining in the background. For knowledge to take place, what we ignore might be as important as what we explicitly know.

On Dreyfus's view, it is all the more understandable that, as part of any scientific enterprise, wrongheaded hypotheses must be discarded and research itself should be the basis for better and more accurate assumptions. But "unfortunately, what has always distinguished AI research from a science is its failure to face up to, and learn from, its failures" (2007, 249). Moreover, many decades of AI research have "lived up to very few of its promises and failed to yield any evidence that it ever will. The time has come to ask what has gone wrong and what we can reasonably expect from computer intelligence" (Dreyfus & Dreyfus, 1986). After all, the knowledge engineering research program has raised the question regarding the heuristics of performance in hypothesis formation (Feigenbaum, 1992, 7).

Knowledge engineers were accordingly entrusted with the task of providing computer programs with all the knowledge required to solve any problem a human agent would face up on a daily basis. But how can this be carried out?

Can expert knowledge be transformed into explicit data amenable to computer programming? Moreover, can knowing-how be translated into knowing-that? Can expert knowledge be made explicit by providing a computer program with an array of verbalizations about how one does it? Dreyfus is of the opinion that the formulation of every rule of performance in a given task domain would still leave out other factors undergirding practical experience. These factors would intrinsically constitute the background which is always presupposed in human skillful activities—denizens in the fringes of consciousness (Dreyfus, 1992, 103). Accordingly, Dreyfus draws from Polanyi's (1962) assumption that there is a great deal of knowledge that is not—and cannot be—made explicit. As exemplified by St. Augustine's words in his *Confessions*: “I do not know what I do not know” (Book 11, chap. 12). So, according to Polanyi's view of scientific discovery, the grounds on which science is pursued “is determined at every stage by indefinable powers of thought” (1966, 1). Therefore, “tacit knowing is the fundamental power of the mind which creates explicit knowing, lends meaning to it, and controls its uses... Any attempt to gain complete control of thought by explicit rules is self-contradictory, systematically misleading, and culturally destructive. The pursuit of formalization will find its true place in a tacit framework” (Polanyi, 1966, 18)). So the data we obtain from our objective rendering of the world might not be the whole story, for they might be sustained by a meaningful sphere that is given beforehand and that cannot be made explicit. Explicit knowledge plunges into a different source of givenness: precisely, the background of the foreground. So what is given might be more than just the positive explicitness of our knowing. The implicit sphere might thus undergo fatal deformation when the attempt is made to make it explicit. In point of fact, inconspicuousness (*Unauffälligkeit*) is a defining feature of the world, for the “referential totalities in which our circumspection ‘is absorbed’ cannot become a theme for that circumspection any more than they can for grasping things ‘thematically’ but non-circumspectively” (Heidegger, SZ, 75).

Hence the Pascalian prologue opening *Mind Over Machine* (1986): “the heart has its reasons that the reason does not know” (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 1-15). The clarification of these reasons which cannot be made explicit—simply because doing so would amount to interrupting what is at stake in performance—must take into account that ‘knowing-how’ cannot be conflated with ‘knowing-that’. In addition, one should not be utterly oblivious to the aforementioned interruption of absorbed coping, because when thematization arrives on the scene performance itself suffers an interruption from its natural flow. As a result, Dreyfus's strategy consists in analyzing knowledge acquisition. This is what he accordingly calls “our phenomenology of knowledge acquisition” (1987, 30).

3. Knowledge Acquisition

It goes without saying that every expert has begun as a clumsy novice. How is it then that one can become an expert worthy of the name? How does one transition from not knowing *anything* at all to the several stages leading to expert knowledge? The case in point must be couched as follows: not knowing anything at all is never the case in human beings, for we are—unlike computers or robots—already acquainted with the world. Should we surmise that, in spite of appearances, “the mind and brain must be reasoning—making millions of rapid and accurate inferences like a computer [?]” (Dreyfus, 1987, 30). The main assumption behind the idea of expert systems—that experts must be making inferences from stored data without genesis transitions from background to foreground—must be questioned by recognizing the role of involvement and intuition in the acquisition and practical application of skills. On Dreyfus's view, there is “no reason to cling to heuristic programs as a model of human intellectual operations” (1987, 31). Therefore, five stages of knowledge acquisition are to be considered.

Stage 1: A novice learns at first to unambiguously manipulate defined context-free elements by precise rules, a procedure that Dreyfus christens

'information processing' (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 21). There is no situational awareness at this stage and therefore such rules ignore context outright. Novices usually cling to the handbook of rules they have been given, which thwarts flexibility to dynamic changes.

Stage 2: An advanced beginner must now cope with real situations. Coping improves performance to an acceptable level, for the real stage provides the learner with practical experience which cannot be reduced to sheer rule-following and context-free facts. This is the stage in which features that at first were not explicit begin to be recognized. So rules begin to appear embedded in a situation requiring more than the sheer application of them.

Stage 3: Someone exhibiting competence is able to deal with a number of both recognizable context-free and situational elements in real world embedded circumstances (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 23). And yet, any competent performer can still regard the situation as a set of facts that can be grappled with the adoption of a hierarchical procedure of decision-making: "A competent driver, for example, is no longer merely following rules designed to enable him to operate his vehicle safely and courteously but drives with a goal in mind" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 24). Dreyfus's idea here is that proponents of problem-solving strategies (generally cognitive scientists, psychologists, and AI researchers) just characterize competence but certainly not performance, for giving an account of the elements that need to be displayed to do something efficiently must not be conflated with the very act of displaying them in practice.

Stage 4: Proficiency implies that the learner of a new skill has managed to cope with situational relevance and has consequently made conscious choices in the form of reflection upon several alternatives. The proficient copier has gained some perspective, which allows for certain features to appear as salient as a consequence of past interactions with similar situations. This involved perspective is acquired by means of coping several times with the same situation. Past interaction with a situation induces one to form for oneself an assessment of what can and cannot, and what should and should not, be carried out in certain contexts. But what needs

to be done depends on the situation at hand, so flexible coping with situational complexity is here fundamental.

Stage 5: Finally, "an expert generally knows what to do based on mature and practiced understanding" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 30). Experts have at their disposal the ability to discriminate relevance and nonrelevance among a myriad of situations; a skill that incidentally resists explicit thematization. For much the same reason, "we doubtless can discriminate many... situations than we have words in our vocabularies. Consequently, such grouped situations bear no names and, in fact, seem to defy complete verbal description. With expertise comes fluid performance" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 32).⁴

Given that experts exhibit a level of skill characterized by a fluid, involved (and absorbed, nonthematic) kind of behavior, the very idea that detached, context-free, problem-solving, and information-processing strategies could somehow entirely cover meaningful, situational coping must be challenged. There is no reason to suppose that this is the correct approach for appropriately grasping skill acquisition. In fact, the recognition of the misbegotten character of this approach may well render the theoretical assumptions underlying expert systems inadequate, if not overtly false. What is more, the stages of skill acquisition also put into question the explanatory powers of representationalism: "if the skill story I just told is correct, however, the problem of association of representations of an object can be avoided. What one has learned appears in the way the world shows up; it is not represented in the mind and added on to the present experience" (Dreyfus, 2002a, 373). Drawing conclusions from Merleau-Ponty on this regard, Dreyfus insists that "what the learner acquires through experience is not *represented* in the mind at all but is *presented* to the learner as a more and more finely discriminated situation, which then solicits a more and more refined response" (Dreyfus, 2002a, 373).

Some philosophical lessons are here to be learned. At stake is how to understand those 'reasons of the heart' that propositional knowledge ignores. Dreyfus's resort to an intuitive

nonrepresentational stance may be viewed, however, as magic by computer-oriented philosophers. Isn't intuition a rather murky concept? Dreyfus claims that, on the contrary, "*intuition or know-how, as we understand it, is neither wild guessing nor supernatural inspiration, but the sort of ability we all use all the time as we go about our everyday tasks*" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 29). The lack of experience that one is to find in novice performance is due to the attempt to decompose patterns into component features. Those patterns are at first provided as analysis of the situation, not as the involvement in a situation. The converse is true of experts who have the ability of holistic discrimination and association (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 28). Therefore, holistic template matching and association based on past experience as defining characteristics of expertise cannot be derived from information processing and mere rule-following. Drawing heavily from a phenomenological tradition that privileges perception and bodily prowess over merely cognitive—namely, 'mental'—activities,⁵ Dreyfus prefers skillful embodied coping over machine-intelligent, information-processing, approaches:

A boxer seems to begin an attack, not by combining by rule various facts about his body position and that of his opponent, but when the whole visual scene in front of him and sensations within him trigger behavior which was successful in an earlier similar situation. We call the ability to intuitively respond to patterns without decomposing them into component features 'holistic discrimination and association.' (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 28)

It should now be apparent that deliberative and propositional procedures, which are largely proposed by AI researchers as fundamental for intelligent behavior, lead one to regress to novice performance or to competent performance at most, but *never*—and this is the gist of Dreyfus's argument—to expertise. In novice performance a sort of monitoring sticking to the handbook of instructions and rules is constantly present to observe which actions are in need of reinforcement or correction. This means that "a portion of

the mind is thus responsible for the fine tuning or disaggregation of discriminable classes for more effective guidance of future behavior" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 40). But even if this species of monitoring can be traced back to the learning process, the presence of it is not at all times extant, for "there are rare moments, however, when all monitoring ceases. We are referring to those brief periods of what is sometimes called 'flow,' when performance, accompanied by a feeling of euphoria, reaches its peak" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 40). Typically, this flow is to be found in the experience of human agents, for instance, in an sportsperson's sense of what needs to be done in order to accomplish a certain aim, say a footballer's attempt to score a goal. So the 'flow' is not "a sixth stage of mental activities that produce skilled behavior but rather the cessation of the monitoring activity that normally accompanies the higher levels" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 40). This means that propositional knowing-that is just *a posteriori* reflection upon knowing-how; the latter being more fundamental and basic, not conversely.

Dreyfus is indeed aware that his thrust against propositional knowledge renders his account of skillful human activity somewhat strange for the mainstream philosophical tradition. Dreyfus has it that there is a transformation of ancient *logos* into *ratio* and, consequently, into 'reckoning', which we might be tempted to deem the kernel of human rationality (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 205). Be that as it may, Dreyfus is not pleading for a sort of feeling-romanticism but just casting doubt on the reduction of human meaningful coping to explicit knowing-that. Therefore, "the question is whether we are going to accept the view of man as an information processing device or whether we are still enough in touch with our pre-Platonic essence to realize the limits of the computer metaphor" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 205). Nonetheless, deliberative rationality is not to be rejected *tout court*, because "put in its proper place rational deliberation sharpens intuition" (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 205). So the study of knowledge acquisition pursued by Dreyfus reveals that the world is not a collection of objects and facts being captured in relation to

a thinker. Dreyfus seems thus to agree *verbatim* with Merleau-Ponty regarding perception:

We cannot apply the classical distinction of form and matter to perception, nor can we conceive the perceiving subject as a consciousness which ‘interprets,’ ‘deciphers,’ or ‘orders’ a sensible matter whose ideal law it would possess. Matter is ‘pregnant’ with its form, which is to say that in the final analysis every perception takes place within a certain horizon and ultimately in the ‘world,’ that both are present to us practically rather than being explicitly known or posited by us... (Merleau-Ponty, 2007, 89)

What expert systems assume is precisely the converse: that the perceiving subject deciphers the objective world by means of information retrieval from stored data, the world being thus in turn nothing but a collection of objects and facts, as though it were natural to superimpose, as Merleau-Ponty would have it, “a world of ideas on the perceived world” (2007, 89). But as the analysis of skillful knowledge acquisition shows, deliberative reflection about one’s own activities rather leads to degradation of performance: “here you fell victim of ‘knowing that’ as it interrupted and replaced your ‘knowing how’” (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 17).⁶ Know-how consists in forgetting how one actually does it, and this is why nonthematization of the current flow of the ongoing situation is fundamental for satisfactorily coping with it, that is to say, for exhibiting the robust prowess and expertise which is wonderfully ordinary and easy in human beings. This seems to bring Dreyfus’s ideas in close connection with the vindication of practice as more fundamental than theory, but there is more to this than meets the eye. Dreyfus is rather looking for the depths and foundations of propositional thinking and its genesis; a rather Heideggerian undertaking, as shall be shown in due course.

4. Absorbed Coping

Before laying out the details concerning absorbed coping, a caveat is in order. As a sort

of ‘Heideggerian’, Dreyfus is known for his animosity towards Husserl, which he might have contracted from Heidegger’s own critical attitude towards the father of phenomenology, but most certainly from an Anglo-American construal of Husserl according to which the founding father of phenomenological philosophy favored an overemphasis of detached contemplation over situational coping. Surprisingly, this line of interpretation can even find in Husserl’s philosophy a proto-Fodorian theory of mental representation.⁷ McIntyre has argued, for instance, that Husserl’s noematic *Sinn* is tantamount to Fodor’s mental representations and that his so-called phenomenological reduction shares fundamental similarities with Fodor’s methodological solipsism (1986, 101); the latter being a doctrine that Dreyfus castigated in what he calls ‘Dasein’s revenge’ meant to “undercut the Cartesian prejudice that man is a subject embedded in the physical world” (1980, 78). Rather, “the pragmatic activity of taking-to-refer and claiming-to-be-true takes place against a background of already entrenched social practices” (1980, 78).

Dreyfus also falls prey to this barely phenomenological Husserl interpretation and hence is not really able to construe classical phenomenology as Heidegger did—as the very “possibility of thinking” (GA 14, 101), albeit in need of a radicalization to salvage it from its commitments to the metaphysical tradition. Actually, this Husserl interpretation has been ubiquitous in the Anglo-American reception of phenomenology. This is the case of the West Coast interpretation of Husserlian phenomenology, which has defended a Fregean interpretation of Husserl’s theory of intentionality and conceives of the *noema* as an intermediary ideal entity (Zahavi 2003, 58 ff.). Varela, Thompson and Rosch, in a work whose partial purpose was at least to consider phenomenology as a fruitful philosophical companion to cognitive science, concluded that the Husserlian project was a failure (1993, 19) on the grounds that he was a methodological solipsist (1993, 16) whose philosophy ignored embodiment (1993, 17) given that it was basically a very abstract representational theory of mind (1993, 68). They even went so far as to deem the Husserlian theory of the life-world

reductionistic and representational (1993, 117), and opted out of phenomenology, what ultimately motivated a turn to the Buddhist tradition of mindfulness-awareness meditation. However, Thompson has changed his mind over the last decade and no longer holds that Husserl's project is a failure (2007, 414). Apart from Heidegger's largely uncharitable reading of Husserl, which explains the rising number of English speaking Heideggerians who openly launch venomous attacks on Husserl's phenomenology, Thompson credits Dreyfus's interpretation as the received view of phenomenology in America, which played an important role in informing his (and Varela's) misconstrued previous understanding of Husserl's phenomenology (Dreyfus & Hall, 1982). On this view, Husserl would hold that even practical activity is object-oriented and he would conceive of intentional experiences as belonging to a special realm of representational entities (Dreyfus & Hall, 1982, 9).⁸

However, the plot now thickens. Smacking of this interpretation of Husserl's philosophy as an antecedent to cognitivism, Dreyfus consequently puts together Husserl's and Searle's accounts of intentionality as if both philosophical undertakings were made of the same stuff: that is, as though both philosophers were staunch proponents of mental representation. Accordingly, Dreyfus can accuse both philosophers of capriciously subjectivizing intentionality, which has a great many serious disadvantages to be borne carefully in mind. Indeed, Heidegger has noted that "the idea of a subject which has intentional experiences... encapsulated within itself is an absurdity which misconstrues the basic ontological structure of the being that we ourselves are" (GA 24, 89). Heidegger's idea is that the traditional split between mind and world is artificial and a mere theoretical postulation. Conversely, "I cannot and must not ask how the inner intentional experience arrives at an outside" (GA 24, 89). On this account, Dreyfus questions Searle's formulation of the way the mind-world split is supposedly built into the experience of action.

In *Speech Acts* (1969), Searle argues that the essence of language lies not in its being only propositional content but fundamentally in its performative or—drawing from Austin's

terminology—illocutionary character. Speech acts must therefore be conceived of as intentionally motivated by 'constitutive' rules. Indeed, "the different speech act types can then be seen as providing different institutional possibilities within the institution of human language, and explaining the structure of speech acts is a matter of laying bare the constitutive rules" (2001a, 174). Searle then goes on to argue that much of the harder work in speech act theory is answering how we get from the physics of sounds to the semantics and pragmatics of speech acts: "how do we get from the acoustic blast that comes out of the speaker's mouth to the illocutionary acts?" (2001a, 174). So the different possibilities of illocutionary (that is, performative) speech acts must be mapped out as one would proceed with a territory, by classifying the significant dimensions of differences between these acts.⁹ But giving an account of every possible performative linguistic act implies the extensive resort to mental notions such as belief, desire, and intention. Searle (2008a) does well when he admits that his theory of intentionality owes nothing to Husserl's phenomenology. It instead came straight from his speech act theory based on what he learned from Frege, Strawson, Wittgenstein, and Austin (2001a, 175). Searle's admission is important because it is clear that, when referring to intentionality, he is thinking about *intentions* much in the same line of Anscombe's project of making plain the character of human action and will (Anscombe, 2000).¹⁰ Searle's distinction between propositional content and illocutionary force provides one with the possibility of carrying over to the structure of intentional states, for one can both assert that p, or ask whether p, or make a promise that p, just as one can also believe that p, wish that p, fear that p, etc. (Searle, 2001a, 175). At the same time, the Searlean notion of intentional causation makes possible an analysis of the structure of willful or deliberative acts (as it would be better to characterize Searlean 'intentionality') in terms of the conditions of satisfaction, the direction of fit, as well as some other notions that Searle introduces in other works (Searle, 2008b).

On discussing Searle's work, Dreyfus's attention was drawn to how an 'intention in

action' (a continuing representation on behalf of the agent during the action itself) is arbitrarily superimposed. Notable is also Searle's insistence that the agent must continuously experience the casual connection between the intention in action and the bodily movement: "indeed, according to Searle, the experience of acting is just the experience of the bodily movement being caused by the intention in action" (Dreyfus 1993, 21). Dreyfus has it that Searle attempts a sort of integration of logical conditions and phenomenological description. Moreover,

Searle incorporates a phenomenological analog of this analysis into his account of action by maintaining that the experience of an action must include a direct experience of the causal relation between the intention in action and the bodily motion. He argues that both the prior intention and the intention in action are casually self-referential. They both include in their conditions of satisfaction the requirement that the intention to bring about a goal cause the goal-directed action. Thus an action is a bodily movement experienced as caused by my intention to perform it. (Dreyfus 1993, 21-22)

Dreyfus has it that both components which Searle ascribes to any action, the intentional component (for example, the visual experience of something which is perceived) and the conditions of satisfaction (the presence of features of what is seen), might actually be absent in real situational coping. Of course, one has a visual experience and what is seen shows its own features that can be detected by the visual experience itself, but this way of putting things might just be an abstract way of reflecting upon an action and not the experience itself. So what is really an action? What elements should be borne in mind when considering what human agents undergo in the process of coping? What is agency as the capacity to act in the world? On Dreyfus's view, human agents are in the first placed absorbed, coping with the situations in which they are currently involved. They are certainly not deliberately thinking about what is being pursued, nor representing their actions beforehand, but carrying out meaningful acts whose sense is not given from

any propositional rendering. Thus Dreyfus casts doubt on the idea that an intention in action—the deliberate will to act upon something—should be regarded as the cause of one's movement. On the contrary, acting is "the experience of a steady flow of skillful activity in response to one's sense of the environment" (1993, 24). Not even when things go wrong for a moment does the agent resort to deliberative reflection. Such experience 'relieves the tension' of a deviation if, say, our bodily movement swerves from its course. In the final analysis, it must be recognized that, when coping skillfully with a situation, "activity is completely geared into the demands of the situation. One does not distinguish one's experience of acting from one's ongoing activity, and therefore one has no self-referential experience of oneself as causing that activity (1993, 24). Of course, this is not to decry deliberative reflection postulating its nonexistence or to deny that something as self-referring takes place, but merely to object to the merits of a false premise: that which grants primacy to representation and deliberative thinking over absorbed coping.

In order to dig into the sense of human action and to lay out its nonrepresentational character (also referred to as 'nonintentionalistic', cf. Dreyfus, 1993, 24), Dreyfus draws on phenomenological insights from Heidegger, Gurwitsch, and Merleau-Ponty. Indeed, as Gurwitsch has put it, what occurs in any action is not imposed by us but "rather prescribed by the situation and its own structure... We find ourselves in a situation and are interwoven with it, encompassed by it, indeed just 'absorbed' into it" (1979, 67).¹¹ This means that "*the experience of acting* has a *world-to-mind* direction of causation also" (Dreyfus, 2001, 25) which is clearly lacking in Searle's account of intentionality. On Dreyfus's terms, "we experience the situation as drawing the action out of us" (Dreyfus, 2001, 25). In this vein, Dreyfus agrees with Merleau-Ponty that human beings are "empty heads turned towards one single, self-evident world where everything takes place" (2005, 413). Dreyfus has it that the mixture of a first-person and a third-person—an internal and an external—account of perception and action is unstable, for the fission is merely due to an unchallenged commonsense prejudice

(1993, 26). Accordingly, “Searle starts from the first-person experience and builds the third-person casual account into the intentional content of the experience” (Dreyfus, 1993, 27). In contrast, “phenomenology rejects common sense in the name of the phenomena of everyday involved perception and action” (Dreyfus, 1993, 27).

A wide and variegated range of situations, namely skillful habitual activities such as riding a bicycle, driving a car, and playing tennis, shows that Searle’s depiction of the intentional content of acting in terms of a representation of the action’s conditions of satisfaction is unnecessary and misleading. Thus Dreyfus notes how much more time human agents spend in this immediate coping mode, when compared to the deliberative, purposeful, subject-object, theory-laden, and theory-oriented, mode of consideration, which is most of the time only sporadic. As a matter of fact, actions can be purposive without the agent entertaining any kind of purpose at all (Dreyfus 1993, 28). This can be defined as “the phenomenon of purposive action without a purpose” (Dreyfus 1993, 31), which has been more often than not totally ignored by the philosophical tradition of theory-oriented explicit deliberation. Therefore, very much in agreement with Heidegger and with the phenomenological tradition with its preference for nonobjective phenomena, Dreyfus remarks how the focus on propositional knowledge ends up obfuscating the very phenomenon of the world. But precisely being-in-the-world as originary intentionality, “amounts to a nonthematic circumspective absorption in references or assignments constitutive for the readiness-to-hand of a totality of equipment” (Heidegger SZ, 76). Being-in-the-world is a fundamental determination, not of objects, but of human existence or Dasein, and the way human agents are in the world is mostly an absorbed, concerned kind of coping with that which is required by the situation at hand. It is the world—as the orienting, nonthematic background—that which makes coping with things possible and it would be wrongheaded to imagine a gap between the agent’s comportment towards what is being pursued and the world as disclosed. On this account, “self and world belong together in the single entity, Dasein. Self and world are

not two entities, like subject and object... but self and world are the basic determination of Dasein itself in the unity of the structure of being-in-the-world” (Heidegger GA 24, 422).

Dreyfus inveighs against Searle’s idea that whatever intentionality should turn out to be, it must be seen as reference to acts of the mind, not to absorbed circumspection in the whole of activity. Against the backdrop of these objections, Dreyfus summarizes how skillful coping differs from mental states:

- Skillful coping is a mode of awareness, but one in which the agent is not aware of himself as separate from the world. Such a sense of a subject being confronted by objects is an abstraction, a theoretical construct, and hence nothing which can be originally found in the experience of the phenomena (1993, 34).
- Comportment is adaptable and therefore the agent copes with the situation in a variety of ways responding to things on the basis of past experience. Indeed, “one’s behavior manifests dispositions that have been shaped by a vast amount of previous dealings, so that in most cases when we exercise these dispositions everything works without interruption” (1993, 34).
- Finally, only if the going gets difficult we pay attention to what is going on, thus switching to a deliberate subject-object attitude (1993, 34).

Dreyfus criticizes Searle for his emphasis on explicit ‘intention in action’, because in observing even one’s own activity there is a monitoring attitude which is not present when everything goes well. So why is one to suppose that this monitoring observation is originally present in skillful coping? This monitoring way of knowing which Dreyfus calls ‘knowing-that’ is not originary but derivative. So both Dreyfus and Searle might be in accord with regard to strong AI but for entirely different reasons. The idea that know-how can somehow be transformed into knowing-that is a central plank of knowledge engineering; a tenet that Searle seems to hold without objection. Dreyfus adheres to Heidegger in this case: “if knowing is to be possible as a way of determining the nature of the

present-at-hand by observing it, then there must first be a deficiency in our having-to-do with the world concernfully” (SZ, 61). To be sure, when the door is broken, my attitude towards it changes completely and I can now consider it from the perspective of mere thinghood, but that does not support the argument that things primarily appear to us as sheer objects lacking meaning, which then must be somehow superimposed on them by mental acts. Thus Searle’s question as to how we get from the acoustic blast that comes out of the speaker’s mouth to the illocutionary acts (2001a, 174) turns out to be rather artificial, for it constitutes no real philosophical problem. Such transition from a meaningless to a meaningful sphere is just an assumption arising from abstraction and theory alone. Indeed, no one has ever heard a raw sound, that is, a wholly abstract sound, because even the strangest of sounds is taken to be, *as* sound, an emission of something in the world. In the same vein, no one has ever seen a bare thing in its pure thinghood. The perception of something wholly abstract is impossible for human beings. Rather, abstract objectivities are conceivable only because they are founded on the existential structure of being-in-the-world, which is meaningful *tout court*.

5. Phenomenology Against the Grain

Searle has subsequently defended himself from Dreyfus’s attacks by pointing out, first, that he is not acquainted with the phenomenological tradition and that he sees no point in Dreyfus’s insistence that he must be some sort of Husserlian thinker (Searle, 2000). Second, he considers that his ideas have been grossly misinterpreted by Dreyfus, who has conveniently found himself a straw man to argue against. And finally, not only does he not subscribe to phenomenological doctrines but he deems phenomenology “the first step but only the first step in logical analysis” (2000, 72). As the first step, phenomenology is concerned with the way phenomena appear to us for the first time but this initial appearance of the world renders phenomenological description rather superficial, since logical analysis concerns itself with the very structure of intentional

phenomena which lies deeper than the mere phenomenal manifestation:

When I speak of ‘representation,’ ‘conditions of satisfaction,’ ‘causal self-referentiality,’ and ‘intentions in action’ he [Dreyfus] thinks I am talking about the phenomenology of agents. I am not. I am talking about the logical structure of intentional phenomena, and the logical structure does not typically lie on the surface, it is not typically discoverable by mere phenomenology. (2000, 75)

Searle claims that human actions are informed and motivated by willful purposes and propositional attitudes:

According to Dreyfus we are supposed to accept that when he wrote this passage, and presumably also when he rewrote, edited, and proofread it, he *had no mental states whatever: no ‘beliefs, desires, intentions, etc.’* Frankly, I find the idea out of the question. I believe that when Dreyfus wrote the passage, he did so intentionally, that is, he intended to write that very passage. Furthermore I think he wrote the passage in the ‘belief’ that it was true and with a ‘desire’ to say the things he said. Mental states like belief, desire, and intention are so ‘involved’ in the production of this passage that if he had not had them he would not have written the passage at all. Worse yet, I believe that all of this skillful coping was conscious. (2000, 77-78)

In the final analysis, “skillful coping is intentional behavior right down to the ground” (Searle, 2000, 81). Moreover, Searle boasts of his inability to understand Dreyfus’s beloved skillful-coping examples as a rebuttal to his philosophy and jokingly asserts that “except in a few really weird epileptic cases, all skillful coping requires consciousness” (2000, 82). He is not really practicing phenomenology, let alone of the Husserlian kind, because he is not interested in how things appear at the initial level of experience. Rather, Searle is interested in the logical analysis of phenomena, not primarily in their preliminary manifestation. If we are to take cognizance of how intentional phenomena constitute

experience, logical analysis must not be dismissed as though the logical space of reasons had nothing to do with our coping with the world.

Searle espouses a continuity between philosophy and the sciences. Therefore, he casts doubt on Dreyfus's constant parlance of an originary dimension reserved for a special sort of philosophical inquiry: "philosophy starts with the facts of physics, chemistry, biology, and neurology. There is no going behind these facts to try to find something more 'primordial'" (Searle, 2000, 90). Searle has it that neither Husserl nor Heidegger seem to have anything relevant to say about physics, chemistry, biology, and neurology, for they seem to be overtly hostile towards empirical research. The focus of phenomenology is admittedly on how things appear to us, and so the difference between Husserl and Dreyfus is just the triviality that the former conceives of intentionality as a subject-object relation between a transcendental subject and an intentional object, whereas the latter prefers the existential underpinnings undergirding our background practices in the world. Searle deems irrelevant both phenomenological theories, for they have no real purchase on "getting an adequate theory of the logical structure of the intentionality of biological brains encased in biological bodies" (Searle, 2000, 90). Even worse, Dreyfus's conception of the background as a nonobjective terrain does not affect in the least the priority of logical analysis, because here one might have fallen prey to the fallacy of surmising that practices cannot be logically investigated due to the fact that their background is always presupposed (Searle, 2000, 92). However, "just as we use the eye to study the eye, language to study language, the brain to study the brain, etc., so we can use the practices to study the practices, and indeed we can, as I do, use the Background to study the Background" (Searle, 2000, 92). Phenomenology is thus bankrupt because "it can only deal with how things seem to me here and now in the immediate present" (Searle, 2001b, 282).

As can be expected though, Dreyfus is not convinced that these Searlean objections really capture the gist of his critique. Raging from knowledge engineering to Searle's mental capacities as trapped "in the head" (Dreyfus, 1991,

291), the traditional idea that the mind assigns meaning to brute facts encountered in a world of objects still mightily holds sway. On Dreyfus's account, the capacities and skills which make up the background are bodily embedded rather than just mentally had (2000, 325). On closer inspection, the point is not that Searle is not attempting to practice phenomenology, never mind of the Husserlian kind, for even if Dreyfus's characterization of Searle as Husserlian turns out to be misleading, Searle would nonetheless be engaging in bad phenomenology (Dreyfus 2000, 327). Dreyfus has it that Searle's naturalistic outlook of philosophy—which is clearly dismissive of phenomenology for its overt anti-naturalism—has purchase on some rather strange questions arising from his approach. For instance, the question as to how the brain processes acoustic blasts coming out of people's mouths and transforms them into meaningful expressions. On Dreyfus's view, Searle unjustifiably assumes that human agents somehow experience meaningless noises that are later transformed into the experience of speech acts by mental meaning assignment. Searle would thus adopt the view that human agents first and foremost encounter meaningless facts needing a sort of interpretative supplement on behalf of the agent. Thus Searle would be engaging in bad phenomenology due to his assumption of a meaningless stance of experience about whose existence and interaction with the higher sphere of propositional knowledge he still owes us an explanation. Dreyfus argues, with clear Heideggerian overtones, that meaningfulness comes first ('das Bedeutsame ist das primäre,' GA 56/57, 73), that is, the background cannot be wholly bereft of *Bedeutsamkeit*. On the contrary, the background is *bedeutsam* in its entirety.¹²

Searle favors indeed a functional account of meaning, according to which meaning is not intrinsic to the physical stuff of the universe, but instead is "assigned from the outside by conscious observers and users" (1996, 14). Given that Searle's conditions of satisfaction are conceived as mental, an even more controversial claim follows: namely, that the contents of the conditions of satisfaction must be propositional (Dreyfus 2000, 328). However, this again is a

relapse into deliberative, propositional, knowing-that. Hence Dreyfus refines his critique and argues that perhaps the point is not that Searle is thoroughly engaging in bad phenomenology but rather that his is only a phenomenology of “effortful, deliberate, thoughtful action, like lecturing on or writing about philosophy, and so leaves out the sort of skillful coping one experiences in the flow of sports or in simply finding one’s way about in the world” (2000, 329).¹³ After all, doing something deliberately, with a purpose in mind, is also part of human experience. But Dreyfus has it that “although we often engage in what I call deliberate activities, such thoughtful activity is not the only, nor the most basic, way we relate to the world” (2000, 329). This is illustrated by Merleau-Ponty as follows: “the polarization of life towards a goal is entirely unrepresented. Objective thought bypasses true intentionality, which is *at* its object rather than positing it” (2005, 446). It turns out then that “the phenomenological conditions are more basic than the logical ones” (Dreyfus 2001, 186). And yet, Searle still holds that intentional content need not be sentence-like, but surely though propositional, just like a dog can be said to have intentional states with conditions of satisfaction, which therefore have propositional content. However, “my dog does not think in sentences” (2001b, 278). In this regard, Searle’s point is that “the logical structure is pervasive whether the activity is skillful coping or deliberate action” (2001b, 278). As a matter of fact, any habitual activity can be decomposed into its logical constituents, so Searle thinks they must be part of the experience itself.

For Dreyfus, however, absorbed coping is more primordial than *a posteriori* reflection on experience, given that it constitutes “the background condition of the possibility of all forms of comportment” (1999, 11). A panoply of culturally accepted practices lack any linguistically describable status. For instance, distance standing—an example Dreyfus is rather fond of—cannot be reducible to any explicit rule-like structure nor with recourse to any measurable physical distance that one could take into consideration. When I see that my child is standing too close to someone while standing with me in a

queue in the bank lobby, I just need to correct his position that I consider improper. In cases such as these, an agent who knows how to cope with such uncomfortable situations as being too close to someone “need only be skillfully moving to lower a tension” (Dreyfus, 1991, 17). There is no written rule about it, we just know how to act in such cases based on cultural experience. Social norms of this sort are too specific, given that they are context-bound and, for that matter, indexical, and therefore cannot be easily described in propositional or representational terms. Such norms are indeed indexical because they are produced by their concrete situational conditions of existence (Dreyfus, 1999, 20). According to Dreyfus, this brings one back to phenomenology precisely because human agents are always already in the world. There is no need to resort to the strange strategy of making intelligible a meaningless world by bestowing meaning upon it from the outside. This is the so-called primacy of phenomenology over logical analysis: not that logical analysis is forever futile and should be barred from our consideration of reality, but that a meaningful world is first and foremost disclosed to us. Being thus disclosed, the world is not posited by no one, nor discovered by complicated logical analyses: it is the condition of possibility of any theoretical endeavor. The background turns out to be “a kind of third being that is neither natural nor constituted, but is produced by the embodied intentionality that is always already present in the world of involved, active, social beings” (Dreyfus, 1999, 21). But still, Searle finds this characterization unfathomable:

[Dreyfus] says, for example, that when people move to a comfortable distance from other people in an elevator, they do so *unintentionally*; they have no intentions. I do not think that can be a correct description. This is a typical case of intentional action. It is not premeditated; there is no prior intention. And it may be done without even the agent’s awareness that he is doing it, but all the same, it is not the peristaltic contraction of the gut. It is clearly intentional. (2005, 334)

This unnerving discomfort by Searle is due to his theoretical leanings, especially his

conception of intentionality as purposeful and willful action. In contrast, Dreyfus attempts to disclose the background of the foreground with his emphasis on nontheoretical, absorbed coping. The source undergirding Searle's assumption that propositional knowledge is all there is to take into account is the bugbear of the intransigent metaphysics that postulates, without phenomenological evidence, that our rendering of the world somewhat embellishes a previous abstract stance devoid of meaning. However, is it accurate to claim that we provide ourselves with representations of the world which remain stored up inside and with regard to which—as Heidegger asserts—“the question of how they ‘agree’ with reality can occasionally arise [?]” (SZ, 62).

6. Conclusion:

A Founded Mode of *Welterkennen*

I concur with Dreyfus that propositional knowledge is not autonomous, inasmuch as for knowledge to be validated, it must be founded on the very experience which renders it fitting and evidentially adequate, that is, Being-in-the-world. On this view, *Welterkennen* is never primarily explicit knowledge of objective entities, precisely because rendering something explicit is just the result of a series of acts which are not in the first place objective, not even thematic.

The case in point is thus premised on the metaphysical assumption that knowing-that should be regarded as the sole stance by means of which we render the world intelligible. But the “*acquisition of a new region of being never before delimited in its peculiarity*” (Husserl, Hua III, 58) discovered by phenomenology is certainly not present-at-hand and therefore it is also not beholden to objective characterization. While the idea that the objective stance as the most fundamental retains its appeal, phenomenology has shown that nobody in the history of humanity has ever encountered an entity that merely is-there, as raw abstracted cosmic matter. Ontologically understood, all cognition is “a *founded* mode of Being-in-the-world” (Heidegger SZ, 71). So, in point of fact, no scientific cognition could have

ever been gained without the factic structures underpinning our existence. In the same vein, scientific empirical theories cannot encapsulate the meaning of this being-in-the-world, because “the world we find ourselves in, which is made intelligible by our understanding of Being, is a world in which we encounter the present-at-hand. It is not itself encountered as present-at-hand. The sense of belonging to a world cannot be reduced to an encounter with some object” (Ratcliffe, 2012, 144). Moreover, the very idea of ‘nature’ is beholden to its having been previously uncovered in its *Zuhandenheit* in Dasein's factic existence. Therefore, the investigation of Dasein's existential structures is a condition of possibility for the very understanding of the origin of objective knowledge. Our *Welterkennen* is never primarily knowledge concerning the objective features of entities. On the contrary, explicit knowledge stems from our pre-theoretical understanding already at work. On Heidegger's view,

When Dasein directs itself towards something and grasps it, it does not somehow first get out of an inner sphere in which it has been proximally encapsulated, but its primary kind of Being is such that it is always ‘outside’ alongside entities which it encounters and which belong to a world already discovered. (SZ, 62)

I gather that Dreyfus's approach is on the right track by distancing himself from the assumption of a meaningless world in need of sense bestowal, but his radical delogization of the background ends up jeopardizing the very dimension of intentional life. Close reading suggests that Dreyfus struggles to give a satisfactory account as to how both spheres—non-propositional absorbed coping and higher level propositional understanding—are to be connected or, even better, how a transition between them takes place. In this sense, Dreyfus parts company with Heidegger inasmuch as his own explanation of the background stays nebulous throughout. Indeed, the background has degenerated into some mysterious dimension whose hidden and holistic character abjures both propositional explicitness and intentional involvement.

So Dreyfus understands the background as “a field of forces that Heidegger and Merleau-Ponty call the phenomenon of the world” (2012, 9).

The gist of Dreyfus’s interpretation of the world as a field of forces lies in the strong claim that the background “discloses a familiar world without the mediation of mental content” (2012, 9), and to support this argument he draws on a 1958 Heidegger essay, ‘Principles of Thinking’, in which the German thinker elevates darkness as the condition of possibility for all thinking. Dreyfus quotes: “The dark has nothing to do with pitch blackness as the complete, sheer absence of light. The dark is rather the secret mystery of what is light. The dark keeps what is light in its presence; what is light belongs to it” (2012, 9). It should be noted, however, that there is scanty evidence in Heidegger’s own work to conclude that the phenomenon of the world is mysterious, dark, or that it can be regarded as a somewhat ineffable field of arcane forces. Let us quote at length:

Heidegger calls this ultimate background *the phenomenon of world*. He points out that the world *must withdraw* like the light in a room to make it possible for things to show themselves. *Objects* can be imagined, remembered, and perceived *on the background of a withdrawn world*—a whole that functions only when one is *not* paying attention to it. On this view, it follows that the background *qua* background cannot be implicit because it cannot be made explicit and still be identified with what it was when it was doing its job as background. In short, the background is present by way of withdrawing, and it is only when it is present in this way that it can serve as the ground for anything. (Dreyfus, 2012, 4)

Some precisions are here in order, because Dreyfus drives a wedge between a transcendental interpretation of the background (Husserl) and an existential one (Heidegger and Merleau-Ponty), leading to diametrically different conclusions. In this vein, Dreyfus unfairly pins on Husserl a cognitivist account of the background that barely passes the most basic phenomenological test, because the background would turn out

to be “an *aggregate* of independent elements...” “of implicit sedimented intentional states (*Gel-tungen*) which can in principle always be made explicit” (2012, 1). In contrast, existential phenomenology would construe the background as “a *whole* on the basis of which things can show up, but anything that shows up does so only on the condition that the background not show up” (2012, 1). Properly understood, Husserl’s concept of *horizon* as the background of intentional experience “embraces what one is conscious of in a non-thematic way” (Geniusas, 2012, 7). In Husserl’s view, in our absorbed intentional experience the background does not become thematic, just like Dreyfus’s own conception—as luck would actually have it. However, the horizon can certainly become a thematic space of phenomenological inquiry, just like Heidegger’s *Weltlichkeit der Welt*.

It is hard to see how existential phenomenology would merely restrict itself to postulating the pervasive subsistence of a mysterious background, which cannot be made explicit due to its withdrawal. Actually, phenomenology accounts for its ontological structures and experiential features inasmuch as the horizon for all understanding must be brought to light (cf. Heidegger, SZ, 17). What is then Heidegger’s ambitious analysis of environmentality and worldhood if not an explicit account of how the world pre-theoretically announces itself? Of course, “the context of equipment is lit up, not as something never seen before, but as a totality constantly sighted beforehand in circumspection. With this totality, however, the world announces itself” (Heidegger, SZ, 75). This announcement of the world, the fact that it *meldet sich*, can be couched in terms of how the world makes itself explicit for circumspection. Needless to belabor this announcement is not theoretical nor thematic, but that does not at all preclude the fact that the phenomenon of the world should not be regarded as some sort of obscure, ineffable, mystery. In point of fact, if the background were a mystery, as Dreyfus mistakenly claims, *Dasein* would not be able to cope with the world in any sense. *Dasein* would be a stranger to itself and to the world.

However, for phenomenological and hermeneutic reasons alike, *Dasein* —although

ontically closest to itself and ontologically farthest— “pre-ontologically... is surely not a stranger” (Heidegger, SZ, 16). If Dreyfus’s Heideggerian credentials are sound, his approach must be both phenomenological and hermeneutic. The method must be phenomenological because that which we are seeking to uncover consists precisely in uncovering itself on account of its very ontological structure. But from the fact that the background does not show itself in objective terms one cannot draw the conclusion that it remains forever dark, obscure, and ungraspable. A proper phenomenological method should help us grasp the world’s own way of announcing itself. Of course, the world is no thing at all, but the very condition of possibility for propositional knowing-that. Nonetheless, it would certainly be remiss of us to forget that Dasein already has— however vague and implicit—a pre-understanding of what it is to be already alongside the world (hence the hermeneutic side of the investigation). Every act of making something determinate is no doubt founded on a primordial familiarity with a meaningful world, but such absorbed embedding is equivocated if one surmises that an air of mysticism and darkness skews the clarification of the phenomenon of the world. How one is to investigate that which does not present itself as thematic requires no doubt a burdensome undertaking concerning the interaction between what is thus captured (*begriffen*) in our concepts (*Begriffe*). But the fact that ‘capturing’ is not just abstract retaining in assertions, nor solely present-at-hand observation, does not compel us to succumb to Dreyfus’s rather strange idea of a nonintentional field of forces. Experience is intentional from back to front, and the point is to account for a form of intentionality which is not premised on the primacy of an objective *Welt*-*kennen*. Dreyfus is right that our primary way of absorbed coping is not necessarily related to predication, hence his disagreement with Searle’s logical analysis. Heidegger himself has asserted that “in dealing with something, I do not perform any thematic predicative assertions” (Heidegger, GA 21, 17). Indeed, “an assertion is grounded on understanding and presents us with a derivative form in which an interpretation has been carried out” (Heidegger, SZ, 154). But Dreyfus’s

extreme mischaracterization of Husserlian phenomenology has tainted his own theory of the background with a series of notions of dubious phenomenological ascendancy. Dreyfus has mistakenly conflated the nonthematic background with a somewhat irrational sphere.

In the end, logical analysis must be traced back to the sources of meaning that constitute its very genesis. Dreyfus’s nonphenomenological decoupling of foreground and background adds unnecessary burdens and difficulties to his approach, which now requires an uncalled-for transition between an irrational stance and the space of reasons (cf. Dreyfus, 2005, 59). It is my contention that, in the final analysis, the postulation of a mysterious darkness will only end up doing great disservice to the original project of phenomenological philosophy.¹⁴

Notes

1. There is a myriad of philosophical literature devoted to the so-called analytic/continental divide in terms of its overcoming, reconciliation, or methodological differentiation. See for instance Prado 2003, Chase & Reynolds (2010), Vrahimis (2013), Bell, Cutrofello & Livingston eds. (2015), and Rinofner-Kreidl & Wiltsche eds. (2016).
2. Although *Mind Over Machine* (1986) was jointly written by Hubert and Stuart Dreyfus, quotes from the book will be (for stylistic reasons) presented from Hubert Dreyfus’s point of view. This strategy has also been followed by the Dreyfus brothers throughout the book.
3. There are, of course, many more so-called expert systems. In ‘Expert Systems Versus Intuitive Expertise’ (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 101-121), some of them are critically put into question: for example, COGEN, R1, MACSYMA, PROSPECTOR, INTERNIST-I, PUFF and RECONSIDER. Dreyfus quotes Schank’s assessment of expert systems in order to make it his own: “the words ‘expert system’ are loaded with a great deal more implied intelligence than is warranted by their actual level of sophistication” (Dreyfus & Dreyfus, 1986, 101). See also Fox’s (1996) summary of the first three decades of expert systems.
4. On the five stages of skill acquisition, see also Dreyfus (2002a, 368-372). In addition, sometimes

even experts themselves cannot explain how they do what they do. Being able to explain something to others is also primarily a practical ability. This is why, for instance, a football coach with no practical experience (for example, someone who never played football) can actually teach footballers to be better players, while a coach with previous experience as player might not be as good communicating her practical knowledge to others. So sometimes lousy players can become excellent instructors, bad music interpreters might end up being the best teachers for more talented musicians, and excellent philosophers might be terrible teachers. In this respect, being able to propositionally explain practice is in itself a practical ability.

5. Some classical phenomenological examples come to mind. Among the most salient ones are Heidegger's dealings with equipment or *Zeug-zusammenhang* (for example, the always cited 'hammering with a hammer,' SZ § 15) and Merleau-Ponty's many exemplary cases of bodily comportment (Merleau-Ponty 2005).
6. The reader might have experienced forgetting the PIN code of a bank account, precisely when trying to remember it *propositionally*, as though the flow of that sort of knowing were interrupted by thinking about it! When that happens to me, I force myself not to think about it and let the body do the work.
7. See McIntyre (1986). See also Livingston on the "substantial historical and conceptual continuity between functionalism and phenomenology" (2005, 31).
8. As Thompson has noted (2007, 415), this misleading Husserl interpretation has been challenged by a number of philosophers. See Marbach (1993), Welton (2000) and Zahavi (2003; 2004). For other misuses of phenomenology in connection with Varela's neurophenomenology, see Lembeck (2010) and Ebinger (2012).
9. Searle (1976) has classified illocutionary acts by means of a taxonomy, correcting thus the previous one provided by Austin in *How to Do Things with Words* (1962), which Searle deems defective for its lack of clear criteria.
10. Anscombe's *Intention* (2000) was rendered into German as *Absicht*, which very handsomely illustrates why 'intention' is not to be confused with anything related to phenomenological intentionality. It—one could argue—is precisely Dreyfus's mistake when associating Searle with Husserl's phenomenology.
11. It must be noted again that Dreyfus understands Husserlian intentionality as detached observation of lived experience. Very early indeed he was keen to set transcendental phenomenology, conceived of as detached, objective reflection upon experience, against "the crucial role of human involvement" (1967, 19). An early criticism of this Dreyfusian misinterpretation of intentionality was offered by Gurwitsch: "we ask whether involvement as experienced does not refer to consciousness experiencing it" (1974, 11).
12. According to Dreyfus, Searle's suggestion that human agents at first experience meaningless noises is not only bad phenomenology but also bad science: "Developmental psychologists have found evidence that the human fetus already responds differently to the mother's speech from the way it responds to other sounds. This research suggests that there is no sense in asking from the child's point of view how she learns to take as meaningful the acoustic blasts coming out of people's mouths. It seems that meaningfulness does not have to be learned. Rather, the talking that comes out of people's mouths is always already experienced by the child as meaningful, although, of course, the child has to learn the meaning" (1999, 13).
13. The reader should be reminded that this 'give and take' between Dreyfus and Searle constitutes a debate spanning several years and various journal papers and book chapters. Thus the refinement of the arguments and changes in expression are understandable.
14. Thanks are due to David Durán for critical commentary on a previous version of this paper.

References

- Anscombe, G. (2000). *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bell, J., Cutrofello, A., & Livingston, P. (eds.) (2015). *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*. New York/London: Routledge.
- Boden, M. (2006). *Mind as Machine. A History of Cognitive Science*. (Vols. I & II). Oxford: Clarendon Press.
- Chase, J. & Reynolds, J. (2010). *Analytic Versus Continental. Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. New York/London: Routledge.

- Crevier, D. (1993). *AI. The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*. New York: Basic Books.
- Dreyfus, H. (1967). Why Computers Must Have Bodies in Order to be Intelligent. *Review of Metaphysics*, 21(1), 13-32.
- . (1980). Dasein's Revenge. Methodological Solipsism as Unsuccessful Escape Strategy in Psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(1), 78-79.
- . (1987). From Socrates to Expert Systems. The Limits of Calculative Rationality. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 40(4), 15-31.
- . (1991). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- . (1992). *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- . (1993). Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality. *Social Research*, 60(1), 17-38.
- . (1999). The Primacy of Phenomenology Over Logical Analysis. *Philosophical Topics*, 27(2), 3-27.
- . (2000). Responses. In M. Wrathall, M. & J. Malpas (eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. (Volume 2.) Cambridge, MA/London: The MIT Press, 313-349.
- . (2001). Phenomenological Description versus Rational Reconstruction. *Revue Internationale de Philosophie*, 55(217), 181-196.
- . (2002a). Intelligence Without Representation: Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367-383.
- . (2002b). Refocusing the Question: Can There Be Skillful Coping Without Propositional Representations or Brain Representations? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 413-425.
- . (2005). Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79(2), 47-65.
- . (2007). Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it Would Require Making it More Heideggerian. *Philosophical Psychology*, 20(2), 247-268.
- . (2012). Introductory Essay: The Mystery of the Background *qua* Background. In Z. Radman (ed.) *Knowing Without Thinking. Mind, Action, Cognition, and the Phenomenon of the Background*. Basingstoke: Macmillan, 1-10.
- Dreyfus, H. & Hall, H. (1982). Introduction. In H. Dreyfus & H. Hall (eds.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 1-27.
- Dreyfus, H. & Dreyfus, S. (1986). *Mind Over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press.
- Ebinger, M. (2012). *Neurophänomenologie: Ein Oxymoron als Lückenfüller. Transformation der Phänomenologie durch Francisco J. Varela—eine Deformation?* Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Feigenbaum, E. (1977). The Art of Artificial Intelligence: Themes and Cases Studies of Knowledge Engineering. *Proceedings of the Fifth International Joint Conference on Artificial Intelligence*. Cambridge, MA, 1014-1029.
- . (1992). *A Personal View of Expert Systems: Looking Back and Looking Ahead*. Knowledge Systems Laboratory Report No. KSL 92-41, Stanford University.
- Feigenbaum, E. & McCorduck, P. (1983). *The Fifth Generation: Artificial Intelligence and Japan's Computer Challenge to the World*. London: Addison-Wesley.
- Floridi, L. (2002). What is the Philosophy of Information? In J. Moor & T. W. Bynum (eds.) *Cyberphilosophy. The Intersection Between Computing and Philosophy*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 117-138.
- Fox, J. (1996). Expert Systems and Theories of Knowledge. In M. Boden (ed.) *Artificial Intelligence*. New York: Academic Press, 157-181.
- Gardner, H. (1985). *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
- Geniasas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. New York: Springer.
- Gurwitsch, A. (1974). *Phenomenology and the Theory of Science*. (Ed. by L. Embree). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- . (1979). *Human Encounters in the Social World*. (Trans. by F. Kernsten). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979. [*Being and Time*. Trans. by J. Macquarrie & E. Robinson, New York: Harper, 2008].

- . (GA 21). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd. 21. (Ed. by W. Biemel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- . (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. (Ed. by F.-W. von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. [*The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. by A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982].
- . (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. (Ed. by B. Heimbüchel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Husserl, E. (Hua III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. (Ed. by W. Biemel). The Hague: Martinus Nijhoff, 1950. [*Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. by W. R. Boyce Gibson. London/New York: Routledge, 2002].
- Kelly, S. D. (2005). Closing the Gap: Phenomenology and Logical Analysis. *The Harvard Review of Philosophy*, 13(2), 4-24.
- Lembeck, K.-H. (2010). *Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Livingston, P. (2005). Functionalism and Logical Analysis. In: D. W. Smith & A. Thomasson (eds.) *Phenomenology and the Philosophy of Mind*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford, 19-40.
- Marbach, E. (1993). *Mental Representation and Consciousness. Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Kluwer.
- McIntyre, R. (1986). Husserl and the Representational Theory of Mind. *Topoi*, 5(2), 101-113.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- . (2007). The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences. In T. Toadvine & L. Lawlor (eds.) *The Merleau-Ponty Reader*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 89-118.
- Polanyi, M. (1962). *Personal Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1966). The Logic of Tacit Inference. *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 41(155), 1-18.
- Prado, C. G. (2003). *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. New York: Humanity Books.
- Ratcliffe, M. (2012). There Can Be No Cognitive Science of Dasein. In J. Kiverstein & M. Wheeler (eds.) *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 135-156.
- Rinofner-Kreidl, S. & Wiltsche, H. (eds.) (2016). *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- . (1976). A Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*, 5(1), 1-23.
- . (1980). Minds, Brains, and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.
- . (2000). The Limits of Phenomenology. In M. Wrathall & J. Malpas (eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Vol. 2. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 71-92.
- . (2001a). Meaning, Mind and Reality. *Revue Internationale de Philosophie*, 2(217), 173-179.
- . (2001b). Neither Phenomenological Description Nor Rational Reconstruction: Reply to Dreyfus. *Revue Internationale de Philosophie*, 2(217), 277-284.
- . (2008a). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- . (2008b). *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Simon, H. & Newell, A. (1958). Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research. *Operations Research*, 6(1), 1-10.
- Sloman, A. (1978). *The Computer Revolution in Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Vrahimis, A. (2013). *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.

Welton, D. (2000). *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

———. (2004). Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate. *Inquiry*, 47(1), 42-66.

Jethro Masís (Dr. phil., Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Germany) is Associate Professor at the School of Philosophy, University of Costa Rica. He is currently the President of the Costa Rican Circle of Phenomenology (CCF) and committee member of the Latin American Circle of Phenomenology (CLAFEN). Contact: jethro.masis@ucr.ac.cr

Received: July 10th, 2019
Approved: August 2nd, 2019

Diego Fernando Yanten Cabrera

La vorágine pospuesta a la aparición del εγω (ego) en el mundo que es-ya. Crónicas existenciales de Antoine Roquentin

Resumen: *Si, acaso, el yo se encuentra ya-ausente, si es un tardío aparecer-se que desfigura la duplicidad cartesiana, una no-inmanencia constante, entonces, su manifestar-se transforma el κόσμος (mundo) o, quizá, sea el ser mismo quien, arrojado al mundo, en su estado de yecto, opera una μεταμόρφωση (metamorfosis), pues, ahora, al concretarse en su existencia, el universo mismo, asfixiante, misterioso, hace frente y, sin embargo, es, como si, toda existencia estuviese de más y todo explicar, postrero, fuese la aciaga constatación de la sinrazón de todos los existentes, la elucidación, ulterior, a la absurdidad revelada. ¿El yo es la esencialidad previa para la comprensibilidad del universo o no-es substancia condicionante, pues, es ahí y en ese ahí aparece, genuinamente, lo injustificado?*

Palabras clave: *Existencia – conciencia – ser ahí – mundanidad – voluntad de poder.*

Abstract: *If, perhaps, the I is already absent, if it is a belated one it appears that it disfigures the Cartesian duplicity, a constant non-immanence, then, its manifestation-the κόσμος (world) is transformed or, perhaps, it is the being itself who, thrown into the world, in his state of project, operates a μεταμόρφωση (metamorphosis), because, now, when materializing in its existence, the universe itself, suffocating, mysterious, faces and, nevertheless, is, as if, all existence was over and all elucidated, at the end,*

was the unfortunate verification of the unreason of all existing, elucidation, ulterior, revealed absurdity. Is the I the essential essence for the comprehensibility of the universe or is it not a conditioning substance, since it is there and in that there, the unjustified appears genuinely?

Keywords: *Existence – consciousness – being there – worldliness – will to power.*

Introducción

Encontrareis, la autoafirmación y la negación, subsecuente, a la afirmación del *ser*, la explicación más inusitada e increíble, lo que os depara es el desembozar de la existencia, preguntar el por qué el *ser ahí* se inquieta y pregunta por su propio *yo*, inquiera, cuestiona, flagela y engrupe; define su propia vida por la trascendencia misma de su ser y este, sin embargo, no-es, pues, su inautenticidad se hace evidente, no obstante, careciendo de prueba o fundamento sobre su propia relevancia y, en-sí, adentrándose en su para-sí, descubre que, más que eso, es *inimportancia* misma. El *leitmotiv* mismo de la narrativa, que aquí comienza, pretende descubrir si, acaso, el *ser ahí* está *de más* o, por de pronto, posee una razón para su *ahí*, o sí, a despecho, ni el *ahí* ni el *ser*, ni cuando rodea al mundo es digno de tal reparo. Para lograr, tan prodigiosa hazaña, la necesidad de Antoine Roquentin

es ineludible, el porqué de tan extravagante compañía se precisa, pues, para conocer la razón de la existencia misma, es prudente, cabalgar, apresuradamente, a veces, entre tanto, en otras, con sutileza, de la mano de ese alguien que descubrió la existencia misma y, en su trasegar, los extravíos y la subrepticia tentación de sucumbir a una razón inalcanzada, parecen evitarse o, quizá, los errores de Roquentin una vez propiciados, proporcionen un nuevo sendero y esta existencia pululante, asfixiante y que se encuentra en derredor, por todos lados, pudiese postergar, al fin, una explicación ya demasiado pospuesta.

Aparentemente, el *yo* constituye la posibilidad a un plexo de cogitaciones probables, sin el cual la *res extensa* resulta inaprensible, es, pues, la *apertura* necesaria para conocer el mundo que no-*es* o no podría ser sin que el *subjectum* sea; parece ser, que el mundo, en su pletoridad, no puede estar-ya presente si el *ser* no lo ha constituido como una totalidad a la cual dirigirse, empero, este *dirigir* es, también, un construir, pues sólo el *ser*, previamente reconocido *en-sí-mismo*, en tanto que *yo*, puede hacer del mundo lo asible para, a ultranza, apresarlo; luego, si el pronombre personal esta ausente, consecencialmente, el mundo no-*es*-más o no lo-*es* en su ser cognoscible, toda vez que, *ώρα* (tiempo) y *χώρο* (espacio) –fundamentos previos o pospuestos para el conocer–, no pueden ser sin que sea ya el *εγω* (*ego*)

... toda nuestra intuición no es nada más que la representación de fenómeno; que las cosas que intuimos no son, en sí mismas, tales como las intuimos; ni sus relaciones están constituidas, en sí mismas, como se nos aparecen; y que si suprimiésemos nuestro sujeto, o aun solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general, [entonces] toda la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo, todas sus relaciones, y aun el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían; y que como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solamente en nosotros. (Kant, *KrV* A 42 / B 60)

Si, como a-parece, el *yo* constituye ya, la forma de toda composición perceptible, primero, cognoscible, después, la ausencia de éste es, por defecto, una mala inteligencia: el mundo yace irreconocible en el más allá y la esencialidad que se acerca, sólo se desaleja porque el ser-es-ya en sí conocido, esencialmente constituido. *Ergo*, es el *yo-autoconciente* la posibilidad para la aprehensibilidad de la *αλήθεια* (verdad), para la consagración al-mundo y para la certitud de que éste *es* aquello que es y no una subrepción negada por la esencia innatural de quien percibe, es decir, lo carente del *yo*, que en tanto instancia humana substancial, la significancia de su no-estar es ya lo antihumano. No obstante, la verdad, la ulterioridad cognoscible de lo dado, sólo es si el *ego* está-ya y aquel, sin embargo, es una-otra-cosa a la verdad misma que, por eso, representa su constante escudriñar, en tanto, intrincada derivación del *yo* que no puede conocer, simplemente, por lo que ve, pues, el *ver* es un posible engaño en el ser visto

Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio, es, al mismo tiempo, la quietud translucida y simple. (Hegel, 2003, 31)

No obstante, si gracias al acaso –la supresión del mundo temático cartesiano–, el mundo es-ya aunque el *ego* no lo *sea*, entonces la verdad es ya-en-el-mundo o no lo es, en tanto, que cuestión humana y si el mundo está presente, a pesar nuestro, la verdad o es manifiesta o lo va a ser ya cuando el *ego* sea, sin embargo, lo que sea verdadero *es*, en tanto, que es el *ego* quien interroga por ella y, entonces, lo verdadero sólo es, concluyentemente, vacilación existencial de lo que *hace frente* en el mundo. Luego, la pregunta por lo verdadero queda resagada, pues, es la existencia en el *ahí* que-ya-*es*, nuestro problema, y el cómo la aparición del *yo* transtorna lo que-es-ahí o el ser del *ahí* mismo.

1. La manifestación del εγω (ego) y el derrumbamiento de lo dado

Si el mundo es el *ahí* del *ser ahí*, entonces este *es* aunque el ser no-*sea*; el ser *es* contingencia, eventualidad pura, en tanto, todo lo que es *es-ya*; el ser, al hacer parte de esa totalidad, *es* aunque no sea consciente de lo qué o quién sea, pues, *es* ya en-el-mundo y, lo es, puesto que, la «existencia precede a la esencia» (Sartre, 2014, 11) como posibilidad del ser mismo que no-*es* aún. Empero, cuando el ser *es* ya un para-sí, autoconsciente (Hegel, 2001, 551), entonces el mundo cambia o el mundo siendo el mismo que ya-es no es el mismo para el ser, con lo cual, la aparición del *yo* se antoja repugnante, dado que, el mundo intocado, circundante, no *es* porque el *yo* sea, sino que el *yo* es, ulterior, al ser ya *ahí* arrojado.

La subsecuencialidad del *yo* pospone, pues, su preeminencia: el *ser ahí*, hundido en la existencia, *es-ya* en el mundo y la conciencia como «conciencia de algo» (Sartre, 2005, 22) está ya en el *ahí*, en el *commercium* con los entes intramundanos (Heidegger, 1971, 133-134) a pesar de su *yo* ausente. El *ego cogito* primario –en tanto *πρωτόλεπτο* (protoelemento) para el *ser*– degenera en la innecesariedad de su *ya-estar* para que lo que él-no-*es* sea, sin embargo, es la conciencia que *es-ya* en el ente –en lo *ante los ojos* o lo *a la mano*– una verdadera conciencia irreflexiva, no-posicional, carente del conocer-*se*, es extraña para sí, pues, *es* ya en el ente, en tanto que, conciencia de ese *algo* al cual se dirige

La conciencia no puede estar limitada más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias. Nosotros podemos, pues, responder sin vacilar: la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del Yo, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible

la unidad y la personalidad de mi Yo. El Yo trascendental no tiene, pues, razón de ser. (Sartre, 1968, 19-20)

La conciencia no-posicional acapara al ente y sólo atrae a ella –previa reducción fenomenológica– el noema (Sartre, 1967, 122), puesto que, el *ser* del ente permanece trascendente como fuente del fenómeno mismo, que es, en-sí, el trasegar noemático en la *ya-intencionada* conciencia, lo que se tiene y el contenido noético es, pues, la irrealidad revelada de lo que son los existentes, en tanto que, su ser permanece inapresado por la conciencia (Sartre, 2005, 19). La conciencia *irreflexiva* supone un no al *yo*, en tanto que, el «Yo no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco *de la conciencia*, puesto que *es* alguna *cosa para la conciencia*, no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante» (Sartre, 1968, 20-22).

El aparecer del *ego* sugiere la relación condicionada, según la cual, una conciencia reflexionante es tomada por una conciencia reflexionada, la aparición del *yo* se disipa en la inmediatez-intencionada y ha de aparecer, pospuesta, a la tendencia intencional misma que es la conciencia en el *ahí* del mundo del *ser ahí*, en tanto, *ser-en-el-mundo*, esto es, conciencia irreflexiva notética, al interior de la que, el *yo* es *impermanente*, esto es, la conciencia es conciencia no posicional de sí misma, en tanto que está-ahí con lo entes intramundanos a los cuales intenta apresarse mediante fenómenos, proceden de un *esse* (ser) que los irrada.

Suele suponerse, contrariamente, así lo presagió Protágoras al hacer apodíctica la aserción, que: πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν –«el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son» (Platón, *Theaetetus*, I, 152a), con lo cual, se pasa por alto el contenido irrefragable del ser de los entes –lo *ante los ojos*, lo *a la mano*– y el cómo de la percepción, la cual, tan sólo, fenomenológicamente aprehende aquello que es más allá del noema, lo posicional en el mundo inalcanzado. La conciencia

es irreflexiva, no-posicional y ateticamente *conciencia de algo* y el *yo* no está ya-*ahí* como percipiente ya de ese algo.

Cuando el *ego* aparece, flamante y traslucido, emerge como trascendencia a la conciencia que es ya-reflexiva (Sartre, 1968, 23-24), empero –como ya se advirtió–, permanece ausente en toda conciencia irreflexiva. No obstante, la aparición del *yo*, supone *per se*, la pregunta del *ser ahí* por su ser, en tanto, proyección óptica, esto es, *ser-en-el-mundo*, con lo cual el *yo* es el introito funesto para una conciencia reflexionante relativa que, siendo aciaga, intenta precisar el porqué de su propia existencia. La aparición del *ego* presupone el constante desembozar que constituye la pregunta sobre el existir y postula en efecto, *atravesado el Rubicón*, la Náusea.

Pero, no es absurdo preguntar lo por descubrir cuando esto ya ha sido manifestado. ¿No es, acaso, Antoine Roquentin –quién si no él– aquel que nos descubre con su preguntar, sobresaltado, por la monstruosa existencia, que se apercibe en derredor sobre esa existencia misma, la cual, en definitiva, se posibilita, en su cuestionar, por la reflexividad misma y no por la conciencia en el *ahí* del *ser ahí*, en tanto intencionalidad irreflexiva del todo de esto? Roquentin, al descubrirse ya arrojado sobre este mundo, en el *ahí* inmanente, taciturno y arrobado, inquiere: «Es preciso decir cómo vea esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es *esto* lo que ha cambiado. Es preciso determinar el alcance y la naturaleza de este cambio» (Sartre, 1981, 13). Él es, pues, el ser que se ha descubierto ya-existiendo y, precisamente, porque su *yo* yacía como un algo intrascendente, cuando éste aparece como lo increado, lo siempre presente, entonces sufre, aunque, luego –como siempre lo hace la conciencia prisionera de sí–, escape, a hurtadillas, de esa Náusea que le aprisiona, manifestando, a despecho, que todo no es más que una simple «comedia», una «... tribulación tan vaga, tan metafísica, que... da vergüenza» (Sartre, 1981, 172).

La existencia del para-sí aparece como una afanosa desventura, un encontrar-*se* ya en un mundo no-cósmico –no ordenado y dispuesto para un algo definido–; es la existencia, pues, el preludio de la comprensión y la comprensibilidad misma es-ya una precipitada desilusión.

Sin embargo, este *yo*, que en sí parece siempre acompañar toda obra del *ser ahí*, rehusa de por sí el cambio pospuesto a su presencia, en tanto que no siempre-está-ya con el ser y, en el verse transformador, se niega a sí como cordura y, frente a su nostalgia, franquea su presencia atribuyéndosela, apofánticamente, a una psicosis maniática pospuesta a lo que el ya-era y por lo cual, ahora, enfrentado a su fantasmagórica presencia, se pregunta por su ser: «Lo curioso no estoy nada dispuesto a creerme loco; hasta veo con evidencia que no lo estoy: todos los cambios conciernen a los objetos. Por lo menos quisiera estar seguro de eso» (Sartre, 1981, 15). Es ese *yo*, pues, que, apareciente y refulgente, se niega y, entenebrecido, aglutinado por la niebla del ser que es sin su-*ego*, al cual ya estaba acostumbrado, atribuye a lo ente lo transformador y no –lo cual no podría hacerse, sin dejar de estar-ya-en-el-mundo– a la conciencia de ese *ego* irrefragable que en tanto *está-ya*, no es condición necesaria, sin embargo, para que el ser no-*sea* sin él.

Lo dado es *lo a la mano*, lo *ante los ojos*, está *ahí* en el *ahí*, como el *ego* también lo está, aunque no lo está siempre, pues, si lo estuviese entonces cómo podría hacerse, sin extraviarse en la *yoidad*, todo cuanto se hace, pues aquello que se hace se realiza en la *mismidad* del ser y, sin embargo, no con el *yo*, es más –como se verá más adelante– el *yo*, en tanto que presente, *es* condición para la impropiedad y lo inauténtico, pues, cuando se *es* y no-*se-es* más que un *uno*, entonces el preguntar por la *yoidad* impide el obrar e incrementa la edificación de espurias barreras que condicionan la seguridad al *ser con* del *ser ahí* de los otros. Este *ego* renaciente, dispuesto a no escapar, concomitante, impreso, en tanto, consciente reflexivamente, constituye ya el impasible cuestionar, por eso, el clamor *nauseaseo* es, pristinamente, indescifrable e inasible y coloca al *yo* como la víctima de una otra cosa que no-*es-él* a pesar de ser él mismo

Algo me sucedió, no puedo seguir dudándolo.
Vino como una enfermedad, no como una
certeza ordinaria ni como una evidencia.
Se instaló solapadamente poco a poco; yo
me sentí algo raro, algo molesto, nada más.
Una vez en su sitio, aquello no se movió,

permaneció tranquilo y puede persuadirme de que no tenía nada, de que era una falsa alarma. Y ahora crece. (Sartre, 1981, 17)

La recalcitrancia, el inquirir constante, sin embargo, resulta incesante: «... se ha producido un cambio... ¿Pero dónde? Es un cambio abstracto que no se apoya en nada. ¿Soy yo quien ha cambiado? Si no soy yo, entonces es este cuarto, esta ciudad, esta naturaleza; hay que elegir» (Sartre, 1981, 18) y, *ab intra* de la duplicidad idealista entre lo *a la mano*, en cuando ser del útil, lo *ante los ojos* y el *ser ahí* de los otros revelado en el *ser con*, se descubre, se anuncia el *ego*, como el increado ausente, inimportante, ahora develado

Creo que soy yo quien ha cambiado: es la solución más simple. También la más desagradable. Pero debo reconocer que estoy sujeto a estas súbitas transformaciones. Lo que pasa es que rara vez pienso; entonces, sin darme cuenta, se acumula en mí una multitud de pequeñas metamorfosis, y un buen día se produce una verdadera revolución. Es lo que ha dado a mi vida este aspecto desconcertante, incoherente. (Sartre, 1981, 18-19)

Sucede, pues, como si acaso el mundo, lo *circunmundado* abrasase al ser, como si, por de pronto, no hubiese escape alguno, pues, el ser se encuentra ya en su *estado de caída* en el *ahí*, en el mundo, por eso, este *ser ahí* es, en su estado óntico, un *ser-en-el-mundo*, el cual da libertad a las cosas que, en su *mundiformidad*, le hacen frente, pues, lo ente yace allí y se disipa en una incesante concomitancia, todo lo cual, lleva a Roquentin a sugerir: «los objetos no deberían *tocar*, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable...», produciéndose en él –el *ser ahí*– el clamoroso pavor que despierta, «tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos» (Sartre, 1981, 27) y, a pesar de todo, esto no se ha transfigurado, ha sido siempre tal cual *es*, sólo que, ahora, el *ego* se encuentra y lo aprehende, no como conciencia irreflexiva, sino que, en tanto, que el *yo ya-es*, desde la reflexibilidad misma que lo arroja al aquí de su espacialidad.

Ese *yo*, pospuesto a la irreflexividad, enteramente *hundido* en el mundo, se disipa en una relación noemática, presagía ya, a despecho, que él está-ya con lo intramundano y que la respuesta, al porqué de su repugnancia existencial no está en el más-allá, sino que, se encuentra enclavada en el más-acá, en la cotidianidad del mundo y por eso mismo sentencia: «La Náusea no está en mí; la siento allí en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella» (Sartre, 1981, 41) y comprende, al fin, encontrándose *se* prisionero de una resolución, su ulterior existencialidad: «No sé si el mundo se ha concentrado de golpe o si yo establezco entre los sonidos y las formas una unidad tan fuerte: ni siquiera puedo concebir que nada de lo que me circunda sea distinto de lo que es» (Sartre, 1981, 94).

Súbitamente, el ser del *ser ahí* –el ente que en cada caso somos nosotros mismos– (Heidegger, 1971, 53), comprende que su existencia ya ha sido instalada en el *ahí*, que la metamorfosis que *ahí* se produce, escarneciendo y supurando la herida por ella misma propiciada, no ha transfigurado el mundo, sino que éste, en tanto que es *ahí*, ahora renace, refulgente, como el *ahí* del *ser-en-el-mundo* que se pregunta por su *ser*, dentro de una mundanidad y una significatividad que le permite al ser su *estado de abierto*, con lo cual lo *a la mano* hace frente; este despertar, consciente, del *yo* proclama, pues: «La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la padezco, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo» (Sartre, 1981, 203).

2. La ύπαρξη (existencia) y la η ίδια η ζωή (vida misma) como absurdidad no significante

El «*Dasein* humano» (Heidegger, 2002, 33-34), inserto en aquel *estado de caída*, sobre el *ahí*, consciente de su *yoidad*, padece, de repente, su propio extrañamiento: «Se me hace extraño. Sin embargo, sé que existo, que *yo* estoy aquí» (Sartre, 1981, 269), tropieza, súbitamente, con la *λόγο* (razón) de la existencia propia y aquella que

le rodea y, sin embargo, inesperadamente, decae en la libertad, aquella que parece arrebatarse todo propósito, todo *thelos* (fin) peculiar, como si la existencia misma careciese de contenido o, acaso, porque siempre apartada de él, impulsaba a actuar como el embrujo de una trascendencia aún no descubierta y, ahora, hace frente al todo marchito; la *χωρίς λόγο* (sinrazón) acapara todo interrogar, siendo ella misma la razón del preguntar

Soy libre: no me queda ninguna razón para vivir, todas las que probé se han soltado y ya no puedo imaginar otras... Estoy solo en esta calle blanca bordeada de jardines. Solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte. (Sartre, 1981, 248)

Así, entre sombras y claroscuros, en la irrefragable presencia de ese *yo* que pregunta, insistentemente, y arroja al *ser ahí* a la *circummundanidad*, se revela, inopinada e irresistiblemente, en la impasible cotidianidad, aquella verdad insuperable, ciertamente, no deseada, propiciada por el peculiar y lúgubre efecto de la existencia misma develada, pospuesta a un descubrimiento pretérito siempre ya-declarado y en la diferencia del *ser ahí* de los otros, en el *ser con* mismo, Roquentin advierte, en la plática tardía con su amigo el Autodidacta, su impropiedad:

Comprendí entonces todo lo que nos separaba: lo que yo podía pensar de él no lo alcanzaba, no era más que psicología como la de las novelas. Pero su juicio me traspasaba como una espada y ponía en duda hasta mi derecho a existir. Y era verdad, *siempre lo había sabido: yo no tenía derecho a existir. Había aparecido por casualidad, existía como una piedra, como una planta, como un microbio*. Mi vida crecía a la buena de Dios y en todas direcciones. A veces me enviaba vagas señales; otras veces sólo sentía un zumbido sin consecuencias... (Sartre, 1981, 139)

Si la existencia carece de razón, ausente su *para-qué*, entonces, verdaderamente, el *yo* carece de justificación mas no, por eso, es *in*-existencia, precisamente, porque existe surge ese desgarramiento, sin intermisión, apegado al

perenne *para qué* nunca resuelto. Sin embargo, ¿ese *yo*, acaso, no es ya-negado, al igual que la *cosa-en-sí*, contrariamente, a lo que Roquentin pueda presagiar? ¿No es la mera causalidad una impropiedad y el *yo* que la produce, o al cual se reconduce, una *no*-genuinidad apartada de su facultad para conocer el mundo mismo, en tanto *ahí* del *ser ahí*? ¿Si el *yo*, pues, no-*es* ni puede *ser*-ya, luego, su presencia no representa más que histeria acumulada y surge como el recubrimiento para un ser que enloquece, en tanto causa motriz de la locura misma?

¿No es, por supuesto, la vida razón de la vida en sí, representando un para-qué de la existencia misma? Si la vida misma es *per se*, lo trascendente, lo materialmente importante, entonces todo lo otro, es imaginable y tan sólo eso, carente de sentido y significatividad: «... no hay nada en la vida que tenga valor, excepto el grado de poder, a condición, por supuesto, de que la vida misma sea voluntad de poder» (Nietzsche, 2015, 45). Quizá, la categórica condición para lo insuperable, podría ser lo verdadero-valioso, *eso* que se encuentra en la supresión misma de ese acantilado que resquebraja al hombre, en el emerger por sobre toda moral, más allá de la borrascosa igualdad, elevándose, de entre las cenizas de la moral judeo-cristiana, aquello que preludia al hombre exuberante, el aristócrata-caballero, pues, sólo a éste la vida le es apremiante y, por eso mismo, es debilitamiento

... nuestras fuerzas nos empujan hacia adelante de tal modo que no podemos soportar ya nuestras debilidades y perecemos a causa de ellas; tal vez prevemos este resultado y, sin embargo, no queremos evitarlo. Nos volvemos duros para con todo aquello que debería ser objeto de cuidados solícitos en nosotros, y nuestra grandeza se funda en nuestra barbarie. Semejante catástrofe, que suele costarnos la vida, es un ejemplo de la influencia general que ejercen los grandes hombres sobre los demás y sobre su época. Con lo mejor que tienen, con lo que ellos solos saben hacer, aniquilan a muchos seres débiles e inciertos que están todavía haciéndose a la vida y al querer; por eso son dañosos... (Nietzsche, 2015, 59)

La vida sería, en seguida, razón, fundamento, base para el incremento de *poder* y anunciación de la *libertad de espíritu*; sin embargo, no logrando ser incondicionada, sería privativa, reconocería, como su fuente determinadora la condición del no-querer su conservación a causa de extraviarse su precioso fundamento: la fuerza y tergiversarse, con ello, por el endeble-común, al cual ya no le es propio, en su en-sí, la vida misma. Quizá, por eso mismo, los elevados espíritus justifican su existencia en el poder surgente, manifestando: ... «La vida misma nos *recompensa* por nuestra tenaz voluntad de vivir... Recibimos finalmente por ello las *grandes* ofrendas de ésta; quizá también lo más grande que puede dar: volvemos a revivir de nuevo *nuestra misión*» (Nietzsche, 1996, 11).

Y, sin embargo, si todo esto no es más que banalidad, no-más que baladí fruición, entonces el preguntar mismo por el fundamento de la existencia en-sí está desprovisto de todo sentido, languidece, pues, la cuestión misma anuncia, *antepredicativamente*, su propia respuesta, ciertamente, desdibujada, empero, directiva, y, aquí, en este lugar donde la existencia se expresa inconsecuente, cómo podría ya transfigurarse por *vida* misma. Roquentin, advertirá el *ver* infortunado, la incompreensión del *en torno de* y proclamará:

Había imbéciles que venían a hablarnos de voluntad de poder y lucha por la vida. ¿No habían mirado nunca, entonces, un animal o un árbol? Hubiera querido hacerme tomar ese plátano con sus placas de peladera, esa encina medio podrida, por fuerzas jóvenes y ásperas que brotaban hacia el cielo. ¿Y esta raíz? ¿Debería habérmela representando como una garra voraz que rompiera la tierra para arrancarle su sustento? (Sartre, 1981, 213)

Restaba, acaso, aducción alguna para, finalmente, prosternarse ante tan fatídico y quebrantable *factum*. ¿No era ya, entonces, imposible la justificación misma? Si no el más-acá, tal vez, la respuesta podría fraguarse en el más-allá, al abrigo del *Pater deorum et hominum* (padre de los dioses y de los hombres), quizá, la divinidad superior, el *Deus* habrá querido ocultarse y en su

encubrimiento subyugó el fundamento mismo de la existencia. Empero, ¿si los dioses mismos son imperfectos –¡he ahí!, la prueba de la infelicidad humana– o sí son perfectos y la existencia es el hálito pretérito a toda justificación y esta nos ha abstraído el juicio mismo que pregunta por ella? Entonces, en el interrogar mismo subyace el misérrimo existir y Dios mismo, rehúye la respuesta, pues tal es su naturaleza

... Se piensa que los dioses nos serían hostiles cuando nos vieran felices y propicios cuando nos vieran sufrir. ¡Nos serían hostiles, pero no se compadecerían de nosotros! Pues se considera que la compasión es algo despreciable e indigno de un alma fuerte y terrible. Si se muestran propicios hacia nosotros cuando somos desgraciados es porque les divierten las miserias humanas y les ponen de buen humor, dado que la crueldad suministra la voluptuosidad más elevada del sentimiento de poder. (Nietzsche, 1994, 45)

No obstante, si Dios-no-es, «Dios no existe», luego «... no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla» (Sartre, 2014, 11); frente a esta verdad desnuda, se encuentra el hombre descoyuntado, el ente del «ser ahí» derrumbado y, ante tan fatídica decidía, surge la aserción que, aniquilándolo todo, revela la verdad de lo añorable y lo petrifica para, a ultranza, precipitado colegir: «Si Dios existe, el hombre es nada; si el hombre existe... ¿A dónde corres?» (Sartre, 2017, 194). Finalmente, el *ser ahí* se descubre, sólo, injustificado, *arrojado* sin un previo porqué y sin un postrero para qué, sin poder escapar a la facticidad que lo presenta, sin poder rehusarla, advierte lo patente en él y en el *mundo circundante*:

... la existencia es una sumisión... todas estas somnolencias, todas estas digestiones tomadas en conjunto ofrecían un aspecto vagamente cómico. Cómico... no: no llegaban a eso, nada de lo que existe puede ser cómico; eran como una analogía flotante, casi inasible, con ciertas situaciones de *vaudeville*. Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos el menor motivo para

estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. *De más*: era la única relación que podía establecer entre esos árboles, esas verjas, esos guijarros. En vano trataba de *contar* los castaños, de *situarlos* con respecto a la Velada, de *comparar* su altura con la de los plátanos: cada uno de ellos huía de las relaciones en que intentaba cerrarlo, se aislaba, rebosaba. Yo sentía lo arbitrario de estas relaciones (que me obstinaba en mantener para retardar el derrumbe del mundo humano, de las medidas, de las cantidades, de las direcciones): ya no hacía mella en las cosas. *De más* el castaño, allá, frente a mí, un poco a la izquierda. *De más* la Velada... (Sartre, 1981, 204-205)

La vida misma, en su jovialidad, no puede brindar motivo alguno, tanto menos, un ente increado que vindicará la existencia de aquel que inquiere, frente a las acusaciones de un *ego* que, ya lanzado-al-mundo, *hundido*, se desconoce aprehendiendo-*se* en la reflexibilidad de su propia consciencia. Entonces, el *yo* es, a pesar nuestro, la conciencia de una existencia inmotivada, catapultada a su propio exterminio y prefigurada como una pulsión conservadora de sí misma, desmedrada de su trascendencia y de la supuesta posición de privilegio que ostenta, un existente entre muchos más y con la imposibilidad de remitirlo todo a un conocer-*se*, puesto que, a resueltas, «un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente» (Sartre, 1981, 281).

3. El «ser ahí» es la posibilidad de sí mismo que no-es-aún

Anti-densidad es la existencia y toda ulterioridad, que intenta explicar su para-qué, representa un refugio ilegítimo, un artilugio desconocedor, mera artimaña, pospuesta al mundo que *es-ya*, al cual el hombre –el ente del *ser ahí*– es arrojado; luego, el mundo mismo no puede ser descubierto, está y el ser del *ahí* es, en tanto

que *ahí* en el mundo, como un existente constituido por la sinrazón de su existencia misma, condicionado por los *entes intramundanos* que se abren y de los cuales el *ser ahí* se cura

No me sorprendía, sabía que era el Mundo, el Mundo completamente desnudo el que se mostraba de golpe, y me ahogaba de cólera contra ese gordo ser absurdo. Ni siquiera podía uno preguntarse de dónde salía aquello, todo aquello, ni cómo era que existía un mundo más bien que nada. Aquello no tenía sentido, el mundo estaba presente en todas partes, delante, detrás. No había habido nada *antes* de él. Nada. No había habido momento en que hubiera podido no existir. Eso era lo que me irritaba: claro que no había *ninguna razón* para que existiera esa larva resbaladiza. *Pero no era posible* que no existiera. Era impensable: para imaginar la nada, era menester encontrarse ya allí, en pleno mundo, con los ojos bien abiertos, y viviente; la *nada* sólo era una idea en mi cabeza, una idea existente que flotaba en esa inmensidad: esa nada no había venido *antes* de la existencia, era una existencia como cualquier otra, y aparecida después de muchas otras... (Sartre, 1981, 215-216)

Se existe cotidianamente, sólo eso, y la cotidianidad *per se* anuncia, para Roquentin, su desangelada constitución: «... estamos todos aquí, comiendo y bebiendo para conservar nuestra preciosa existencia, y no hay nada, nada, ninguna razón para existir» (Sartre, 1981, 181); repentinamente, pues, se desata el cerrojo del interrogante mismo y la existencia aparece, flagrante, en toda su significación, primero en la conciencia del yo: «... estoy más bien... asombrado frente a esta vida que he recibido. Recibido *para nada*» (Sartre, 1981, 240), en seguida, se propala a la totalidad:

Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad. Me dejé ir hacia atrás y cerré los párpados. Pero las imágenes, en seguida vigilantes, saltaron y vinieron a colmar de existencias mis ojos cerrados: la existencia es un lleno que el hombre no puede abandonar. (Sartre, 1981, 213-214)

Esa sensualidad devoradora es, sin embargo, constituyente de una *caída* singular, peculiar en sí misma, prescrita desde el obvio *pre-ser-se*, por el *estado de abierto* y el «poder ser relativamente a» (Heidegger, 1971, 201), adscrito a la voracidad misma de la existencia sadista que el *ser ahí* percibe, cimentada en la angustia, la lujuriosa zozobra del existir pero *estar de más*, de lo inimportante del percibirse existente, de la audacia misma de imprimir como condición la innecesaria del todo dispuesto, en definitiva, de la insignificancia del *yo soy* y el dejar de *ser-lo*. Roquentin, ahora, lo comprendía bastante bien:

Y *yo* –indolente, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos– *también yo estaba de más*. Afortunadamente no lo sentía, más bien lo comprendía, pero estaba incómodo porque me daba miedo sentirlo (todavía tengo miedo... miedo de que me atrape por la nuca y me levante como una ola). Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte había estado de más. De más mi cadáver, mi sangre en esos guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiese estado más en la tierra que la recibiese, y mis huesos, al fin limpios, descortezados, aseados y netos como dientes, también habrían estado de más: yo estaba de más para toda la eternidad. (Sartre, 1981, 204-205)

La existencia está, infecunda, espuria, lúcida, en el *ahí*, ¿cómo, pues, alejarse, a hurtadillas, de esto que propicia la Náusea porque se ha aparecido, de repente, en el mundo? ¿Es posible ocultar-se del *ego*, hay, acaso una hojarasca lo bastante especiosa para procurar éxito a este propósito? ¡Sí!, el *yo* es la cuestión, la razón al sentimiento nauseoso existencial mismo, entonces ha de suprimirse para, en la irreflexividad, recobrar la bienaventuranza que ha precipitado su presencia y la ha reducido a su trivialidad, a su propia irrelevancia. Es ese *yo* el que causa el desazón a la existencia, la cual percibida, se desenmascara insustancial

Yo soy mi pensamiento: por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo impedirme pensar. En este mismo momento –es atroz– si existo *es porque* me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro: el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de *hacerme* existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas como un vértigo, los siento naces detrás de mi cabeza... si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos. Y sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, rellena por entero y renueva mi existencia. (Sartre, 1981, 162)

¿Cómo hacer de esto lo posible? La conciencia, pues, aparecerá en su irreflexibilidad, como conciencia no-posicional de algo, de una posibilidad que el *ser ahí* aún-no-es, pues su *ahí* es nada o, al contrario, embozará su propia pertinencia, en tanto constituyente reflexivo. Así el *yo* o se expresará ausente y la conciencia descenderá a su cotidianidad, al obrar, en el cual, la conciencia es no-posicional de sí misma, sino que intencionada, trascendente de sí, se arroja sobre el *ahí* para contemplar una posibilidad del *ser ahí* mismo, el cual es, *más allá de sí*, o esto mismo habrá de ocurrir en el *uno* donde el *estar en casa* elimina por sí mismo, la pregunta por la existencia, pues, aniquila la angustia a su paso, debido a que se hace presente la inautenticidad del *ser ahí* y lo interrogado aparece ya-resuelto sin que concurra un preguntar-se legítimo.

El *uno* representa la posibilidad del *ser ahí* con de otros, en una peculiar *caída* sobre el mundo, en la cual, las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad* eliminan la posibilidad por el preguntar, auspician la comprensión media e inapropiada, suponen que, el *ser ahí* ha *caído* y las respuestas a posibles interrogantes ya se encuentran resueltos de antemano, propicia, en realidad, una pérdida del *ser ahí* y la consolidación del *estado de interpretado*

La ambigüedad del público ‘estado de interpretado’ hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza de secundario e inimportante el realizar y obrar. Por ende, en el ‘uno’, el comprender del ‘ser ahí’

‘ve mal’ constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser. Ambientemente es el ‘ser ahí’ siempre ‘ahí’, es decir, en *ese* público ‘estado de abierto’ del ‘ser uno con otro’, donde las más vocingleras habladurías y la más inventiva avidez de novedades mantienen en marcha la ‘faena’, allí donde cotidianamente sucede todo y en el fondo nada. (Heidegger, 1971, 194)

Supone, de antemano, el *uno* la no-interrogación por la existencia, pues, ésta si bien no en el fondo, ya se encuentra constituida como trascendente ¿en dónde o por qué?, resulta inimportante, pues el *ser ahí* se ha extraviado de sí mismo. Roquentin, anuncia esto en su Náusea misma y, en su propia constitución, rechaza el ser él mismo un eslabón del *estado de interpretado*, pues, acaso, ¿no es, precisamente, la pregunta por la existencia un salto de la cotidianidad media que representa al *uno* en su peculiar *estado de interpretado*? Se trata, en efecto, de la necesaria soledad que requiere del desierto y el constante alejarse *del mercado* para constituirse en *camello, león y niño* y así predicarse el exuberante desarrollo del «espíritu paciente y vigoroso en quien domina el respeto» (Nietzsche, 2005, 52), es, precisamente, el alejamiento necesario para el comprenderse, por eso y no por otra cosa, Antoine Roquentin, advirtiéndose extraño a la cotidianidad antepredicativa, dirá:

Tal vez sea imposible comprender el propio rostro. ¿O acaso es porque soy un hombre solo? Los que viven en sociedad han aprendido a verse en los espejos tal como los ven sus amigos. Yo no tengo amigos; ¿es por eso mi carne tan desnuda? Se diría... sí, se diría como la naturaleza sin los hombres. (Sartre, 1981, 38)

La Náusea posible es más allá del *uno* en el *ser ahí* auténtico, aquel que se pregunta por su ser, empero, para el cual todas las barreras de la comprensibilidad media han desaparecido. Este *ser ahí* quiere conocer-se, pues, si bien, extraviado de sí en el *estado de interpretado* decayó en la pérdida merodeadora, ahora, al preguntar por la existencia de los existentes, interrogar del cual hace parte su propia existencia, en ese naufragio

tan propio de la intranquilidad, se angustia y *ahí* el *ser ahí* mismo intenta encontrarse

... La angustia singulariza y abre así el ‘ser ahí’ como ‘*solus ipse*’. Pero este ‘solipsismo’ existenciario está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo que pone al ‘ser ahí’ justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como ‘ser en el mundo’. (Heidegger, 1971, 208)

Roquentin ya había decidido, habría que aniquilar-se el *yo*, sabe bien que no puede retroceder al *uno*, que ha disipado el *estado de interpretado* y que superado el *uno*, por la pregunta misma sobre la existencia, es imposible retrogradar, habrá, pues, que pro-yectarse en el obrar para olvidar y constituirse en la posibilidad del *ser ahí* que es más allá de sí. No obstante, primero recordaría, pues, con evidente melancolía, el valor de la obra que, cotidianamente, deparaba su atención irreflexiva, aquel libro que escribía, cuando el *yo* no pre-ocupa y olvidándolo emprendía, a ultranza, su irreflexividad obrante

El señor de Rollebon era mi socio: él me necesitaba para ser y yo lo necesitaba para no sentir mi ser. Yo proporcionaba la materia bruta, esa materia bruta que tenía para la reventa, con la cual no sabía qué hacer: la existencia, *mi* existencia. *Su* parte era representar. Permanecía frente a mí y se había apoderado de mi vida para *representarme* la suya. Yo ya no me daba cuenta de que existía, ya no existía en mí sino en él; por él comía, por él respiraba, cada uno de mis movimientos tenía sentido fuera, allí, justo frente a mí, en él; ya no veía mi mano trazando las letras en el papel, ni siquiera la frase que había escrito. Pero detrás, más allá del papel, veía al marqués que había reclamado este gesto, cuya existencia prolongaba, consolidaba este gesto. Yo era sólo un medio de hacerlo vivir, él era mi razón de ser, me había liberado de mí. (Sartre, 1981, 160)

Sin embargo, ya una metamorfosis ha devenido, el *yo* permanece allí, la existencia supura

en derredor todo pensamiento y resulta imposible escapar-se de ella. El obrar, ¡sí, el obrar es la solución!, quizá, al menos, en él no estaría ese *ego* presente en toda su voluptuosidad, sería desdibujado por la obra misma, se encontraría, empero, agazapado ¿estaría, Roquentin *sumergido en el mundo de los objetos*? Al contrario, Roquentin es consciente ya de su existencia, su conciencia es posicional y, a despecho suyo, el obrar, ulterior, es reflexividad plena

... Un libro. Naturalmente, al principio sería un trabajo aburrido y fatigoso, no me impediría existir ni sentir que existo. Pero llegaría un momento en que el libro estaría escrito, estaría detrás de mí y pienso que un poco de su claridad caería sobre mi pasado. Entonces quizá pudiera, a través de él, recordar mi vida sin repugnancia. Quizá un día, pensando precisamente en esta hora lúgubre en que espero, con la espada encorvada, que llegue el momento de subir al tren, quizá sienta que el corazón me late más rápido y me diga: 'Fue aquel día, aquella hora cuando comenzó todo'. Y llegaría –en el pasado, sólo en el pasado– a aceptarme. (Sartre, 1981, 281-282)

Habría, pues, primero que desdibujar ese *nihilizar* pretérito que, con la pregunta por la existencia y la degradación del pasado, Roquentin había propiciado; transfigurar, precisamente, esa condición que ahora era su obra, tras profirirse «el pasado no existía» y conducir al señor de Rollebón –tema de la obra que inaugura con su actuar– desde el «retornó a su nada» (Sartre, 1981, 160) hacia su posibilidad, como la obvia semblanza de un *yo* actuante, reflexivamente, que se disipa de su presente para posicionarse en el futuro y procurar-se la evasión propicia para la angustia existencial que ahora lo singulariza

... para evitar el miedo, que me presenta un porvenir trascendente rigurosamente determinado, me refugio en la reflexión, pero ésta no tiene otra cosa que ofrecerme sino un indeterminado porvenir. Esto significa que, al constituir cierta conducta como *posible*, me doy cuenta, precisamente porque ella es *mi* posible, de que *nada* puede obligarme a mantener esa conducta. Empero,

yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; Por cierto, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en ese sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no *soy* aquel que seré. En primer lugar, no lo soy porque el tiempo me separa de ello. Después, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *yo soy el que seré, en el modo del no serlo*. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. (Sartre, 1966, 77)

Conclusiones

La conciencia es *conciencia de algo*, aunque el *yo* permanezca ausente, ésta –la conciencia– se encuentra *sumergida* ya con los objetos, pues, la preeminencia del εγω (*ego*) se encuentra pospuesta a un condicionamiento de *tercer grado*. En efecto, el *yo* aparece cuando la conciencia es intencionada, surgiendo un eje relacional entre la conciencia reflexionada y la conciencia reflexionante, empero, en el actuar mismo, en el *ser ahí* cotidiano, la intencionalidad de la conciencia, en tanto, notética, no posicional de sí e irreflexiva, carece del *yo* cartesiano reflexivo: la intencionalidad-constituyente está en el *ahí* del *ser ahí*, en tanto, *hundido* en el mundo mismo, en la relatividad de los *entes intramundanos*.

La aparición del *yo*, sin embargo, presupone *per se*, una Náusea pospuesta, al igual que éste, propiciada por la ausencia de preeminencia del *ego* para la determinación de la circunmundanidad y la mundiformidad con que los demás existentes –lo *ante los ojos*, lo *a la mano* y el *ser ahí con de los otros*– *hacen frente* al *ser ahí* que en su *estado de abierto se cura* del mundo; La Náusea es, pues, el encontrarse ya en el mundo que *ya-es* y no poder escapar de él, la imposible huida de los *entes intramundanos* que no son en

tanto que Náusea, al contrario, la Náusea misma es el *yo* reflexivo actuante que se descubre en este contexto. Así, parece descubrirlo Roquentin, cuando propala: «La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la padezco, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo» (Sartre, 1981, 203). No obstante, dado que la existencia carece de justificación y todo está *de más*, el *ser ahí* angustiado se recobra para sí, alejándose del *uno* y retrogradando del *estado de interpretado* hacia su para-sí en el *ahí*.

Enfrentado al temor, la conciencia reflexiva, el puro *yo*, *nihiliza* su presente y constituye la posibilidad de su ser en el futuro, la cual no-es-él, pues es desemejante a lo que él-es ahora, con todo, la posibilidad misma es una *nada* en tanto que posibilidad, sin embargo, el *ser ahí* se proyecta hacia el futuro, dado que el hombre no-es sino que *ha-sido*, con lo cual la existencia del *ser ahí* mismo es un constante *nihilizar* y una constante pro-yección de sí en su *estado de yecto*, la *irresistibilidad del tiempo* misma

La esencia es todo cuanto puede indicarse del ser humano por medio de las palabras: eso *es*. Por ello, es la totalidad de los caracteres que *explican* el acto. Pero el acto está siempre allende esa esencia; No es acto humano sino en cuanto trasciende toda explicación que se le dé, precisamente porque todo cuanto puede designarse en el hombre por la fórmula: eso es, por ese mismo hecho *ya ha sido*. (Sartre, 1966, 83)

Y, sin embargo, la existencia *es*, está en el «ahí» al cual el *ser ahí* se encuentra arrojado, la materia misma que se encuentra en derredor y de la cual se es consciente, reflexiva o irreflexivamente. «La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón tanto como una gran bestia inmóvil. Si no, no hay absolutamente nada» (Sartre, 1981, 206-207) y es, en sí-misma, absurdidad.

Si la conciencia es conciencia de algo, el *εγω* (ego) es objeto de esa conciencia, no condición de posibilidad de la conciencia misma, pues esta

está arrojada sobre el mundo y la concepción egoica es una condición de reunión de una conciencia espontánea e impersonal, una reflexión pospuesta a la irreflexividad misma. En definitiva, la conciencia va más allá de la condición de *yoidad* del ser y, precisamente, por esto la conciencia desborda la condición de univocidad con el *yo* que, al parecer, la limita y, sin embargo, se encuentra avasallada por un más allá que luego viene a unificarse, empero, que no constituye un inconsciente flamante, puesto que, el inconsciente mismo es in-existente. A resueltas, el *ser ahí*, que, en cada caso, somos nosotros mismos, busca la razón fundante de toda actuación en su *εγω* (ego), el cual ausente, sin embargo, es constante recurrencia para explicar el porqué del todo y no siendo esto así, sólo una posibilidad replicante es autoevidente: «los hombres siempre estarán locos y quienes crean que los puedan curar son los más locos de la partida» (Voltaire, 2013, 78).

Bibliografía

- Hegel, G. (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Madrid, España: Alianza.
- . (2003). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo* (J. Gaos, Trad.). México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2002). *Interpretaciones fenomeno-lógicas sobre Aristóteles* (J. A. Escudero, Trad.). Madrid, España: Trotta.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). México D. F., México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio* (J. Aspianza, Trad.). Madrid, España.
- . (1996). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. II) (A. B. Muñoz, Trad.). Madrid, España: Akal.
- . (2005). *Así hablaba Zaratustra* (C. Vergara, Trad.). México D. F., México: EDAF.
- . (2015a). *La gaya ciencia* (J. Nauckhoff, Trad.). México D. F., México: Colofón.

- _____. (2015b). *La voluntad de poder. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores* (A. Froufe, Trad.). México D. F., México: Tomo.
- Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. V) (A. A. Gorris, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- Sartre, J. P. (1966). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada.
- _____. (1967). *La imaginación* (C. Dragonetti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- _____. (1968). *La trascendencia del ego* (O. Massota, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Calden.
- _____. (1981). *La náusea* (A. Bernández, Trad.). Madrid, España: Alianza.
- _____. (2005). *Lo imaginario* (M. Lamana, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada.
- _____. (2014). *El existencialismo es un humanismo* (V. P. Fernández, Trad.). México D. F., México: Tomo.
- _____. (2017). *El diablo y el buen dios*. México D. F., México: Tomo.
- Voltaire. (2013). *Aforismos. Extraídos de la correspondencia* (M. Gallego, & A. García, Trads.). Madrid, España: Hermita Editores.

Diego Fernando Yanten Cabrera (diego.yanten00@usc.edu.co) Doctorante en Métodos Alternos de Solución de Conflictos de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México). Profesor titular e investigador, adscrito al grupo de investigación GICPODERI, de la Universidad Santiago de Cali. Docente de la Cátedra Historia del Derecho, vinculado a la Facultad de Derecho y Criminología (FACDYC) de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL).

Recibido: 28 de mayo de 2019

Aprobado: 19 de julio de 2019

Juan Francisco Novoa Acosta

Intercorporeidad y educación. Acercamiento desde la filosofía de la corporalidad de Maurice Merleau-Ponty

Resumen: *La etapa contemporánea ha sido decisiva filosóficamente en la apreciación del cuerpo desde la fenomenología, la cual constituye una de las perspectivas que más se ha interesado en su estudio. Dentro de esta óptica destaca la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, pensador audaz que ha desarrollado interesantes aportaciones al respecto.¹ Lo que se pretende en este artículo es mostrar el planteamiento merleauPontiano de la inter-corporeidad y algunas implicaciones en la educación, so pena de que ésta no fue centro de atención de su filosofía, de acuerdo a la siguiente ruta de desarrollo: desde el marco de la modernidad exhibir grosso modo la preocupación, tratamiento y forma de entender el cuerpo, colocando algunos parajes punzantes, y luego conectar con la fenomenología merleauPontiana del cuerpo, de cara a sopesar algunas ideas de la inter-corporeidad en su vinculación con la educación.*

Palabras clave: *Fenomenología, Cuerpo, Percepción, Intercorporeidad, Educación.*

Abstract: *The contemporary stage is very important in the appreciation of the body from phenomenology, one of the perspectives that has been most interested in its study. Within this perspective stands out the philosophy of Maurice Merleau-Ponty, a bold thinker who has developed interesting contributions in this regard.¹ What is intended in this article is to show the merleauPontian approach of inter-corporeity*

and some implications in education, although this was not the focus of his philosophy, according to the following development path: from the field of modernity briefly exhibit the concern, treatment and way of understanding the body locating some acute issues, and then connect with the merleauPontian phenomenology of the body, in order to weigh some ideas of inter-corporeity in its link with education.

Keywords: *Phenomenology, Body, Perception, Inter-corporeity, Education.*

1. Cuerpo, modernidad y fenomenología

El cuerpo ha resultado una preocupación en todas las épocas. Moralmente, religiosamente, educativamente, científicamente, filosóficamente al cuerpo se le ha visto y tratado como problema, como algo que no puede quedar así expuesto sin dar cuentas de él, como si se tratara de una exigencia a solventar, de una cosa que requiere ser resuelta. Si hay algo de capital importancia qué controlar ha sido el cuerpo, un foco de atención obligado. El cometido: dirigirlo, encauzarlo, normarlo.

A lo largo de la historia, las implicaciones derivadas de no prestarle atención pedagógica al cuerpo, se pensaron riesgosas, peligrosas. ¿A qué habría obedecido la idea de educarlo, de conducirlo? ¿Ha representado un gran saco

de problemas que fue obligando a la búsqueda de formas y procedimientos para contenerlo y dirigirlo?

Broyer, recuperando a M. Bernard, tiene razón en la asociación que hace entre la sociedad y sus fantasmas, de que el cuerpo es como el pretexto de la neblina que dispara ciertos imaginarios sociales. Fantasmagoría recubierta por su inaccesibilidad nítida, por ser tan escurridizo, obscuro; hasta enfrentado con acciones escabrosas como ocurría en las postrimerías del siglo XVII a propósito de la corporalidad infantil.²

Como se sabe, la modernidad anuncia con mucha fuerza la situación, estudio y tratamiento del cuerpo en el marco de los parámetros de la explicación científica. Escenario explicativo al que no se le escaparía ese objeto tan resbaladizo y desde el cual se configura una nueva manera de abordarlo. El ambiente moderno percibe al cuerpo desde un andamiaje e instrumental científico, desarrollado en un contexto en el que se tendría la pretensión de despejar “por fin” las nebulosas segregadas por la corporalidad. Broyer (2003) explica que los nuevos aires de la modernidad en relación al tratamiento del cuerpo, tuvieron que ver con el nacimiento de la biología y la toma de conciencia de las nociones de “ser vivo” y de “niño”, que a la postre incidirían sobre la educación. Todo esto marcaría el rumbo del tiempo venidero, a saber: la presencia relevante de la iatromecánica, de la biología moderna y sus bases, y de lo relativo a sus posibilidades educativas (110-111; Revítese también, 118-120).

A partir de la modelación del cuerpo es que se fue desarrollando su educación. Labrarlo, esculpirlo, por decirlo así, ha sido un cuño arraigado en esta historia, el cual principalmente ha consistido en una vigilancia controladora. Cuidados y prácticas simbólicas serían los recursos pertinentes para esa faena, como el caso de ciertas enfermedades que, de acuerdo a determinadas creencias, serían erradicadas por el uso de amuletos, collares, etc. Como si un influjo sobrenatural tuviera el poder de controlarlo. A la fecha eso de algún modo sigue vigente en la sabiduría popular, y aún más alrededor del carácter de lo simbólico. Broyer es del parecer que el psicoanálisis a medida hace jugar un nivel simbólico en su mirada, le ha valido para constituirse en un referente medular en

el cauce que toman ciertas profesiones, la vida universitaria, y por otro lado de las personas que buscan terapia psicoanalítica; todo lo cual ofrece una esquemática explicativa que sigue mostrando actualmente un nivel de atracción.

Con el paso del tiempo, el tratamiento del cuerpo fue tomando la dirección a una de sus zonas más ricas: su motricidad, su capacidad de movimiento. La raíz de esto se encuentra en el siglo XVIII. Locke y Rousseau dimensionaron al cuerpo desde él, a partir de sí mismo, bajo una estricta relación con la naturaleza a la que debiera confiarse su formación, en virtud de que si se la deja ella sabe lo que tiene que hacer. En adelante se fue abriendo paso a una nueva perspectiva que consiste, de la mano de la ciencia, en la idea de un cuerpo funcional constituido por órganos, que se registra a partir de la siguiente línea de cambio: de la contención externa,³ a su dinamismo, de la preocupación por mantener la forma del cuerpo, a su posibilidad de restauración y restablecimiento por él mismo. Así da cuenta Broyer (2003):

Los diversos medios de contención externa van a ser abandonados, pues, en ventaja de un reforzamiento muscular. Se convoca al cuerpo a enderezarse a sí mismo. Ya no se apelará a fuerzas artificiales: se explotarán las fuerzas mismas de ese cuerpo. (122)

La nueva preocupación que animaba dirigir la atención a las fuerzas del propio cuerpo era la degeneración o degenerescencia,⁴ que con base en las teorías evolucionistas, Lamarck, y sobre todo Darwin, se recurriría al movimiento para contrarrestar los efectos degenerativos. A medida que esto fue mostrándose con más contundencia, pronto hubo que buscar la forma de institucionalizarlo. ¿En qué ámbito habría de pensarse? No en otro que en la escuela, espacio que tomaría en sus manos este asunto haciéndolo conjugar con distintas aristas: la psicología con sus estudios sobre psicomotricidad, la educación física y la biofísica (Broyer, 2003, 123-124). En este sentido pareciera que a la ciencia se le tendría que confiar al cuerpo como la mejor manera de entenderlo y explicarlo, dándole a la práctica educativa la apoyatura necesaria para que ésta

hiciera lo correspondiente en lo que respecta a su formación.

Si Broyer (2003) tiene razón por un lado de que la imagen e idea del cuerpo en la educación en general, incluida sobre todo la moderna de base científica, no deja de estar al margen de una filosofía, de una manera de concebir el mundo y al hombre (124), entonces espolea a la inevitable injerencia de la reflexión filosófica, al grado que ¿será posible que haya planteamiento en torno a la educación al margen de ideas filosóficas? Y si tiene razón, por otro lado, de que no es posible pasar por alto que la tendencia general de la acción educativa, a costa de lo que sea, posee la intención de enderezar al cuerpo, guiada principalmente por una moralidad que hoy deja sentir sus efectos en complicidad con los avances de la ciencia (125), entonces se vuelve pertinente mostrar en la línea fenomenológica de la subjetividad corporal de Merleau-Ponty, sus implicaciones a que da origen en la educación con base en la siguiente mirada: asumir el cuerpo de una manera distinta en la que se exhiban sus misterios, y que ello no desaliente sino por el contrario prenda, es la intención de una filosofía fenomenológica que no entiende al cuerpo como controlándolo, conteniéndolo, ni como confiriéndolo a los límites de su exterioridad pura e inexorable (como mera materia, como organismo); es el plan de una filosofía de la corporalidad que explora a profundidad al cuerpo como cuerpo vivido, como unidad densa y compleja. En pocas palabras como inter-cuerpo.

Si la presencia del cuerpo en la educación, ha consistido sobre todo en razón de que algo se ha tenido que decir y hacer con él, no hay duda de su centralidad como preocupación, toda vez que se ha intentado guiarlo y encauzarlo. Lo que a continuación se propone en este asunto del cuerpo, de acuerdo a la filosofía de Merleau-Ponty, es más bien des-centrarlo en el sentido pues de abrirse a sus misterios y enigmas.

2. Yo-inter-Otro

El cuerpo de entrada liga al Otro, a una correlación que no se elige y que más bien se da, ocurre. Es la inter-corporeidad, el entretejimiento

con el afuera, el cuerpo como acontecimiento, movimiento, comportamiento, que data desde el nacimiento mismo. “En tanto he nacido — dice Merleau-Ponty (1957) — tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza...” (393). El cuerpo como cuerpo vivido no solo funda la subjetividad, también la trascendencia hacia el otro, pues de no ser así no habría posibilidad de cruce, de encuentro. De modo que si de *des-centrar* al cuerpo se trata, en esto consiste: “*Estoy dado*⁵ a mí mismo en situación y comprometido en un mundo físico y social. De no ser este el caso, habría el confinamiento a estar encerrado en una caja como un objeto” (Merleau-Ponty, 1957, 395).

La idea es comprender que la inter-corporeidad de suyo es: “Todo otro es otro yo mismo” (Merleau-Ponty, 1969-1971, 195) como lo escribe el pensador francés en *La Prosa del mundo*. El otro es una réplica de mí mismo envuelto en un halo de misterio, errante por inapresable lo que explica la imposibilidad de asimilarlo, toda vez que el yo, de entrada, no sabe a las claras de sí mismo. El carácter de corporeidad no puede asirse, razón por la que se encuentra abierto en situación común. No se apela aquí a la conciencia y su poder de reflexividad. Desde la égida de la filosofía de la conciencia de Husserl,⁶ es necesario tener presente que a la conciencia se le concibe como ser constituyente, un puro ser para sí que se afirma como espectador transparente, como poseedor de una luz que embebe y explica todo cuanto se cruza por su paso. ¿Será posible ventilar todas las nebulosas que presenta el mundo desde esa conciencia que ve, piensa y siente “nítidamente”? A continuación el callejón problemático al que llega la filosofía husserliana explicitado en *Fenomenología de la percepción*: por obra de la constitución, o bien el mundo se transparenta y entonces la conciencia pareciera asumir la posición de un espectador imparcial, es decir, fuera del mundo, o sólo ve una parte del mundo y entonces no puede resolver su opacidad (Merleau-Ponty, 1957, 400-401. Con atención a la nota al pie).

La cuestión puede encontrar una salida, en opinión de Ramírez (1994), si se considera que el problema de la captación del otro, por la vía de la

conciencia pura, es improcedente porque el yo no es una “solución” (187). En esto reside el desdoblamiento y descentramiento no únicamente del yo y su disolución como conciencia constituyente, también del cuerpo en su sentido de abertura, como conciencia perceptiva, que es precisamente en ella donde reside el misterio: es un yo mismo no visible que trans-parece sin aparecer, que no se capta pero es sentido, que se pone en marcha y movimiento sin que uno se vea en él y a la vez sin que uno se aleje de sí mismo. El cuerpo como conciencia perceptiva conforma un paquete completo pero como unidad densa, en la que está pero no está, del que no es posible pues dar cuentas claras. De ahí su opacidad, pero que sin él no habría la posibilidad de su acontecer, de su afuera y su dinamismo; como las manos que mueven las marionetas de un lado a otro en el escenario, invisibles al espectador, no obstante cuentan para que éste las perciba.

De manera que sin ese *trans-parecido* no advendría mundo, ni mundos posibles, ni intersecciones de conciencia perceptiva y mundo, ni aquella con otras conciencias perceptivas, ni por tanto significación, ni sentido.⁷ Ocorre entonces que ese *trans-parecido*, como un yo mismo no visible, de condición opaca, que se proyecta como sombra, imagen, da lugar primero a una relación entre él mismo y su sombra toda vez que subtiende la plataforma en situación común, y por ende a la intersubjetividad. Así, si el *Leib* (cuerpo) es infigurable, como dice Richir (2011), para que sea susceptible de reflejarse en espejo se requiere del cruce del yo y el otro (31).

La falta de asimilación y constitución plena del “yo” impele a la juntura con el otro que, análogamente, se encuentra en la misma situación. Ese “yo” misterioso inextricablemente empuja a su desdoblamiento y se descentra para alcanzar la articulación con el otro, el cual, tampoco es asimilable ni por él, ni por el otro, dado que también es un entresijo. Por eso la idea merleau-pontiana del otro como réplica del yo mismo, “de un emparentamiento indescifrable, que se complica más si se aborda al otro de frente, y por su lado escarpado” (Merleau-Ponty, 1969-1971, 195). El abordaje de frente representa un gran problema derivado de suponer que el emparentamiento

es descifrable, bien por cuanto no hay misterio o bien porque se parte de que éste puede ser resuelto, y entonces la relación con el otro es de suyo una apuesta a que puede pasar el filtro de lo inteligible, por intentar transparentarlo a partir de coordenadas propias. ¿Será posible desde otro espesor que no sea el de la conciencia constituyente pensar en una instancia como esa? Vieja visión del hombre medida de las cosas. ¿Hasta dónde dispuestos así el yo y el otro termina por no tolerarse, violentarse, intentando raptarse su espíritu? ¿A qué medida excluyéndose?⁸

Merleau-Ponty alude que este fue el problema al que Sartre no pudo darle desahogo, pero que le fue crucial al filósofo del cuerpo para pensar a profundidad la relación con el otro, la cual no se torna un problema por el hecho de que haya hostilidad en los acercamientos, conflictos, querellas pues suele ser así. Emmanuel de Saint Aubert (2012) en su artículo, a propósito de la importancia de la visita de Merleau-Ponty a México, “Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el otro”, lo exhibe de esta manera: “La conferencia buscando en contra del pesimismo sartreano aquello que funda la coexistencia efectiva con el otro, conduce a la convergencia de tres fenómenos: el deseo, la superposición y la expresión” (26). De Saint Aubert muestra claramente la línea de Merleau-Ponty, que se traza de *La prosa del mundo* (1969-1971) a *Lo visible y lo invisible* (1966), es decir, de la positividad que subyace al cuerpo, a la inter-corporeidad y a la carne en diálogo con Sartre. Acto seguido es necesario resaltar que la positividad significa que más acá del sujeto que se erige constituyentemente, la conciencia perceptiva supone, como advierte Merleau-Ponty, hacer posible al otro como atendiendo las paradojas propias, las cuales no tendrían por qué resultar abismales, es decir, por qué distanciar y aislar, ni implicaría mucho menos que la proximidad con el otro ocurra predominantemente con violencia. Pareciera que no hay más que dos alternativas que alberga el sujeto constituyente: aislarse por suficiencia y transparencia, posición que anularía al otro, o aproximarse raptándolo, embebiéndolo lo que de igual modo lo anularía.

Para apretar más lo recién expuesto, el filósofo del cuerpo hace uso de la idea de “campo” como horizonte perceptivo. El otro se encuentra en el panorama del yo, al margen de lo que implica un mapa en el que se sitúan objetos, en este caso el otro como objeto, sino como impacto vivido, en el que los gestos y los comportamientos se traducen en compromisos, entrelazamientos que cuentan, que expresan algo con sentido, danzando alrededor de una zona de misterio compartida (el “suelo común” al que ya se ha hecho referencia arriba).

Así lo confirma De Saint Aubert (2012), de que el deseo, la superposición y la expresión confluyen en la idea de ir más allá de entender al cuerpo como mecanismo fisiológico, es decir, en este caso el deseo no como deseo de un cuerpo-objeto sino de un ser. La caricia en tanto expresión del deseo, posee el poder de hacer carne al otro (28, 32-43).⁹ Compromisos que se abren al otro espiritualmente en absorción de la maquinaria corporal insuflada de vida, posibilitando el mundo de sentido, atrayendo el recuerdo del cuerpo vivido como cuerpo intensivo. Yo, el otro, los otros como variantes vividas, aberturas y multiplicación perceptivas, expuestos al mundo como cuerpos vividos, yos inmersos en una generalidad bullendo sin titularidad, una impronta que los acompaña sin pedir permiso. El “Campo” como horizonte perceptivo es lo vinculante, lo que explica al otro como semejante (Cfr. Merleau-Ponty, 1969-1971, 199-200). Se pisa un suelo común con ritmo errante, nómada, en tanto nadie puede poseer su adentro, nadie puede ser dueño y transgresor de lo común. El fantasma del anonimato se encuentra siempre presente. Por eso habría que instar ¿en dónde está el plano o las coordenadas que pueda situar la posición del yo, la del otro, yo la del otro, viceversa, como si se tratara de una verdad por develar?

El comportamiento del yo en el mundo, desde una situación común y el flujo de experiencias que va desbordando, es lo que hace capaz de reconocer otras experiencias y de percibir a otro yo mismo, pero siempre de lado.¹⁰ En esto consiste comprender de una manera diferente al yo, en tanto yo perceptivo, yo-inter-otro, conectado semejantemente al otro y distinto del yo constituyente.

3. Corporalidad-inter-educación

¿Cuáles son las implicaciones de la intercorporeidad en el campo educativo? ¿Resultarán incómodas a los constructos teóricos de la educación? Arriba se esbozó en el marco de la modernidad un desarrollo del eje predominante del tratamiento del cuerpo, en el que señorea su estudio como cuerpo-objeto, que desde otro ángulo de las cosas, la fenomenología del cuerpo quiere tejerlo con variaciones imaginativas, desvarios, dispersiones, ideas que iza una filosofía audaz. ¿Hacia dónde podría conducirse la educación si asumiera la des-centralidad y los enigmas del cuerpo y su pujante inter-corporeidad como muestra la filosofía del cuerpo? Hacia la mostración de un desbordamiento ineludible: la inter-corporeidad y el lenguaje que consiste en una prolongación de éste respecto de aquella, a medida que exhibe el sobrepaso del entrelazo de los yos enigmáticos, inconstituibles, desde su prehistoria común (suelo común), como señala Merleau-Ponty.

Sobrepaso no significa dejar atrás esa prehistoria compartida. Si fuera así el yo se dilucidaría y terminaría por resolver su anonimato, se comprendería de una vez por todas a sí mismo y no se emparentaría con el otro, porque no habría razón; finalmente estaría envuelto en un aire de suficiencia confinado al *solipsismo*. Más bien sobrepaso significa movimiento hacia el lenguaje, como impulsado por la manifestación del sentido, que se quiere abrir cauce en suelo compartido, común, deviniendo cultura.¹¹ Para acercar más esta idea, Merleau-Ponty (1957) escribe en *Fenomenología de la percepción*: “El primero de los objetos culturales, aquel por el que existen todos, es justamente el cuerpo del otro como portador de un comportamiento” (383). Como primer objeto cultural, el cuerpo del otro ante el campo del yo deviene cultura por la experiencia del diálogo. La cultura, el lenguaje, el diálogo no sobrevienen para resolver los enigmas, la opacidad del yo, del otro, del mundo, por cuanto se mantienen en prehistoria común. La huella del anonimato no desaparecerá. El compromiso de desvelamiento puro de la “Verdad” no es lo que está en juego aquí, más bien la pauta para

problematizarlo, dado que representa una de las actitudes más caras de la experiencia humana. La educación lo constata. Si desde el siglo XVII en adelante se instaura la época de la ciencia en aras de la Verdad, de la determinación de lo verdadero, en clave educativa era de esperarse que la enseñanza, en ello tuviera su razón de ser. ¿Qué se enseña? Lo verdadero, lo que puede probarse, mostrarse o bien demostrarse.

Por este camino se ha apostado fundamentalmente, de manera que hoy es entendible que la educación transcurra como sistema, orden, planificación, eficacia, tal como ha confiado en la ciencia y sus modos de exponer la verdad. El escenario educativo como registro de la intersubjetividad, espacio fundamental de los encuentros, al mantenerse fiel a lo que de por sí es enseñable, modela ante todo sujetos de conocimiento, en franco camino por el aseguramiento de yos constitutivos, de manera que se apega a la manutención dificultosa de comportamientos aciagos sobre el mundo, sobre el otro y lo otro. Una educación mientras sea impulsada por una mirada de visión panorámica, de sobrevuelo, le resultará difícil evitar el dominio de las cosas y de hombres movidos por seguridad, posesión y control de ellas. Actualmente esto sigue vigente en el mundo globalizado, y con él los problemas de los que no ha podido sacudirse desde entonces la educación, porque los alimenta de algún modo subvencionándolos, como el deterioro ambiental y la desigualdad educativa, a condición de una democracia por demás inoperante, aparente.

El camino merleau-pontiano de la intercorporeidad en dirección educativa presume la asunción de la vida, el mundo y experiencias que de ello se van recogiendo, en el entramado de la incertidumbre, el misterio y la ambigüedad. Su consistencia es la de una educación corporalizada, o mejor inter-corporalizada, que permite devenir espacio abierto del entrelazo, del cruce, que posibilita la inter-corporeidad potenciándola en el juego del sentido y procesos de formación abiertos de ida y venida, así una y otra vez. De otro modo supone percibir al otro como otro, *so pena* de compartir el mismo terreno, lo cual exhibiría la experiencia del diálogo, cuya configuración cuente, permita aprender, se diga algo con sentido a alguien. Al respecto, dicho de

manera análoga a la experiencia de lo que puede dejar la lectura de un libro, expresa Merleau-Ponty (1969-1971):

Si el libro me enseña verdaderamente algo, si el otro es verdaderamente otro, es necesario que un determinado momento me sienta sorprendido, desorientado, y que nos encontremos, no ya en lo que ambos tenemos de parecido, sino en lo que tenemos de diferente, y esto supone una transformación de mí mismo, así como del otro: es preciso que nuestras diferencias dejen de ser una especie de calidades opacas, es preciso que se conviertan en sentido. (206)

De asumir de esta manera la educación le ocurriría un giro a su racionalidad, no como proceso límpido que daría paso a acuerdos a la manera habermasiana, de los que derivarían, en el marco de la intersubjetividad, consensos comunicativos sin condiciones impositivas ni egocéntricas. Esto es, la de Merleau-Ponty consistiría en una racionalidad que ve primeramente dificultad en lograr acuerdos encauzados transparentemente por solidaridad y cooperación (aspectos básicos que supone la acción comunicativa); y segundo observaría que aun cuando las acciones comunicativas consistan en una construcción permanente, resulta difícil pensar en un camino constructivo ascendente sin retorno.¹² Acaso sea posible como ocurriendo más bien por momentos, discontinuamente, porque resolver la opacidad que acompaña las relaciones con el otro, como se ha mostrado, es una tarea más que difícil. De modo que ¿qué se exigiría merleau-pontianamente a la educación ser orientada por la racionalidad?

No según la exigencia de ir tras la misma idea, por los mismos caminos, o que las significaciones pueden encerrarse en una definición, lo único que la racionalidad podría exigir, es que toda experiencia traiga consigo puntos de atracción para todas las ideas y que las <ideas> tengan una configuración. (Merleau-Ponty, 1969-1971, 206)

En eso consiste la densidad de la experiencia humana, en momentos acrecentándose,

intensificándose, en otros decreciéndose, desintensificándose, acercándose, alejándose, de modo que en esos flujos pueda configurarse, reconfigurarse, afirmarse y reafirmarse creativamente. Esto es clave de lo contrario no habría paradero, arriba, asidero, en pocas palabras posibilidades de caminar con cierta estabilidad.

Así pues, el encuentro con el otro como expresión, diálogo, a efecto de una educación pre-ocupada por la inter-corporeidad, diluiría el rostro que vuelve a las conciencias rivales, impositivas y raptoras. Ninguna conciencia es privilegiada, ni tiene al mundo como su dueño. La experiencia educativa que ha de jugarse desde aquí, consistiría en una aventura creativa, un proceso permanente de *in-corporación* de la subjetividad que evoque un mundo pluralista, contingente e inacabado. No se trataría de negar la posibilidad de una verdad, sí la que quiere instaurarse de modo altivo, al unísono, esa que operaría determinadamente, toda vez que:

Hablar no es sólo una iniciativa mía, escuchar no es sólo aceptar la iniciativa del otro, y esto, en último análisis, se debe a que, como sujetos hablantes que somos, *continuamos*, reanudamos un mismo esfuerzo, más antiguo que nosotros, en el que nos hallamos ambos injertados, y que es la manifestación, el devenir de la verdad. (Merleau-Ponty, 1969-1971, 207)

Notas

1. En la actualidad se ha explorado la filosofía de Merleau-Ponty desde distintos matices filosóficos y también psicológicos. Puede revisarse sobre el caso de América Latina “La actualidad de Merleau-Ponty en América Latina (México y Argentina)” en Mario Teodoro Ramírez (2008). *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*. Morelia: Jitanjáfora.
2. A finales del siglo XVII, el infanticidio era practicado. En estricto sentido no era admitido, no obstante se le concedía cierta permisividad con el cometido de resolver el paquete que conforma a un niño, es decir, su envoltorio, su corporalidad entendida como lo más simple y elemental. En pocas palabras al niño lo recubría una sin razón de ser. Así lo refiere Broyer (2003) basándose en P. Aries: “Los niños morían asfixiados, en el lecho de los padres en que estaban acostados. No se hacía nada por cuidarlos ni salvarlos.” Y más adelante señala cerrando la idea: “Tales prácticas demuestran cómo el hijo (pequeño) era considerado en la época como sujeto poco dotado de un ser suficiente. Ayudar a hacerle desaparecer no era considerado como acción vergonzosa” (113).
3. Además de la referida arriba sobre el uso de amuletos, collares que obedecen a la intervención de una fuerza externa sobre el cuerpo y que involucra a una de las prácticas más representativas de manipulación de esta índole, no hay que pasar por alto el pañal-coraza y la cuna como modos de moldeamiento del cuerpo del niño. Con el pañal que tiene la función de aprisionarlo fuertemente y una cuna estrecha que adopte la forma de su cuerpo y además se le amarre, le permitiría al niño una posición rígida (Broyer, 2003, 115).
4. El concepto de degenerescencia se entiende como “el estado del ser que, en contra de sus genitores, se ha reducido en su resistencia fisiológica” (Cfr. Broyer, 2003, 123).
5. Las cursivas son del autor.
6. Las críticas más persistentes a Husserl, se encuentran abocadas a su filosofía de la conciencia. Se puede acercar desde otro ángulo de las cosas la crítica de Habermas (1990), que reconoce que el mundo de la vida es clave para su teoría de la acción comunicativa, no obstante para dar paso a ésta es menester descentralizar el sujeto de la fenomenología, pues en el mundo de la vida y la sociedad civil se encuentran subjetividades singulares. En este sentido expresa: “La teoría de la acción comunicativa destrascendentaliza el reino de lo inteligible descubriendo en los presupuestos pragmáticos inevitables de los actos de habla, es decir, en el corazón mismo de la práctica del entendimiento intersubjetivo, la fuerza de la anticipación idealizadora-idealizaciones que en las formas de comunicación, por así decirlo, extraordinarias que representa la argumentación no hacen sino tornarse más visibles.” (91).
7. Marc Richir señala que Merleau-Ponty asimilará después al cuerpo (*ese trans-parecido*) a la *carne* del mundo en la obra de *Lo visible y lo invisible* (1966), trabajo en el que aparece su ontología última. En palabras de Richir (2011): Ella no es objeto sino portadora de *Wesen* como ejes, pivotes o dimensiones, y, en este sentido de manera

cuasi husserliana, horizonte de posibilidades *eidéticas*. Pero ¿cómo y por qué decir, sino por un deslizamiento, que esas posibilidades vienen precisamente, al menos para una parte, no del mundo mismo como aparición (real o posible), lo que aún sería legítimo, sino de la carne misma del mundo, como si el mundo fuera a su manera, un *Leib* (cuerpo)?" (316).

8. Al parecer es innegable una constante a lo largo de la historia de la humanidad: el ultraje del otro y de la naturaleza. Empeño casi inagotable, pues en buena parte de la historia del pensamiento se ha querido llegar a ese fondo identitario, legado de la metafísica tradicional, que ha edificado el mundo del ser, de lo que es y son las cosas en general. Y con ello autoafirmación, seguridad, equilibrio y sujeción de las cosas, la forma de operar universalista por excelencia que reconfigurada en esquemas de poder y posesión de la verdad no ha mostrado otro rostro que el recurso de la guerra. Merleau-Ponty escribe sobre el tema al que liga sobre todo con filosofía política en *Humanismo y terror* (1968), que sin embargo la maduración de esas reflexiones la alcanza en *Sentido y sinsentido* (1977b). En esta última obra puede leerse "La guerra tuvo lugar" y en *Signos* (1980) "El hombre y la adversidad".
9. En la base de la juntura con el otro hay una dimensión erótica antes que cualquier derivación comunicacional verbal. La inter-corporeidad es ya libidinal. De acuerdo con De Saint Aubert (2012) la conferencia en México de Merleau-Ponty sopesa estas ideas (32). Puede revisarse también sobre el tema de lo libidinal a Ramírez (1994) "El cuerpo libidinal" (96-101).
10. Yo y el otro, ambos en situación relacional que tiende al infinito por la zona de misterio que los arropa, sin embargo situados en el mismo suelo, mismo mundo: "Contemplo a ese hombre inmóvil en su sueño, escribe Merleau-Ponty (1969-1971), y que se despierta de súbito. Abre los ojos, hace un ademán hacia su sombrero caído junto a él y lo coge para resguardarse del sol. Lo que acaba de convencerme de mi sol es también el suyo, que lo ve y lo siente como yo, y que en fin somos dos a la hora de percibir el mundo, es precisamente lo que, a primera vista, me impide concebir al otro: a saber, que su cuerpo forma parte de mis objetos, que es uno de ellos que figura en mi mundo" (197).
11. Que el otro se encuentre en el campo del yo quiere decir en un primer momento, que la

percepción que se tiene de él es gestual y motriz, parecido a la relación del lector con su libro. Comenta al respecto Merleau-Ponty (1969-1971) que la relación es mediante la familiaridad con las palabras de la lengua propia, ideas que van modelando la formación, así la percepción del otro a primera vista lo es de gestos y movimiento, y luego podría advenir el sentido en la medida en que acontece algo diferente que rebasa el bagaje con que cuenta el lector (205-206).

12. Como bien señalan Colom y Mèlich (1997), sobre la perspectiva habermasiana, el problema punzante de hasta dónde será posible identificar y cómo, si toda acción pedagógica cuya base es social, es acción comunicativa (129-131).

Bibliografía

- Broyer, G. (2003). "El enfoque biológico". En Guy Avanzini. (Comp.) *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días* (109-140). México: FCE.
- Colom, J. A.; Mèlich, J. C. (1997). *Después de la modernidad*. Barcelona: Paidós-Ibérica.
- De Saint Aubert, E. (2012). "Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro". En Mario Teodoro Ramírez. (Coord.). *Merleau-Ponty viviente* (15-44). Barcelona: Coedición Anthropos, Instituto de Investigaciones Filosóficas <Luis Villoro> UMSNH (México).
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires: FCE.
- . (1966). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: SEIX BARRAL.
- . (1968). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pleyade.
- . (1969-1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- . (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- . (1980). *Signos*. Barcelona: SEIX BARRAL.
- Ramírez, M. T. (1994). *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. Morelia: UMSNH.
- . (2008). *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*. Morelia: Jitanjáfora.
- Richir, M. (2011). "Maurice Merleau-Ponty: <dentro> y <fuera>, <carne del cuerpo> y <carne del mundo>". En Luis Álvarez Falcón. (Coord.).

La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones) (313-329). Madrid: Eutelequia-Ensayo.

Juan Francisco Novoa Acosta (nafrco@gmail.com). Licenciado en Filosofía y Maestro en “Filosofía de la Cultura” por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), de Morelia Michoacán, México. Profesor de la Universidad Centro de Estudios Cortázar (UCEC) en las licenciaturas de Psicología, Arquitectura y en la Maestría en “Ciencias de la Educación”, de la ciudad de Cortázar, estado de Guanajuato, México.

Sus publicaciones recientes incluyen:

Revista “Logos” Vigésima Edición, Apropiación del Diseño en Latinoamérica. Artículo: “Educación, corporalidad y dibujo”. (26-29). ISSN 21450838, Facultad de Arquitectura y Bellas Artes. Diseño Gráfico. Universidad de Boyacá, Colombia. Junio 2015 http://issuu.com/logosrevista/docs/edicion_20

Revista “Paideia” número 10 (Año 10) de las Unidades 111 Guanajuato, 112 Celaya y 113 León de la Universidad Pedagógica Nacional. Artículo: “Exploración del trayecto de la subjetividad corporal en Maurice Merleau-Ponty y su incidencia en la educación”. (46-52). Septiembre de 2015.

Recibido: 9 de julio de 2017

Aprobado: 9 de agosto de 2019

Minor E. Salas

Sin los mitos, somos nada: Debatiendo con el horror metaphysicus de Leszek Kolakowski

“En efecto, si el hombre es aquello que es en el tormento respectivo de la duración empírica, en su determinación zoológica y nada más, entonces ningún derecho le llama a la felicidad (...)”

L. Kolakowski (1999, 40)

“Dios no existe, pero no se lo digáis a mi criado, no sea que me asesine durante la noche.”

Voltaire (cit. en Noah Harari, Y., 2016, 130)

Resumen: Este ensayo explora el concepto de mito en la obra del filósofo polaco Leszek Kolakowski (n. en Polonia, 1927; m. en Oxford, 2009). Para dicho autor, el mito debe ser entendido, esencialmente, como una estructura de sentido que entrelaza todas y cada una de las acciones e instituciones humanas. Nada escapa a esa estructura. La “presencia del mito” en la civilización encuentra su explicación más primigenia, no tanto en una “huida del dolor” por parte de los seres humanos, sino más bien en la “indiferencia del mundo” para con nuestra existencia, deseos y esperanzas.

Palabras claves: Mito, realidad, estructura de sentido, existencia incondicionada, indiferencia del mundo, huida del dolor, conocimiento, lógica, horror metafísico.

Abstract: This essay explores the concept of myth in the work of the Polish philosopher Leszek Kolakowski (born in Poland, 1927; died in Oxford, 2009). For this author, the myth must be understood, essentially, as a structure of meaning that intertwines each and every aspect of

human actions and institutions. Nothing escapes that structure. The “presence of myth” in civilization finds its most primal explanation, not so much in a “flight from pain” by human beings, but rather in the “indifference of the world” to our existence, desires and hopes.

Keywords: Myth, reality, structure of meaning, unconditioned existence, indifference of the world, flight from pain, knowledge, logic, metaphysical horror.

(1).- Hay muchas formas de filosofar. A martillazos –como diría Nietzsche– o con guantes de seda –como lo hacen esos “filósofos” que se conforman hoy día con la bohemia, la autoayuda y el espiritualismo grosero: ¡metafísica de las masas! De nuestra parte, aunque pecando quizás un poco de simplistas, digamos que se puede filosofar desde, al menos, tres ángulos distintos:

Desde la historia. Acá lo que importa es dejar que el pasado hable. Que los grandes espíritus ya caídos resurjan y escalen los paredones

de nuestro tiempo con sus incertidumbres, preguntas y respuestas. Reconstruir las doctrinas que un día esos filósofos pensaron, meditaron y describieron: he ahí el objetivo. Examinar e interpretar sus pensamientos y aprender de ellos para las nuevas circunstancias. Filosofar es, pues, hacer historia de las ideas y del pensamiento; de la cultura. Es aplicar a nuestras propias vidas las ideas de Platón, Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Hume, Descartes, Kant, Hegel o Marx. Dialogar con ellos, para coincidir o contradecirlos. Asentir o debatir. La clave está en el recorrido. Se podría decir, sin temor a exagerar, que casi todo lo que se escribe hoy día bajo el nombre de filosofía es, esencialmente, eso: historia de sus creadores y de sus creaciones.

Desde la biografía. Tal y como una vez dijo Nietzsche, la filosofía es un ejercicio *fisiológico*. No hay una idea que esté emancipada de la biografía de su creador; de sus estados mentales y espirituales, de sus desequilibrios y arrebatos. “Filosofar es hablar consigo mismo”, creo que dijo una vez alguien. La filosofía se torna así, y en esencia, una dialéctica introspectiva (que ya había sido anunciada por el propio Sócrates y su herencia de pensamiento: el cóncete a ti mismo). Fue él quien inauguró esta veta del filosofar, que luego ha sido emulada por Diógenes, Agustín (el de las *Confesiones*), Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Miguel de Unamuno, los existencialistas, los surrealistas o Cioran. Fue este último quien dijo, en giro sintético de lo acá dicho: “Yo soy un filósofo aullador. Mis ideas –si ideas son– ladran: no explican nada, estallan” (Cioran, 2000, 18).

Desde las ideas mismas. Filosofar podría ser, en tercer lugar, una actividad esencialmente *analítica*; o sea, desapegada de su contexto histórico y de las circunstancias subjetivas, biográficas que las generan y de los aspectos personales o vitales de sus creadores. La historia de las ideas importa *solo* en la medida en que nos acerca un poco más a la comprensión cabal, evolución y desarrollo de ciertos pensamientos objetivos de importancia para la solución de problemas apremiantes de la civilización. En el trasfondo de todo el esfuerzo analítico subyacen los

permanentes binomios de la cultura: distinguir la verdad de la falsedad, lo real de lo aparente, y el bien del mal.

Este enfoque de la filosofía es, como podrá suponerse, mucho más raro y escaso. Aquí no importa la historia, ni los arrebatos subjetivos de los pensadores. La filosofía no es un arte de la consolación, el epitafio de los espíritus caídos, ni un tratado de las lágrimas y el grito, como creen algunos artistas y estudiantes de teatro. La filosofía es y debe ser esfuerzo analítico: impávido frente a la exaltación y el éxtasis; neutral ante la historia; frío ante las circunstancias. Son pocos los hombres que se enfrentan, con sus propias cabezas, estén en lo correcto o no, a las ideas mismas de su mundo.

El filósofo Leszek Kolakowski es, al menos así lo interpreto yo, un pensador del tercer tipo señalado. Un analítico puro. O casi puro, para no caer en la hipérbole. El enfoque histórico, una vez que Kolakowski echa a rodar su aplastante maquinaria intelectual, pasa a un segundo o tercer plano. Lo mismo sucede con el segundo enfoque indicado: el biográfico. Es cierto, este autor, nacido en la ciudad de Radom, Polonia, en 1927 y muerto en Oxford el 17 de julio del 2009, a sus 81 años, tiene un conocimiento profundo de la historia del pensamiento, de sus corrientes, doctrinas y filósofos. Nada más basta con leer su obra *Las principales corrientes del Marxismo*¹ para percatarse de la erudición profunda y del vasto conocimiento que este profesor de Varsovia poseía. Sin embargo, repetimos, ni la historia ni la biografía son necesariamente lo suyo.

Su terreno es más bien la demolición, y más concretamente, la demolición de mitos. Enfrentado con las principales ideas filosóficas de nuestra cultura, el autor polaco procede como un cirujano con un paciente necrosado y en fase terminal. Corta y desecha, para conservar solo lo vital. Disecciona, disloca, desarticula sin ceder terreno a las consideraciones biográficas o anecdóticas. Va directamente al núcleo (al corazón de la cosa como digo yo generalmente a mis estudiantes) para proceder, casi siempre, a mostrar que aquellas ideas que nosotros generalmente asumimos como dadas, aquellos dogmas en los cuales creemos sin mayores cuestionamientos, no se sostienen; son implausibles o indefendibles

filosóficamente. Esas ideas y dogmas buscan, esencialmente, otorgarle sentido extra empírico a realidades puramente empíricas; dotar de significado un mundo que no tiene significado, otorgar felicidad a una criatura que no está llamada a ello, proveer de trascendencia algo que es, básicamente, terrenal y mundano.

Nuestro autor no deja, para usar ese giro lingüístico tan trillado, “muñeco con cabeza”. No perdona. Es inclemente, frío y despiadado. Muy probablemente esa es la razón por la que sus obras principales (que en sus propias palabras serían esencialmente el ensayo: *Horror metaphysicus*², así como su pequeño tratado: *La presencia del mito*³) no son textos especialmente reconocidos en el mundo académico. Y es que en el mundo académico – como en el teatral– hoy día la comedia, la más raquítica de todas, es la que vende. Tal y como decía ese excelente sociólogo que fue N. Postman: “*Dios ama a quienes nos hacen reír*” (1985, 13).

Y no es que Kolakowski, por oposición dialéctica a lo dicho, nos haga llorar. No. Es más bien que ni siquiera da pie para la posibilidad del llanto; pues en el umbral mismo de su reflexión cuestiona precisamente tanto lo uno como lo otro: la risa y el llanto, la esperanza y la derrota, el amor y la indiferencia, el conocimiento y la ignorancia, mostrando los frágiles hilos en que cada una de estas instituciones y sentimientos penden. Cortando con su estilete los goznes que unen la membrana íntima de las estructuras sociales, políticas, jurídicas y religiosas de la civilización; Kolakowski realiza una labor crítica como pocas en la actividad filosófica de los últimos decenios.

Dentro de una lógica según la cual se vuelven famosos solo los “pesos más ligeros”, como diría S. Andreski (1973, 227 y ss.), o sea los espíritus joviales y esperanzadores, es que Kolakowski adquirió fama por cuestiones menos álgidas que las que he señalado. Si uno busca referencias suyas encontrará que su divulgación internacional se basa y se limita fundamentalmente a señalarlo como un “marxista” que, por cuestionamientos a la ortodoxia del partido comunista polaco, fue expulsado de la cátedra universitaria que tenía en la Universidad de Varsovia y obligado al exilio en 1968. Ya a partir de

1970, y como profesor en las universidades de Berkeley, Yale, Oxford y Chicago adquirió notoriedad justamente por su crítica a los regímenes comunistas y su oposición a los totalitarismos.

Sin embargo, estimo que esa (el marxismo) no es su veta principal, sino que él tiene mayor relevancia como filósofo analítico, que es precisamente el estatus que le hemos asignado en este ensayo. Yo considero que obras como *Horror metaphysicus*, *Conversaciones con el diablo*, *En caso de que Dios no exista*, y por supuesto, *La presencia del mito*, son tratados de mayor agudeza y profundidad filosófica que sus ensayos sobre el marxismo y la crítica a los regímenes comunistas. En especial, *La presencia del mito* se me hace como uno de los textos más agudos y devastadores de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX. Pocas obras como esa. Las razones por las cuales emito este juicio, quizás un poco exacerbado y vehemente en su formulación sintética, son las que a continuación me gustaría examinar con mayor detalle a lo largo de las siguientes páginas.

(2).- Imaginemos la siguiente situación (obviamente es una situación hipotética, que utilizo como un ejemplo para explicar mejor las ideas que expondré a continuación): Imaginemos, repito, un mundo anterior a la aparición de los seres humanos; el mundo de hace 2.5 millones de años, antes de la aparición del género *Homo* en algún lugar de África. Antes de esto es obvio, y así lo demuestra la historia biológica de la tierra, que la vida florecía de manera extraordinaria y variada. Rica en todas sus expresiones. Millones y millones de especies vegetales y animales cohabitaban el planeta en una lucha asombrosa y sin igual por la existencia. Hasta donde se sabe, la aparición de los primeros organismos vivos en la tierra tuvo lugar hace unos tres mil ochocientos millones de años, lo que marca el nacimiento de la biología. Pero no es sino hasta hace apenas seis millones de años que desapareció la última abuela común de los humanos y los chimpancés. Y hace apenas 200 mil años fue que se generó, por evolución de otros homínidos, el *Homo sapiens*, o sea, nuestra propia especie.

¿Cómo era la vida antes de eso? Esta puede parecer una pregunta realmente extraña. Sin embargo, es el inicio de las reflexiones que quiero ofrecer a propósito del mito y de Kolakowski. La respuesta más simple a esta pregunta, por ser esencialmente una tautología, es esta: *la vida era como era*. No es que no existiera, como afirmaría el más delirante de los solipsistas (al sostener que toda la realidad no es más que un producto de la mente humana). Es solo que esa vida, por más asombrosamente variada, rica y multiforme, no era, hasta donde sabemos, *consciente* de sí misma. El mundo era lo que era y punto. O como lo diría Wittgenstein en otro contexto: las cosas acaecían como acaecían. Nos encontramos así, para utilizar una imagen metafísica de la ontología de Parménides, frente al “Ser” en su más pura expresión.

No fue si no hasta con la aparición de nuestra especie y específicamente hasta con la aparición del *cerebro humano* (al menos eso es lo que hasta hoy día se sabe), que la realidad o la vida, toma consciencia de sí misma. No vamos a entrar acá en una discusión, que se tornaría interminable, sobre qué signifique “tomar consciencia” o sobre si otras formas de vida pueden o no “tomar consciencia” de la realidad en los términos que lo hacemos nosotros. Vamos a partir de una definición estipulativa muy básica, donde llamaremos “consciencia” a la capacidad mental del ser humano de aprehender cognitiva y lingüísticamente su entorno, representándolo mediante una serie de signos comunicables, o sea, transmisibles por medio de un lenguaje común, formulando teorías generales y válidas que buscan explicar lo que sucede en su entorno.

Al tomar consciencia de sí mismo y de su ambiente, los seres humanos desarrollaron una capacidad extraordinaria no solo de crear tecnologías de sobrevivencia nunca vistas (la agricultura, la domesticación, la escritura, la ciencia, etc.), sino que también desarrollaron un talento gigantesco para imaginar cosas que *no existen* en la realidad puramente empírica. Fue esta capacidad la que, según ha descrito de manera excepcional Yuval Noah Harari, lanzó al ser humano en la aventura científica y tecnológica más extraordinaria en la historia de

nuestro planeta. Al respecto, nos dice el profesor de Jerusalén:

Pero la característica realmente única de nuestro lenguaje no es la capacidad de transmitir información (solo) sobre los hombres y los leones. Más bien es la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en absoluto. Hasta donde sabemos, solos los sapiens pueden hablar acerca de tipos enteros de entidades que nunca han visto, ni tocado ni oído. Leyendas, mitos, dioses y religiones aparecieron por primera vez con la revolución cognitiva (que tuvo lugar entre el 70 mil y el 30 mil a.C. y que obedeció a cambios aparentemente genéticos accidentales en nuestras conexiones neuronales). Muchos animales y especies humanas podían decir previamente ‘¡Cuidado! ¡Un león!’ Gracias a la revolución cognitiva, Homo sapiens adquirió la capacidad de decir: ‘El león es el espíritu guardián de nuestra tribu’. Esta capacidad de hablar sobre ficciones es la característica más singular del lenguaje de los sapiens. (Harari, 2016, 37-38)

Dentro del vasto conjunto de cosas que no existen en el mundo físico (o sea, que fueron inventadas por la mente humana) pero que han ejercido y ejercen una abrumadora influencia en el nacimiento y desarrollo de las civilizaciones se encuentran cosas como: el dinero, las religiones, los dioses y demonios, la familia, o más modernamente, los derechos humanos, la libertad, la igualdad, las corporaciones y las sociedades anónimas. Lo realmente revolucionario de esta forma de pensar y de comunicarse es que permitió la cooperación de grandes grupos de individuos vinculados tan solo por una idea común: un mito, que consistía justamente en la idea que se había inventado y que luego se creía y predicaba de manera masiva.

Ahora bien, ¿qué vamos a entender acá por “mito”?

Me parece que existen al menos tres formas de entender el concepto de mito. Una muy general y abarcadora, una de rango medio, por llamarle de

alguna forma, y otra mucho más específica, que es la que nos interesa en este momento:

(a) La *manera general* de entender el mito es simplemente como una narración extraordinaria, una historia fantástica sobre seres con poderes sobrenaturales, tales como dioses, héroes, monstruos, demonios, mediante los cuales se busca, de forma alegórica o simbólica, brindar una explicación o justificación de ciertos fenómenos importantes para las sociedades y los seres humanos. Dentro de esos fenómenos que se desean explicar están cosas como: el nacimiento, la muerte, la enfermedad, el devenir de los eventos, el origen de la vida, el origen del mundo y del universo. El estudio de los mitos, en este sentido general, le corresponde a la mitología como disciplina teórica. Y según ella, los mitos se clasifican en varios tipos (cosmológicos, antropológicos, fundacionales o de origen, etc.), siendo los mitos religiosos muy importantes en la cultura, pues con ellos (como es el caso del mito cristiano del Paraíso y de Adán y Eva) se desea explicar el origen de la comunidad humana.

Cuando se habla de mito en este sentido general, entonces se presupone que hay una división más o menos nítida entre “la realidad” propiamente, por un lado, y “el mito”, por el otro. De ser así, entonces lo mítico estaría claramente circunscrito a una esfera que tiene que ver básicamente con lo metafísico, lo extraordinario, lo “sagrado” en términos de Mircea Eliade. Al delimitar el concepto de mito a este ámbito semántico, entonces los individuos estarían en condiciones de saber cuándo algo es un mito y cuando no lo es. Por ejemplo, se sabe que el Mito de Sísifo es una representación poética, al menos eso cree Albert Camus, del tedio y del absurdo de la vida humana; el mito de Caín y Abel es la explicación teológica de la aparición de la envidia, los celos y del asesinato en el mundo; o el mito latinoamericano de La Llorona, es la explicación folklórica de cómo la culpa puede convertir a un ser humano (a una madre filicida en este caso) en un ser desgraciado y errante de por vida.

(b) En segundo lugar, es posible entender el mito ya no como una mera leyenda o fenómeno sobrenatural, sino como una situación o evento que, aunque muy poco creíble y probable, es admitido por una colectividad humana. Las razones básicas de esa aceptación son, en esencia, la tranquilidad espiritual y el consuelo que se suele ofrecer a quienes aceptan dicha situación o evento. Acá hay que tener muy presente que la verdad o falsedad de la situación es absolutamente irrelevante para su aceptación generalizada. Al respecto, decía el antropólogo Lévi-Strauss, en su obra *Antropología Estructural*:

Que la mitología... no corresponda a una realidad objetiva carece de importancia: la [persona] cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción [primitiva] del universo. (Lévi-Strauss, 1995, 221)

Contrariamente a la opinión dominante, suele darse una suerte de paradoja social –llamémosle la *paradoja del absurdo incondicional*, para ser bien gráficos– según la cual cuanto menos factible resulte un fenómeno, o incluso cuanto más absurdo sea este, mayor inclinación tendrán algunas personas de aceptarlo incondicionalmente. La cantidad de ejemplos a este respecto son innumerables, y por ello se podría afirmar que una buena parte de la existencia social depende, en grandísima medida, de la presencia y existencia de tales mitos colectivos: las creencias religiosas, la creencia en instituciones sociales tales como la familia, el Estado, el matrimonio, el noviazgo, el Derecho, la igualdad, la libertad, la patria, los partidos políticos, el dinero, las sociedades anónimas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el “sentido de la vida”, el honor personal, los santos, los héroes, la felicidad, la vida después de la muerte, el amor romántico... Nada de esto, mis estimados lectores, existe fuera de la fértil imaginación de esta raza de homínidos enfermos, de estos

“animales que guardan muertos”, como nos llamó Unamuno.

Todo es –en el mundo visible e invisible de la cultura– el producto y el resultado histórico de una apuesta incondicional por entidades que no existen más que en nuestra mente. Esas identidades imaginadas son, al final, compartidas por otras personas que creen en cosas similares, para así dar pie a realidades a partir de mitos comunes. Son esos mitos los que permiten, y esa es su principal función social, la cooperación de grandes masas de individuos quienes, sin esas creencias en común (respecto a las cuales, obviamente, no existe la mínima evidencia de objetividad empírica) resultaría imposible agrupar a millones de personas bajo un mismo lema. No obstante, ¡cuántos individuos pueden aglomerarse en éxtasis bajo los dorados techos de la libertad, de la igualdad, de la religión, de la patria, y cuántos individuos pueden morir en su nombre! Al respecto, nos ha dicho un historiador contemporáneo:

Sin duda, es impresionante pero no hemos de hacernos falsas ilusiones acerca de estas redes de cooperación en masa que operaban en el Egipto de los faraones o en el Imperio romano (o en las democracias modernas). Cooperación suena muy altruista, si bien no siempre es voluntaria y rara vez es igualitaria. La mayoría de las redes de cooperación humana se han organizado para la opresión y la explotación. (Harari, 2016, 123)

Ahora bien, los mitos, en cierto sentido y desde un plano puramente descriptivo, no son necesariamente “buenos” o “malos”. Simplemente son eso: herramientas imaginadas y compartidas al servicio de la concurrencia de intereses humanos en busca de los objetivos establecidos históricamente. No tienen el rango de una herramienta biológico-evolutiva, pero sí de un instrumento indispensable al servicio de una descomunal empresa de supervivencia de la especie. Todos somos esclavos al servicio de una maquinaria cuyos engranajes muchas veces desconocemos y cuyos propósitos son, en buena parte, azarosos y casuales.

Un rasgo importante de la gigantesca mitología que mantiene unida nuestra civilización es que ella (la mitología) no puede ser impuesta únicamente por la fuerza. Es necesario crear y recrear instrumentos: ideologías, rituales, liturgias, procesiones, congregaciones de fe y, llegado el caso, mentiras o lavados de cerebro, para que las personas (ustedes, ellos, nosotros y todos) colaboremos dócilmente en el devenir pacífico y sereno de la cultura. Los mitos no pueden, pues, ser creados o establecidos por la fuerza bruta. Para imponer los mitos están los tribunales de justicia, las universidades, las iglesias, las instituciones públicas: todas trabajando, día y noche, al servicio del “*pegamento mítico*” que sostiene los pilares de toda civilización. El mito necesita y requiere verdaderos creyentes: hombres y mujeres de fe, dispuestos, incluso, a pagar con su propia vida por el ritual al cual se le rinde devoción, culto y pleitesía.

De esta manera, y para ponerlo de forma sintética: el eslabón perdido entre un simio y un dios, no es el *Homo sapiens*, sino el *creyente*. Sí, es al devoto, al partidario, al incondicional y secuaz al que se le rinde culto. Es a él, y principalmente a él, a quien debemos la colosal estructura material y espiritual de una civilización.

Esta es la razón por la que los cínicos no construyen imperios y por la que un orden imaginado solo puede mantenerse si hay grandes segmentos de la población (y en particular grandes segmentos de la élite y de las fuerzas de seguridad) que creen realmente en él. El cristianismo no habría durado 2.000 mil años si la mayoría de los obispos y sacerdotes no hubieran creído en Cristo. La democracia estadounidense no habría durado 250 años si la mayoría de los presidentes y congresistas no hubieran creído en los derechos humanos. El sistema económico moderno no habría durado ni un solo día si la mayoría de los accionistas y banqueros no hubieran creído en el capitalismo. (Harari, 2016, 131)

Por todo lo dicho, hay que ser escépticos con todas aquellas empresas (individuales o colectivas) que buscan, mediante los mecanismos que sean, tratar de suprimir estos estratos míticos

de las sociedades modernas. Esas pretensiones son, en realidad, de lo más ingenuas, pues no consideran el carácter esencial y vitalizante para las agrupaciones humanas de las energías y pulsiones míticas que allí operan. Las personas de carne y hueso no van a dejar jamás de creer en cosas como las religiones o los ángeles y demonios, el dinero y las corporaciones. Y si dejan de creer en ellas, es para empezar a creer en otras cosas iguales o más irreales aún.

(c) Sin embargo, no es en estos sentidos: general e intermedio, que Kolakowski entiende el mito. Para él hay también un *sentido específico*, mucho más relevante desde la perspectiva analítica-filosófica que acá privilegiamos. Según este enfoque, el mito no se manifiesta solamente en el plano metafísico e institucional, por llamarle así; o sea, en el ámbito de las historias y leyendas extraordinarias y de las instancias poco creíbles de la civilización, sino que está muy presente en ámbitos en los cuales no creemos que exista del todo. Es decir, el mito no solo atraviesa las capas más superficiales de la cultura: como serían las esferas escatológicas, religiosas, espirituales, sino que también atraviesa las capas más profundas y menos proclives a ser consideradas míticas; o sea, aquellos ámbitos en los cuales la sociedad, especialmente, la cultura tecno-científica, deposita sus mayores esperanzas de validez absoluta y de verdad científica.

Por consiguiente, el mito debe ser, ciertamente, comprendido como una *estructura de sentido* de cada aspecto de la vida del ser humano. Esa estructura de sentido tiene la forma, para usar una metáfora bien gráfica, de una gran red que entrelaza todas y cada una de las acciones humanas, de sus instituciones, de sus empresas, de sus proyectos y visiones. Nada escapa a esa gran red. Cada uno de sus filamentos y de sus hilos abraza y une íntimamente cada pieza del gran rompecabezas llamado “civilización”. Sin esa red mítica todo sería caos.

En el devenir universal de la materia empírica, la única ley vigente parece ser, hasta donde la ciencia ha demostrado, la contingencia y el azar. Casi todo sucede de manera aleatoria, sin orden ni consideración a fuerza superior alguna. No hay trascendencia, ni arquitecto, ni plan,

ni Demiurgo, ni Dios que organice las fuerzas invisibles y ciegas de un universo cuya ley fundamental es únicamente la entropía creciente. No hay felicidad humana postrera, no hay gloria, ni porvenir después de la muerte, no estamos llamados a nada más allá de los pequeños y frágiles planes que podamos forjar en nuestra corta existencia para proteger aquellos a quienes amamos y admiramos.

Ante este panorama, o sea, ante la fuerza avasalladora de la materia y del mundo, frente a la incontestable realidad de un universo ciego para con el bien y para con el mal, la única salvación de la consciencia (ese fenómeno singular y evolutivo de la materia viva) consiste en entretejer los distintos elementos empíricos con los elementos del mito. A partir de allí, nace una suerte de lienzo –mitad realidad y mitad ficción: *el lienzo de la cultura*, mediante el cual se le otorga sentido a una realidad sin sentido; trascendencia a un mundo contingente y estéril; gloria a una vida vana e inútil desde una perspectiva cosmológica.

De lo que se trata, pues, según Leszek Kolakowski, es de descubrir, de examinar, la ‘presencia del mito’ en aquellas esferas que generalmente consideramos como neutrales y libres del ingrediente mitológico. Por lo tanto, dice el autor polaco, yo intento descubrir la presencia del mito en los ámbitos no míticos de la experiencia y del pensamiento. Por lo cual, por ejemplo, no me sirvo de la confrontación de dos bloques heterogéneos, ciencia-religión; y no solo porque los fenómenos religiosos funcionan como instrumento en distintas esferas de la existencia colectiva, sino también porque las legitimaciones genuinas del esfuerzo científico se sirven del trabajo de la consciencia mítica. Por idénticos fundamentos intento, en la medida de lo posible, evitar oposiciones como intelecto-intuición, pensamiento-afectividad y otros. (Kolakowski, 1999, 11)

(3).- A continuación, me gustaría exponer, a título de ejemplos, algunos de esos ámbitos presuntamente no-míticos de los que habla Kolakowski, para mostrar cómo allí también el mito está presente, y cómo sin esa presencia,

dichos fenómenos se mostrarían ininteligibles e incomprensibles para los seres humanos.

(a) Si existe una forma de conocimiento humano que parece realmente inamovible y sujeta a los más estrictos criterios de certeza, es el *conocimiento lógico*. Muy pocas personas, incluso las más escépticas, se atreverían a cuestionar leyes lógicas como: el principio de identidad (toda entidad es idéntica a sí misma, de tal suerte que A es igual a A); el principio de no-contradicción (una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido); o el principio del *tertium non datur* (la disyunción de una proposición y su negación es siempre verdadera).

Claro, debe aclararse que, puede suceder, al menos en la teoría, que un escéptico radical cuestione las mismas leyes de la lógica. De hecho, en el pasado autores marxistas ponían en tela de duda lo que ellos denominaban la “lógica formal”, por considerar que se oponía a una “lógica dialéctica” de tipo especial, donde no regían los principios mencionados. Igualmente, en las especulaciones más recientes de autores como Lacan, Kristeva, Luce Irigaray y Bruno Latour, según lo han denunciado Sokal y Bricmont en su magnífico libro *Imposturas Intelectuales* (1999), se ponen también en entredicho los principios lógicos.

Sin embargo, se puede tomar como una premisa bastante sólida aquella según la cual la cultura intelectual occidental, así como la cultura tecno-científica de hoy día, estiman que las leyes de la lógica son el fundamento de todo el conocimiento científico y que, por tanto, poseen una validez general. Por ejemplo, ningún científico serio se atrevería actualmente a afirmar que el sol es, al mismo tiempo y en el mismo sentido, una estrella incandescente y congelada; o que es verdad que Cristóbal Colón llegó a América y que él no llegó a América; o que yo estoy en este momento impartiendo una conferencia sobre Kolakowski y que a la vez, en el mismo tiempo y espacio, estoy en una exposición de caballos españoles o que el lector de este artículo existe y no existe en este mundo físico, etc. Afirmar tales cosas, si bien es posible teóricamente, en la práctica de las relaciones humanas cotidianas nadie

lo hace sin pasar por un excéntrico, un filósofo algo despistado o peor, por un loco de atar.

Siendo así ¿cuál es el cuestionamiento que realiza Kolakowski de los fundamentos de la lógica? O más exactamente, ¿cómo es que él pretende mostrar las estructuras míticas de la lógica? El problema principal, en mis propias palabras, sería el siguiente:

Asumamos que, millones de años antes de la aparición de nuestra especie (o sea, de los seres humanos), el sol era una estrella incandescente. O sea, que no era una estrella congelada. Y que, por lo tanto, o bien era incandescente o bien era una estrella congelada. Sabemos que lo primero es lo “verdadero”, en virtud de la evidencia empírica y del principio lógico del *tertium non datur*. Fue justamente el hecho de ser una estrella incandescente lo que posibilitó la vida en este planeta y la aparición de nuestra propia especie. Pero de ser esto así (y yo dudo mucho que algún científico moderno desee ponerlo en tela de duda), entonces la lógica, y en especial el principio de no contradicción y el de tercero excluido, lo que hacen es reflejar, *a priori*, una estructura ya dada del mundo. *Atención*: es decir, que lo que el cerebro humano ha logrado es reproducir unos principios o leyes lógicas que ya están, ontológicamente, dados o preconstituidos en el universo mismo. Dicho de manera absolutamente concreta: nosotros no inventamos los principios lógicos (como el de identidad, no contradicción y *tertium non datur*, entre otros), sino que ellos ya existían antes de los humanos, antes de la tierra y seguramente antes de nuestra galaxia y universo conocido. Los descubrimos paulatinamente, conforme se acrecienta el conocimiento humano.

Pero de ser esto así, estarían por verse cuestiones fundamentales del siguiente orden: ¿Por qué existen esas “leyes lógicas” del Universo? ¿Existen desde siempre y en todo lugar? ¿Aplican solamente en el universo conocido? ¿Hay más de esas leyes y principios que aún ignoramos? Y una última pregunta que muchos se han sentido (y se sienten) tentados a formular: ¿Quién “creó” esas leyes lógicas?

Pero de razonar así, ya hemos saltado estrepitosamente del ámbito de la lógica a la metafísica, y hemos establecido que el universo está constituido de una cierta manera que es

captada y, de alguna forma, reflejada por nuestro conocimiento y sus fundamentos. O sea, que ya hemos abandonado el plano de la filosofía analítica y hemos incursionado en la teología, de manera sutil.

No obstante, frente a esta posición (defendida en parte por Husserl), se ha esgrimido una tesis radicalmente opuesta, según la cual la totalidad del conocimiento lógico refleja únicamente nuestra propia mente, nuestra estructura cerebral básica. Un cerebro construido de otra manera, evolutivamente formado a partir de una biología, de una química, de una composición genética distinta (como la de una ballena jorobada o un vampiro), percibiría la “realidad” de otra forma muy distinta. No hay tal estructura lógica *a priori* del mundo, ni las proposiciones ni los principios de la lógica reflejan esa estructura ontológica primigenia y básica. Lo único que hay es un lenguaje (convencional y contingente), creado por una cierta especie zoológica, que reproduce, ya no algo que antecede al lenguaje y al cerebro humano, sino que es producto justamente de ese lenguaje y de ese cerebro.

Sin embargo, estima Kolakowski que no es necesario asumir uno de estos dos caminos opuestos y extremos: ni el del objetivismo lógico, ni tampoco la tesis psicológica o subjetiva. En realidad, la *pregunta genética*: o sea, la pregunta que cuestiona sobre el origen último de los principios lógicos puede y debe ser *aplazada* por razones puramente prácticas.

El sentido de las reglas lógicas consiste en que describen las regularidades fácticas de nuestro trabajo intelectual... deben su legitimidad a la necesidad práctica de comunicación interhumana y de eficacia tecnológica. La pregunta, sin embargo, por qué sucede esto así, y no de otra manera, que la eficacia tecnológica necesite de una lógica determinada y no de cualquier lógica, surge de hábitos metafísicos y puede prescindir de todo sentido empírico: no tenemos, por tanto, ningún derecho a afirmar que la lógica cargue nuestro pensamiento como obligación. (Kolakowski, 1999, 47)

Desde mi punto de vista, hay que aclarar, en primer lugar, que las proposiciones de la lógica

no se refieren a objetos *reales* del mundo; es decir, no son proposiciones ontológicas (sobre si una cosa X existe o no existe, si es o no lo es); sino que son eso: proposiciones lingüísticas, es decir, un lenguaje sobre los objetos, no los objetos mismos. Un metalenguaje. Esto significa, por ejemplo, que si yo afirmo que o bien estoy impartiendo una conferencia sobre Kolakowski o no la estoy impartiendo y que solo una de estas dos proposiciones contradictorias puede ser verdadera; entonces no estoy afirmando necesariamente y, en sentido estrictamente lógico, la existencia de un “yo”, como un ente físico, perteneciente a la especie *sapiens*, hablando de un filósofo polaco; sino que solo estoy estableciendo unas reglas de relación entre dos enunciados lingüísticos.

Con otras palabras, si en algún universo desconocido (ejemplo, en un hipotético universo paralelo, si existiera) es posible, ontológicamente, que un ente esté impartiendo una conferencia y no la esté impartiendo a la misma vez, no hace mella alguna sobre el hecho de que, entre dos proposiciones lingüísticas contradictorias, en el lenguaje interhumano, convencional, solo una de esas proposiciones pueda ser verdadera y la otra falsa.

En segundo lugar, la pregunta en cuestión (o sea, la pregunta sobre si las leyes lógicas anteceden la percepción humana o si son producto justamente de esa percepción) *rebase*, nos dice el autor polaco, el ámbito de la experiencia posible. “La cuestión, en cambio, ¿hay en la naturaleza del pensamiento una cualidad, que fuerce todo lenguaje común a constructos, desde los que tenga que resultar precisamente esta lógica y siempre la misma? rebase el *ámbito* de la experiencia posible” (Kolakowski, 1999, 47).

Efectivamente, no hay manera alguna de responder satisfactoriamente a esa cuestión. Además, y esto es fundamental, no se requiere, para el ejercicio de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, una respuesta a ese interrogante genético. Si en la práctica vital de las actividades cotidianas, tal y como me decía un día el borrachito del barrio, “una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa”, y si ello viene a ser constatado una y otra vez por la repetida continuidad de las experiencias cotidianas, entonces no se ve por qué tengamos que responder la pregunta

genética antes de aceptar la cuestión como tal. Por ello, y en definitiva, pareciera que el ejercicio de la actividad científica, e incluso el cultivo de una correspondiente “mentalidad científica”, no presupone necesariamente la solución de la cuestión metafísica aludida. Concluye Kolakowski a este respecto:

El mito de la razón no dejará precisamente de ser mito, sólo en una ofuscación ilusoria podrá ser trastornado en una parte del saber... La fe en la razón no puede poseer fundamentos, que sean descubiertos por la mera aplicación de la razón. La fe en la razón es una opción mítica, por tanto, trasciende las atribuciones de la razón. Dicha opción es necesaria para que el ser humano pueda constituirse como presencia de la razón en un mundo irracional. Ésta es necesaria para la autoconstitución del ser humano, para la autoidentificación, para la autocomprensión radical del hombre como un ser algo distinto que un plasma con sensibilidad más diferenciada. El mito de la razón debe contrarrestar el consentimiento desesperado con su propia contingencia... El mito de la razón purifica de la desesperación, es un argumento contra la contingencia; él mismo, sin embargo, no puede ser un fundamento de legitimidad... (Kolakowski, 1999, 50)

(b) Pero el mito también está presente en otros ámbitos de la vida humana que se consideran justamente lo opuesto a lo mítico. Uno de esos ámbitos, aparte de la lógica, es el *conocimiento general*. Creemos firmemente que nuestro conocimiento escapa al mito. El conocimiento es la trinchera en la cual se refugian los conceptos de verdad, racionalidad, ciencia, tecnología, coherencia, certeza, evidencia, exactitud. Por el contrario, lo mítico es leyenda, intuición, sobrenatural, fábula, apariencia, ficción, simulación. El conocimiento estaría, según la concepción dominante de la mentalidad tecnocientífica, vacunado, inmune, libre y protegido contra el mito. Conocimiento y mito son, pues, antónimos en la ecuación de verdades universales y de validez general.

Sin embargo, Kolakowski también nos dice que por más firme y seguro que se nos muestre el conocimiento general o científico, este tampoco escapa al carácter mítico. El problema del conocimiento puede resumirse de la siguiente forma: ¿Existe algo objetivo fuera de nuestra percepción? Y de existir ese algo, ¿nuestro conocimiento da cuenta válida de su naturaleza o más bien da cuenta de la naturaleza de nuestra propia mente? Y si la mente no es (como creía la psicología tradicional, incluyendo el psicoanálisis) una instancia radicalmente distinta del cerebro, sino que es un derivado biológico-evolutivo del cerebro, entonces: ¿Es todo el conocimiento simplemente un subproducto material del cerebro de un mamífero, pero sin el carácter de una validez que trascienda nuestra condición zoológica? La pregunta central, tal y como a lo largo de la historia de la filosofía se ha planteado, es esta: ¿Existe la cosa fuera del acto de percepción?⁴

Para Kolakowski, el problema con esta pregunta radica en que si bien es cierto es posible formular la cuestión, mediante una referencia topológica (el adverbio “fuera de”), ello no deja de ser absurdo puesto que se presupone que somos capaces de ver un “todo”, permaneciendo nosotros “fuera” de él y así valorar si la cosa está “dentro” o “fuera”. Indudablemente esta forma de razonar pareciera una simple metáfora, que no arroja mayor luz sobre el problema del conocimiento. Una cuestión semejante no se puede formular (más que metafóricamente, repetimos) en virtud de que no tenemos consciencia, ni podemos tenerla, de una instancia trascendental: un “yo” abstraído del tiempo y del espacio, o sea, fuera de todo tiempo y espacio.

Desde esta perspectiva, el llamado “problema del conocimiento”, que ha preocupado a los filósofos por miles de años, desaparece de un solo golpe. Y no solo desaparece, sino que se revela como un sin-sentido. Efectivamente, es imposible que un ser humano piense en términos no-humanos, desde una perspectiva pre- o sobre-humana, valorando así la “objetividad primigenia” de un mundo: avalorativo, ahistórico, atemporal, y además, emitiendo un juicio sobre cómo sea esa condición ontológica previa a la propia existencia.

Si cambiar la piel propia es una esperanza vana para los hombres, si el mundo viene dado sólo como dotado de sentido, y el sentido es un producto del proyecto práctico humano, si el hombre no puede comprenderse a sí mismo colocándose en un mundo previo al sentido y prehumano (historia de las especies, cuerpo inconsciente), porque ese mundo no puede serle conocido en su desvinculación del proyecto del hombre – siendo esto así, pierden de golpe su vigencia el problema metafísico y el problema del conocimiento. (Kolakowski, 1999, 26)

Sin embargo –y acá viene lo principal de la reflexión– a pesar del carácter fútil del interrogante por un conocimiento “objetivo”, más allá de las contingencias y atributos que puedan impregnarle la mente y el cerebro de una especie zoológica entre otras muchas, la cuestión (no decidible racionalmente del todo) sigue activa y presente en la historia de la filosofía y de la epistemología. ¿Por qué? ¿Cuál es la razón para la persistencia de una cuestión absurda como la del “problema del conocimiento”?

Pareciera que, en la base de esta pretensión por un conocimiento absolutamente objetivo, nos dice el autor polaco, subyace, finalmente, la necesidad profunda de disponer de un instrumento (el conocimiento justamente) que sirva a nuestra especie para estatuir su propia existencia, y sobre todo la existencia de un “algo incondicionado”. Qué sea ese “algo incondicionado” es justamente el estrato formador de mitos que está permanentemente presente en la cultura humana.

Ahora bien, la cuestión principal a la que busca responder Kolakowski en su obra es, según creo yo, la siguiente: ¿Por qué anhelamos tan fuertemente y con tanta furia lo incondicionado? Es decir: ¿Por qué aspiramos a alcanzar una experiencia a prueba de toda contingencia, decadencia y muerte? ¿Por qué deseamos tan hondamente encontrar una “verdad absoluta”, un “conocimiento objetivo”, unos “valores permanentes” que se resistan al paso del tiempo y de las circunstancias? ¿Dónde radica nuestra añoranza y nuestro anhelo, contra toda la evidencia del mundo, contra todas las pruebas en contrario, de que pueda existir un “amor eterno”

que se resista a la traición y al olvido, al decir bello de Rabindranath Tagore?

*Ese amor,
el amor cotidiano de todos los hombres,
el amor del pasado, el amor de siempre,
el regocijo universal, la pena universal,
la Vida misma,
la memoria de todos los hombres,
las canciones de todos los poetas
del pasado y de siempre,
se funden en este Amor,
que es el Nuestro.*

(4).- La búsqueda de unas bases y cimientos “incondicionados” para las leyes lógicas, para el conocimiento, para los valores, o para experiencias tan personales e íntimas como el amor romántico, encuentra su raíz más profunda, según Kolakowski, en una experiencia fundamental y originaria del ser humano: esta experiencia es la *indiferencia del mundo* (*Die Gleichgültigkeit der Welt*). ¿Qué hemos de entender por dicho concepto? Kolakowski no brinda una definición puntual⁵, pero ofrece acotaciones que ayudan a entender mejor lo que quiere decir con ello.

Uno de los movimientos de la consciencia es, tal y como hemos visto, la búsqueda de fundamentos incondicionados para las realidades empíricas. Al no encontrar esos fundamentos (porque del todo no existen o rebasan la experiencia posible: no hay vida eterna, verdades absolutas, conocimientos inamovibles, amores perpetuos, juventud sin límites, placeres más allá del éxtasis), entonces la consciencia se refugia, como he explicado, en la *opción mítica*.

El mito nos tranquiliza momentáneamente; nos protege de la contingencia; nos arrulla ante el miedo inminente de la muerte, propia o de seres queridos. Es ese proceso de aplacamiento, de ataraxia, de ofrecer tranquilidad y serenidad en momentos críticos y noches oscuras, lo que también permite que el mito sea, como ya también se vio, el principal artilugio de la cultura para posibilitar la cooperación y la convivencia social en grandes grupos humanos. ¡Los rebaños siempre se han aglomerado en las noches de tormenta!

Empero, hasta los mitos tienen sus límites. Con o sin ellos: la vida se acaba, las guerras explotan, las catástrofes naturales avasallan, las hambrunas y pestes avanzan, los seres queridos mueren, la juventud se escapa, los grandes amores se marchan, y con o sin nuestro conocimiento y aquiescencia... la existencia continúa, dejando una enorme estela de vida y muerte, en un ciclo interminable. Entonces, se podría pensar, el mito es la huida del dolor. No, responde Kolakowski. El mito es la huida de la *indiferencia del mundo*. Lo que genera la angustia formadora de mitos, no es necesariamente el dolor, es el hecho de la *impotencia*.

Pero ¿de qué huimos?

Lo más sencillo sería decir que huimos ante el sufrimiento. Pero... eso ante lo que huimos, es la experiencia de la indiferencia del mundo, y los intentos de superar esa indiferencia forma el sentido central del combate humano con el destino en su cotidianeidad y en sus extremos. (Kolakowski, 1999, 75-76)

Un día, sin que podamos hacer absolutamente nada al respecto, las cosas llegan y se marchan. Tarde o temprano se marchan. “Lo peor siempre llega, solo que no sabemos cuándo” (Cioran). La huida del tiempo, la fugacidad de la memoria, la omnipotencia del olvido. Todo es como una niebla que se filtra sigilosamente debajo de la puerta, mientras dormimos. La condición vaporosa de la existencia nos alcanza, nos invade, como en aquel famoso cuento de Julio Cortázar: *La casa tomada*, donde una presencia etérea, siniestra, metafísica, ominosa, invade la habitación donde se encuentran sus habitantes... Sin que estos puedan hacer nada al respecto, terminan marchándose. Dejando atrás su historia, sus vidas, su pasado, sus recuerdos. Quizás por eso decía Nietzsche, que todos los grandes eventos del ser humano: “llegan con pasitos de paloma”. Pequeños, diminutos, insignificantes.

Un día cualquiera, un día rastrero como cualquier otro, nos levantamos y nuestro cuerpo no responde. Nos sentimos jóvenes, sentimos aún la fuerza de un espíritu indómito, pero simplemente la desobediencia y la rebeldía de los

miembros ha llegado ya y tomado todo. Pasamos de ser jóvenes a viejos, y de ser viejos a decrepitos. El cuerpo nos es *indiferente*. Igual sucede con aquellos que mueren y amamos: lo que más duele, lo que más perturba, es el hecho de que sean indiferentes a nuestro llamado; a nuestro afecto, a nuestra súplica de que aún no es tiempo; de que tenemos cosas que expresar, de que hay palabras que aún no han sido dichas. Su respuesta es silencio y nada más...

Con la anticipación de la muerte propia, pasa exactamente lo mismo: la no aceptación de ese evento, la imposibilidad misma de representárnoslo concretamente, la repugnancia básica y primitiva que genera su sola idea, obedece a que no hay nada que podamos hacer: somos impotentes frente a ello. El mundo continuará exactamente igual. La vida seguirá su curso. La familia, los seres queridos, los amigos, los conocidos y desconocidos. Nada se detendrá. Para la materia omnipotente, mi muerte, nuestra muerte, o mil millones de muertes son idénticas. Nada importa cosmológicamente. Es esa indiferencia radical, soberana, esa indiferencia del mundo, del universo, la que –según el autor de Varsovia– constituye la base, el fermento mismo, desde el cual nace el impulso mítico inarrraigable de la cultura.

Una compensación que hemos obtenido a cambio, a lo largo de los siglos y milenios, es básicamente *el dominio tecno-científico del mundo*, del entorno vital e incluso en algún tiempo muy probablemente de otros mundos. Sin embargo, dominar un mundo por la fuerza, no significa necesariamente conquistarlo, ni mucho menos que este no nos sea indiferente. La pura y neta verdad es que la especie humana, sea un individuo o millones, le resulta tan indiferente a este mundo y al universo, como el vuelo de un gorrión o la muerte de una libélula. Finalmente, la “indiferencia” es una categoría propia del pensamiento humano, no atribuible, por vía de la hipostación, del animismo, o de la transferencia psicológica, a ninguna otra entidad más que a nosotros mismos.

Lo cierto es que nuestros intentos por la conquista tecnológica del entorno no logran satisfacer la necesidad primigenia y fundamental de vencer la no-indiferencia del mundo. Es como si, nos dice Kolakowski, tratáramos de obtener

amor copulando con un cadáver. No existe reciprocidad. No hay conexión, ni alternancia, ni otredad. Y todos los esfuerzos en ese sentido están destinados al fracaso más rotundo.

Y, sin embargo, tras los éxitos del ejercicio del poder sobre las cosas permanece visible... el desasosiego. La cultura tecnológica nos permite apoderarnos del mundo a la manera de un botín, pero no suprime verdaderamente su indiferencia; el domeñamiento de las cosas es sólo aparente, el sentimiento del encuentro con la naturaleza en intercambio mutuo es tan ilusorio como el amor de un necrófilo. La naturaleza obedece sólo al hombre en su indiferencia, no en reciprocidad. El mundo, que está tan completamente lleno por las huellas de nuestras intervenciones tecnológicas, este mundo aparentemente humanizado, marcado en todos sus ángulos por la intensidad de nuestras intervenciones, comienza a aparecernos de nuevo como una pesadilla. (Kolakowski, 1999, 79)

Otra forma, el último refugio para lograr vencer la indiferencia del mundo, lo hemos buscado en la experiencia erótica y del amor. Es en ella, y solo en ella, que algunos creen posible un estado de verdadera comunión, de una fusión tan radical que logre derrotar el sentimiento permanente de “desarraigo”, de “no pertenencia”, de “separatividad” al cual estamos indeleblemente condenados y que es la base de la consciencia mítica. Encontrar a alguien a quien importemos hasta el final, incondicional, categórico, ilimitado en su entrega. Absoluto en su devoción. La superación definitiva del “yo” con la totalidad de lo existente. La fusión postrera, indisoluble, de mi persona, ya no con la materia anónima e inerte de que se componen mundos enteros, sino la fusión con otro ser igual a mí, idéntico a mí. Tú y yo.

Pero ese último refugio también está condenado al fracaso. En su búsqueda permanente de fusión, de superación de la diferencia, de devoción incondicional y absoluta, el amor se torna inevitablemente *auto-destructivo*. Es un monstruo que se engulle a sí mismo; cuanto más se ama al otro, menos somos nosotros mismos. Cuanto más nos entregamos, menos nos pertenecemos. Y es en ese carácter contradictorio y cruelmente paradójico, si

se quiere, del amor, donde radica su permanente debilidad; la cual se muestra a diario en la comunicación interhumana fallida.

Al final de la partida, y por las razones que sean, si el ser incondicionalmente amado no corresponde al sentimiento, no se le puede obligar a que no nos sea indiferente (recordemos que lo contrario del amor nunca ha sido el odio, sino justamente la indiferencia). Así, lo que surgió como un instrumento —el último y más noble quizás de los disponibles en la cultura— para derrotar la “separatividad” humana, se convierte en el principal instrumento para su demolición.

Quedamos, al final del juego, en un mundo ajeno, en un universo indiferente, donde los últimos recursos y expedientes que hemos utilizado para vencer la *Gleichgültigkeit der Welt* y su extrañeza intrínseca han fracasado. Todo queda anulado, todo ha fallado. Es allí donde, como el Ave Fénix, resurge de las cenizas y de los escombros de una naturaleza en ruinas, *el mito*: no importa si falso, si absurdo, sin sentido, poco creíble, implausible, paradójico e irracional. Él nos vuelve a tender su mano, nos acoge en su cálido regazo, y nosotros, como niños temerosos de los rayos en una noche de lluvia, regresamos a él mansamente y le permitimos ingresar de nuevo a nuestra habitación, donde nos encargaremos de alimentarlo y si fuera del caso, inventar y contarnos junto con él otros mitos más fantásticos y poderosos que nos ayuden a superar la próxima faena.

Notas

1. He consultado la edición en alemán: *Die Hauptströmung des Marxismus*, Piper Verlag, München-Zürich, 1976.
2. *Horror Metaphysicus. Das Sein und das Nichts*. Piper Verlag, München-Zürich, 1989.
3. He consultado dos versiones: en alemán y español. *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Piper Verlag, München, 1973. *La presencia del mito*, trad. de Gerardo Bolado, Catedra/Teorema, Madrid, 1999.
4. Obviamente, la respuesta a estas cuestiones, por parte de la filosofía tradicional ya las conocemos y también sabemos que el gran aporte de Immanuel Kant a la historia del pensamiento fue disponer que el conocimiento humano no solo deriva

de las impresiones sensibles generadas por nuestra mente, sino que además de esos elementos empíricos hace falta una “algo más”. Y ese algo más viene dado por el sujeto, quien inmerso en el espacio y tiempo, aprehende los fenómenos, pero jamás las cosas en sí (el llamado “noúmeno”).

5. Nos dice, empero, que: “El fenómeno de la indiferencia del mundo pertenece a las experiencias fundamentales, es decir, aquéllas que no se pueden interpretar como casos particulares de otra necesidad más originaria. Esta circunstancia me parece de la máxima importancia” (1999, 74).

Bibliografía citada en el texto

- Andreski, S. (1973). *Las ciencias sociales como forma de brujería*. Salamanca: Taurus.
- Cioran, E.M. (2000). *Cuadernos. 1957-1972* (trad. de Carlos Manzano). Barcelona: TusQuets.
- Kolakowski, L. (1973). *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. München: Piper Verlag.
- . (1976). *Die Hauptströmungeng des Marxismus*. München-Zürich: Piper Verlag.
- . (1989). *Horror Metaphysicus. Das Sein und das Nichts*. München-Zürich: Piper Verlag.
- . (1999). *La presencia del mito* (trad. de Gerardo Bolado). Madrid: Catedra/Teorema.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural* (trad. de Eliseo Verón). Barcelona: Paidós.
- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens. De animales a dioses* (trad. de Joandomènec Ros, 2. Edición). Barcelona: Debate.
- Postman, N. (1985). *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales* (trad. de Joan Carles Guix Vilaplana). Barcelona: Paidós.
- Prof. Dr. Minor E. Salas** (minor.e.salas@gmail.com). Catedrático de la Universidad de Costa Rica. Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Jurídicas. Doctor por la Ludwig-Maximilians-Universität-München. Autor de varios libros, entre ellos: *Kritik des strafprozessualen Denkens. Rechtstheoretische Grundlagen einer (realistischen) Theorie des Strafverfahrens*, Verlag C.H. Beck, Band 194, Munich, 2005. Albert, Hans: *La ciencia del derecho como ciencia real*. Presentación, traducción y notas de Minor E. Salas. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Distribuciones Fontamara S.A., México, 2006. Rüthers, B., *Teoría del Derecho. Concepto, validez y aplicación del Derecho*, del original: “Rechtstheorie. Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts”, Editorial Ubijus, Vanguardia en Ciencias Penales, Instituto de Formación Profesional, México, 2009. *Yo me engaño, tú te engañas, él se... Un repertorio de sofismas corrientes en las ciencias sociales. O de la guerra sin fin contra el pensamiento dogmático*, Isolma, San José, Costa Rica, 2011. *Los rostros de la justicia penal: ensayos críticos sobre temas fundamentales del derecho procesal penal*, Editorial Isolma, San José, Costa Rica, 2012, pp. 311. *Antidogmática. El Derecho penal en el banquillo de los acusados*, Editorial Olejnik, Buenos Aires, Argentina, 2017. Y decenas de artículos en distintos países y revistas especializadas sobre temáticas de Derecho, Derecho Penal, Filosofía del Derecho, y Teoría y Epistemología del discurso normativo.

Recibido: 8 de abril de 2019
Aprobado: 7 de julio de 2019

**Joseph Camacho Chacón, Maripaz Castro Murillo y
Ledis Reyes Moreno**

La ciencia del bienestar animal: conceptualización y discusión

Resumen: *Este trabajo tiene como objetivo generar un mejor entendimiento de las expresiones que incluyen el concepto de la ciencia del bienestar animal; se pretende exponer la evolución conceptual y su relación con los términos de adaptación, estrés y enriquecimiento ambiental, generando un panorama de discusión científica.*

Palabras claves: *Bienestar animal, Ciencia, adaptación, estrés, Enriquecimiento ambiental.*

Abstract: *This work aims to generate a better understanding of the concepts that encompass the concept of the animal welfare science, we intend to give a tour of the concept and also its relation with terms of adaptation, stress and environmental enrichment, generating a panorama of scientific discussion.*

Keywords: *Animal welfare, Science, adaptation, stress, Environmental enrichment.*

Antecedentes

El interés del ser humano por pensar en torno a distintos aspectos vinculados a la existencia de otros animales, como el tipo de capacidades que poseen o su relación de parentesco con respecto a nosotros, ha estado presente en Occidente, aunque sea bajo el esquema de un antropocentrismo moral predominante, desde algunos de los primeros filósofos y naturalistas (Steiner, 2005).

La preocupación en torno a la salvaguarda y mejora de la condición de vida de los animales es rastreable desde muchos siglos atrás, siendo encontrada en determinados intelectuales y “santos” medievales. En el transcurso de los siglos XVII y XVIII, a su vez, algunos artistas y pensadores contribuyen a fortalecer las bases de una paulatina oposición al maltrato y explotación de los animales (Kalof, 2007).

De forma consecuente, a partir del pasado siglo se ha desarrollado con gran fuerza un particular interés en la discusión filosófica y científica con respecto a algunas problemáticas y desafíos éticos, ecológicos y políticos, ligados al bienestar y existencia de los animales. Lo anterior, ahora, tomando como sustento un creciente desarrollo de las ciencias biológicas, especialmente de la evolución orgánica, y las muy diversas investigaciones y avances en etología (Steiner, 2005).

Por otro lado, la progresiva reflexión que en décadas recientes ha surgido con respecto a los animales y su posible estatus moral, ha ido de la mano de la voluntad de desafiar un imaginario común que considera que solamente los seres humanos poseen, entre otras características biológicas; capacidades mentales, comunicación, conciencia o sintiencia (Steiner, 2005).

Debate sobre el bienestar animal

Durante los últimos 30 años, en muchos países, mayoritariamente europeos, ha aumentado

el debate en torno a la evaluación científica del bienestar animal, con un acentuado interés en los llamados “animales de producción” que se hallan en la industria pecuaria (Pérez-Linares *et al*, 2015; Sanmartín, 2016).

La consideración del bienestar animal, en cuanto ciencia, es un fenómeno reciente. Su conceptualización científico-técnica, con respecto a la cual no habría, aún, una definición totalmente consensuada, se suele confundir con una visión del bienestar animal más antigua. Esta última, estaría relacionada con propuestas vinculadas a los derechos (legales, morales) de los animales. Sin embargo, el concepto científico de bienestar animal, si bien surge de preocupaciones similares, no pretende vincularse en estas discusiones, y busca por el contrario alcanzar objetividad en las evaluaciones ligadas al bienestar de diversos animales utilizados por el ser humano (Sanmartín, Perea, Blanco y Vega, 2016).

En la región de América Tropical, tanto la investigación, como la divulgación sobre la ciencia del bienestar animal, se hallan poco desarrolladas (Ocampo, Cardozo, Tarazona, Ceballos y Murgueitio, 2011). Su aplicación es muy escasa, más allá de algunas esferas productivas y comerciales que la han implementado, como resultado de demandas de mercados internacionales o a partir de intereses económicos específicos (Martínez, Suárez y Ghezzi, 2016).

Resulta justificable, ante este panorama, someter a evaluación el concepto científico de bienestar animal, buscando abarcarlo e interpretarlo de manera crítica. Para esto, a través del presente texto se aportarán algunos elementos teóricos básicos para su adecuada comprensión. Se parte de un esbozo de su desarrollo histórico; se delimitarán ulteriormente, sus pretensiones y alcances generales. Como punto final, se mostrarán algunos señalamientos, a propósito de dilemas que surgen luego de su análisis.

¿Qué es el bienestar animal?

Es posible considerar la publicación del libro de Ruth Harrison, *Animal Machines* (1964), como el punto detonante del planteamiento y posterior desarrollo, del concepto científico de

bienestar animal. En esta obra, la autora señala cómo las personas involucradas en la industria de la producción animal trataban usualmente, a los organismos con los que se relacionaban, como máquinas inanimadas, y no como organismos vivos (Broom, 2014).

Como respuesta a este libro, el gobierno británico crea el “Comité Brambell”, liderado por el profesor F. Rogers Brambell, con el objetivo de notificar y discutir sobre el tema. W.H. Thorpe, etólogo de la Universidad de Cambridge y miembro de este comité, señaló la gran importancia de comprender la biología de los diferentes animales en cuestión, la cual determinaría distintas necesidades específicas en estos, como el expresar algunos comportamientos particulares. Puntualizó, además, que estos organismos presentarían varios tipos de problemas si estas necesidades resultaran frustradas. Estas consideraciones fueron la base de lo que hoy se conoce como las “cinco libertades” (Broom, 2014; David, 2014).

Dichas consideraciones se preocupan por garantizar que los animales en cautiverio se hallen: i) libres de hambre y sed por medio del acceso oportuno a agua fresca y una dieta que les permita mantener salud y vigor; ii) libres de malestar e incomodidad, asegurándoles un ambiente apropiado que incluya refugio y una cómoda área de descanso; iii) libres de dolor, lesiones y enfermedades, tras la prevención o diagnóstico oportuno y tratamiento; iv) libres de expresar un comportamiento normal, proveyendo instalaciones adecuadas y espacios suficientes, aunado a la compañía de animales conespecíficos y v) libres de temor o estrés, al asegurar un trato y condiciones que les evite sufrimiento mental (David, 2014; Leyton, 2014).

Las discusiones en torno a este tema, en la década de 1960, ponían énfasis, sin embargo, en la protección de los animales, como actividad humana, en vez de hacerlo, propiamente, sobre el bienestar animal. Este hecho se notó a su vez, en el transcurso de la década de 1970, y los primeros años de la década de 1980, donde el concepto de “bienestar animal” era utilizado, mas no se consideraba aún, perteneciente al ámbito de la ciencia por la mayoría de los científicos (Broom, 2014).

Concepto científico de bienestar animal

Diversas investigaciones, en torno a los sistemas biológicos de control y motivación, contribuyeron al emergente concepto científico de bienestar animal, haciendo ver de qué manera distintos animales estudiados se mostraban como sofisticados tomadores de decisiones, con respecto a la mayoría de aspectos de su comportamiento. Lo anterior, contrastaba con la visión extendida y subsecuentemente desacreditada, que abordaba a los animales como autómatas, dirigidos por el instinto. Así, se llegaron a explicar las bases biológicas de las necesidades de diferentes animales y la motivación de individuos que se encontraban con estas necesidades frustradas (Broom, 2014).

El desarrollo de diversos estudios experimentales, en torno al aprendizaje y el comportamiento, en las décadas de 1970 y 1980, desmintió algunas visiones frecuentes, relacionadas con los “animales domésticos”. Entre las cuales se encontraba la idea de que éstos se hallaban completamente modificados por el ser humano y, por lo tanto, escasamente vinculados a su basamento biológico, no siendo comparables a sus equivalentes salvajes. Algunos consideraban, en esta línea, que los “animales domesticados” poseían un volumen cerebral más reducido y un comportamiento mucho menos complejo, en comparación con sus ancestros y miembros salvajes de la misma especie (Broom, 2014).

En lo fundamental, se reconocerá ulteriormente, los aspectos primordiales que la selección humana ha alterado en los animales domésticos, y que los diferenciarían de sus ancestros, residen en que poseen cierta tolerancia a la proximidad humana, y que tienen la capacidad de reproducirse en situaciones restringidas y no óptimas (Broom, 2014).

En la década de 1980, gran parte de los investigadores, en torno a la incipiente ciencia del bienestar animal, se encontraban en el área de zoología, en los departamentos de producción animal o en las universidades e institutos de investigación. Para ese momento, una idea ampliamente compartida era que solamente los

veterinarios poseían conocimiento en torno al bienestar animal y que este bienestar se refería, casi exclusivamente, al tratamiento o prevención de la enfermedad (Broom, 2014).

Por un lado, determinados veterinarios utilizaron su conocimiento clínico para asegurarse que la salud de los animales fuera tomada en cuenta apropiadamente, en sus evaluaciones. Algunos, por otra parte, llevaron a cabo trabajos experimentales, en torno a aspectos más generales de bienestar de los organismos. Entre ellos cabe mencionar a Andrew Fraser, Ingvar Ekesho y Barry Hughes. Un tercer grupo mayoritario de veterinarios, sin embargo, no consideraba el bienestar animal como una disciplina científica que debiera ser enseñada a los estudiantes de medicina veterinaria, ni consideraban que su investigación fuera relevante para los practicantes (Broom, 2014).

El comportamiento y la función cerebral de los animales, en este periodo, se pensaban como elementos de poca importancia para el trabajo veterinario. Según Broom (2014), este hecho tenía cercanos paralelos con la profesión médica en humanos, donde se solía considerar el estudio de los problemas mentales y del comportamiento como un factor periférico, frente a las principales tareas de la medicina. Los científicos, los practicantes de medicina y los veterinarios se hallaban poco dispuestos, a referirse a los sentimientos de los animales (Broom, 2014).

En este contexto, sin embargo, era aceptado por la mayoría de biólogos y veterinarios que los animales y sus sistemas de respuestas estaban sujetos a desafíos por parte de su ambiente. Entre ellos, patógenos, daño tisular, ataque o amenaza de ataque por parte de algún predador, o carencia de estímulos importantes, como el contacto social en especies sociales. La imposibilidad de controlar las interacciones con su ambiente, paralelamente, tanto en humanos como en otros animales, se consideraba en general, un hecho causante de diversos problemas (Broom, 2014).

Durante la década de 1980, el bienestar animal era un concepto cada vez más utilizado en la ciencia, en las leyes y en las discusiones en torno a los efectos del tratamiento humano con respecto a los denominados animales “de laboratorio, de granja, y de compañía”. Por este motivo

se generó una clara necesidad de establecer su definición científica (Broom, 2014).

De este modo, en 1982, Barry Hughes sugería como significado de bienestar animal, el hecho de que un organismo se encontrara en armonía con su entorno. Sin embargo, esta no era una definición del todo utilizable, ya que hallarse en armonía, remitiría a un estado concreto o único, por lo que no permite la utilización de mediciones científicas relacionadas al bienestar (Broom, 2014).

En 1986, es cuando Broom señala que “el bienestar de un individuo es su estado respecto a sus intentos de enfrentar el ambiente en que se encuentra” (2011, 309). Enfrentarse con el ambiente (*coping*), en este contexto, significa “tener control de la estabilidad mental y corporal” (Broom, 2014, 27).

Un punto central acordado entre los científicos del bienestar animal, desde los primeros años de la década de 1990 y hasta nuestros días, es que el bienestar animal puede ser medido científica y “objetivamente”. Además, involucra diversos aspectos mentales de los organismos abordados (Broom, 2014; Sanmartín *et al.*, 2016). Las investigaciones actuales sobre bienestar animal, pueden implementar mediciones de la función cerebral, así como de sus consecuencias para el comportamiento y la fisiología (Broom, 2014).

El concepto científico de “bienestar”, apunta Broom (2014), no es aplicable a objetos inanimados o plantas, pero resulta relevante a todos los animales, porque estos poseen la capacidad de percibir y responder rápidamente a los impactos que el ambiente genera sobre ellos con regularidad, a través del funcionamiento de su sistema nervioso. Mientras algunas de estas respuestas, por parte de organismos complejos, se hallan controladas por procesos sofisticados en sus cerebros, aquellas propias de animales como las lombrices o los caracoles, también son parte de formas de enfrentarse con el ambiente. Sobre esta base, para Broom (2014), es posible determinar y considerar el bienestar de cualquier animal, más allá de que sean o no sintientes (*sentient*).

El bienestar animal y su relación con la adaptación y el estrés

El bienestar, así concebido, se interrelaciona con diversos términos, algunos de los cuales resultan importantes de traer a colación; uno de estos es: “adaptación”. Éste es utilizado, por un lado, desde una perspectiva evolutiva, y también, cuando se habla de individuos animales, para referirse al uso de los sistemas regulatorios con sus componentes comportamentales y fisiológicos, que permiten a un organismo enfrentarse a las condiciones ambientales en las que se halla (Broom, 2014).

Los organismos animales se adaptan mejor, si sus necesidades están cubiertas (Bergmann *et al.*, 2017). Un animal que pretende enfrentarse a su entorno puede fallar en su intento. Por ejemplo, en casos de temperaturas extremas, multiplicación patogénica o condiciones sociales dificultosas (Broom, 2014 y Marquez-Arias *et al.*, 2014).

A su vez, un individuo puede adaptarse a su contexto ambiental con dificultad, presentando así, un caso donde el bienestar es pobre. Como ejemplo, puede mencionarse un animal que se esté adaptando o se haya adaptado, a determinadas circunstancias ambientales, pero que se encuentre en un estado de dolor o depresión (Broom, 2014).

Una segunda expresión incluye “enfrentarse al ambiente” que generalmente significa, siguiendo a Broom (2014), que todos los sistemas mentales y corporales han funcionado para que determinado impacto ambiental externo sea anulado. Así, enfrentarse al ambiente, implica más que solo adaptarse. La adaptación no significa necesariamente buen bienestar. Un buen bienestar conlleva que tal enfrentamiento sea exitoso, y que usualmente, se haya ligado a sentimientos positivos (Broom, 2014 y David, 2014).

El concepto de “estrés”, en tercer término, puede ser definido como “un efecto ambiental sobre un individuo, que sobrecarga (*over-taxes*) sus sistemas de control, y resulta en consecuencias adversas, eventualmente en un estado psico-físico (*fitness*) aminorado” (Broom, 2014, 33). Al respecto, como respuesta a los

estímulos estresores en los organismos, se alteran la homeostasis, la respuesta inmune y la conducta del animal (Arias y Velapatiño, 2015).

Siempre que haya estrés, señala Broom (2014), el bienestar será pobre o precario. Sin embargo, el bienestar puede hallarse empobrecido por momentos, sin la presencia de estrés o efectos adversos duraderos. No existe, según Broom, el estrés positivo y “los efectos que son denominados como buen estrés, deben ser llamados estimulación” (2014, 33).

Uno de los puntos basilares en la disciplina científica del bienestar animal, es aquel referente a las necesidades propias de las distintas especies de organismos (David, 2014; Jar, 2014). Una necesidad en este marco, se entiende como “un requerimiento, el cual es parte de la biología básica de un animal, para obtener un recurso particular o responder a un estímulo ambiental o corporal específico” (Broom, 2014, 33).

Las necesidades que tienen los animales son mecanismos que facilitan la adaptación al ambiente en el que se hallan (Broom, 2014). El estado de un organismo, que está tratando de enfrentarse a su ambiente, señala Broom:

Dependerá necesariamente de su funcionamiento biológico o, puesto de otra manera, de su naturaleza. Condiciones naturales han afectado las necesidades del animal y la evolución de los mecanismos de enfrentamiento a la naturaleza en las especies. El entorno provisto debe satisfacer las necesidades del animal, pero no tiene que ser el mismo que el ambiente en el estado salvaje. (2014, 34)

Sobre este marco, señala Bernard Rollin (2012), que los animales existen como poseedores de una naturaleza que los caracteriza, y subsecuentes intereses que derivan de ésta. La frustración (*thwarting*) de estos intereses importa a los animales tanto como la frustración del habla (*speech*), importaría a los humanos. De esta forma, para Rollin, el propósito de las discusiones en torno a las necesidades y el trato adecuado que como humanos debemos a los animales, se sustenta, entre otros aspectos, en la idea de “preservar la comprensión (*insight*), presente en el sentido común, de que ‘los peces

deben nadar y las aves deben volar’ y sufren si no lo hacen” (2012, 260).

La propuesta defendida por Rollin parte de la convicción que lo que hacemos a los animales, les incumbe a éstos, tanto así, como aquello que hacemos a los humanos, les incumbe también. Nuestro trato hacia los animales, siguiendo esta línea, debe respetar esta consideración (2012). Escribe Rollin:

Tal y como nuestra relación con las personas está limitada por el respeto a elementos básicos de la naturaleza humana, la gente desea ver una noción similar aplicada a los animales. Los animales, también, tienen naturalezas, lo que yo llamo, siguiendo a Aristóteles, telos —la naturaleza propia del cerdo (the “pigness of the pig”), la naturaleza propia de la vaca (the “cowness of a cow”). Los cerdos están “diseñados” para movilizarse sobre determinados suelos (loam) suaves, no en celdas de gestación (...). (2012, 260)

Bienestar animal y su relación con enriquecimiento ambiental

En este contexto, se concibe como necesaria la ejecución de modelos y prácticas de “enriquecimiento ambiental”. Este concepto se comprende como:

El conjunto de acciones que propician un entorno estimulante para los individuos que viven cautivos con el objeto de que su comportamiento sea semejante a los individuos de la misma especie que viven en vida libre, con lo que se procura el bienestar de los animales (Márquez-Arias *et al.*, 2014, 438).

El estudio experimental llevado a cabo por Márquez-Arias *et al.* (2014), integró la anterior modalidad, evaluando el efecto de la aplicación de un “Programa de Enriquecimiento Ambiental Integral” sobre una colonia de siete monos araña adultos en cautiverio, los cuales presentaban constantes problemas de comportamiento este-reotipado, agresividad y coprofilia, entre otros.

Los resultados mostraron una disminución de estas conductas en contraste con un incremento significativo relacionado a las conductas de exploración y juego, por lo que se considera que la ejecución de este programa, fue exitoso.

Sin embargo, el acatamiento y puesta en práctica de estas consideraciones y pautas básicas, no ocurre ahora de forma voluntaria, y, por tanto, debe ser impuesta por legislación o regulación; “la codificación legal de reglas con respecto al cuidado de los animales, que respeten sus *telos*, es la forma que toma el bienestar animal, a partir de donde la crianza y manejo animal tradicional (*husbandry*) fue abandonado” (Rollin, 2012, 261).

Bienestar animal y salud

En la evaluación del bienestar animal, un aspecto fundamental es la salud, visualizada como un continuo que va de positivo a negativo, y que se refiere, siguiendo a Broom, “a lo que sucede en los sistemas del cuerpo, incluyendo aquellos en el cerebro, los cuales combaten patógenos, daño tisular o desordenes fisiológicos” (2014, 33). Así, la salud se entendería como “el estado de un individuo respecto a sus intentos de enfrentarse a la patología” (Broom, 2014, 33).

En otras palabras, una óptima salud es parte fundamental de un buen bienestar animal, a pesar de que el concepto de bienestar es más complejo. El dolor y malestar ocasionados por determinada enfermedad, por ejemplo, serían componentes que afectan el bienestar de los animales, tanto como lo sería otro tipo de consecuencias, como lo pueden ser “los efectos perturbadores que generen dificultad en la locomoción y la reducción en la habilidad para obtener recursos, especialmente en situaciones competitivas” (Broom, 2014, 33).

La calidad de vida es otro concepto implicado en el estudio del bienestar animal. Las medidas para evaluar el bienestar incluyen a su vez todas aquellas medidas dispuestas a determinar la calidad de vida; ambos conceptos, pueden ser caracterizados como positivos o negativos, buenos o pobres. La diferencia fundamental entre ambos estribaría en el hecho de que, al hablar

sobre la calidad de vida, no se suelen contemplar periodos cortos de tiempo, como sí se hace al abordar el bienestar. Así, “la calidad de vida significa bienestar durante un periodo de más de unos días” (Broom, 2014, 35).

Se puede afirmar que “el objetivo de la evaluación del bienestar es medir qué tan bueno o pobre es tal bienestar” (Broom, 90). Para esto, además de aspectos como la presencia de dolor, deben ser consideradas problemáticas mayores que pueden derivar en depresión o diversas irregularidades más duraderas, relacionadas con la fisiología o el comportamiento (Broom, 2014). Al respecto, puntualiza Broom que:

La carencia total de estimulación, la ausencia prolongada de estimulación importante, o el miedo frecuente, son generalmente causas más importantes de bienestar pobre, que el dolor temporal. Los animales, incluyendo los humanos, pueden sufrir grandemente como resultado de aburrimiento pro-longado, frustración, o exposición a ataques. Los resultados pueden ser: (i) comportamiento apático; (ii) anomalías en el comportamiento tales como estereotipias; (iii) inmunosupresión; o (iv) deterioro en la función del cerebro. (2014, 91)

¿Cómo evaluar el bienestar animal?

Las mediciones del bienestar animal pueden generar información útil vinculada tanto a periodos de tiempo cortos, como prolongados (Arias y Velapatiño, 2015 y Broom, 2014). A continuación, se expondrán, de modo sucinto, algunos de los diversos tipos de abordajes utilizados para evaluar el bienestar y que estudian, como aspectos referenciales, los ámbitos fisiológicos y comportamentales de los animales en cuestión.

Son variadas las mediciones fisiológicas que se utilizan para determinar un grado de bienestar pobre en los animales. Se consideran diferentes señales, entre las cuales se pueden mencionar: aumento del ritmo cardíaco, actividad suprarrenal o una respuesta inmunológica reducida cuando un patógeno o alguna proteína extraña se encuentra presente. Estos signos y

cambios pueden ser contrastados con individuos de control, siempre con precaución al momento de interpretar los resultados (Broom, 2014; Cobo y Romero, 2012 y Sanmartín *et al.*, 2016).

La actividad del eje hipotalámico-hipofisario-adrenal (HPA, por sus siglas en inglés) que lleva a un aumento en la producción de cortisol o corticosterona y genera más disponibilidad de energía a partir de las reservas de glicógeno, puede originarse, entre otros factores, debido al aumento del nivel de actividad, excitación asociada al cortejo o el apareamiento, daño potencial, miedo, así como a situaciones estresantes (Arias y Velapatiño, 2015; Broom, 2014 y Cobo y Romero, 2012).

Con base en esto, los análisis de las concentraciones de glucocorticoides en el plasma y la saliva (aunque también pueden ser examinados a partir de muestras de suero o de metabolitos de cortisol en las heces), son particularmente usadas en estudios en torno al bienestar de animales durante plazos temporales cortos, ligados a su transporte y manejo. También se utilizan en el caso de animales que están siendo manipulados o tratados por un veterinario, para estimar la magnitud de respuesta con la que afrontan tal manejo (*coping response*). Escribe Broom que “el incremento en la producción de glucocorticoides puede derivar en inmunosupresión. El sistema inmune dañado puede indicar lo que se ha llamado un estado pre-patológico” (2014, 94).

Por otra parte, las investigaciones exponen que la oxitocina se produce en situaciones en las que hay presencia de sentimientos positivos. Por ejemplo, cuando una hembra mamífera se encuentra alimentando a sus crías. “La oxitocina no solamente se asocia con la secreción de leche, sino también, lleva a un sentimiento de placer” (Broom, 2014, 103). Sobre esta hormona, señala Broom que:

Se sintetiza en el núcleo paraventricular del hipocampo, y en el núcleo supraóptico. Se enlaza a los receptores que regulan la actividad en el eje HPA, y su incremento se asocia con una disminución de la hormona adrenocorticotropa y de los glucocorticoides, así como con la proliferación de linfocitos (...). (2014, 33)

Es decir, hay circunstancias en las que el incremento de oxitocina en la sangre es indicador de buen bienestar, por lo que actualmente, resulta una medida útil (Broom, 2014). Es necesario, sin embargo, más investigación e información “para asegurarse que no hay situaciones negativas en donde puedan ocurrir incrementos en la oxitocina” (Broom, 2014, 103).

En otro escenario, cuando los animales se hallan alojados en determinados espacios o se está evaluando un tratamiento a largo plazo, las mediciones de los glucocorticoides, son de menos utilidad, debido a que las respuestas de los animales usualmente se adaptan después de unos minutos o algunas horas (Broom, 2014). La activación del eje HPA, a pesar de esto, puede llevar en ocasiones a la elevación de los niveles de cortisol, por periodos superiores a unos días (Arias y Velapatiño, 2015 y Broom, 2014).

Recalca Broom (2014) que la ausencia de un incremento en los glucocorticoides, a través de periodos prolongados de tiempo en contextos como, alojamientos específicos o tratamientos largos, no significa que el bienestar sea bueno. Existen algunos contextos, en donde este tipo de mediciones fisiológicas, resultan deficientes:

Por ejemplo, el dolor crónico severo, un ambiente con temperatura que supera el rango tolerable y confinamientos cerrados que permiten poco movimiento, no están asociados usualmente con niveles elevados de cortisol. Otros indicadores de bienestar serían necesarios en estos casos. (94)

Las consideraciones y mediciones con respecto al comportamiento de los individuos, resultan de gran importancia en la evaluación del bienestar animal (Dikmen, 2014; Márquez-Arias *et al.*, 2014 y Sanmartín *et al.*, 2016). Así, cuando un organismo tiende a evitar determinado objeto o situación se considera que hay presencia de una conducta que puede dar cuenta de su bienestar y sentimientos (Broom, 2014 y Dikmen, 2014). Un tipo de indicador comportamental es el que toma en cuenta el hecho de si:

Un comportamiento que el animal está fuertemente motivado a mostrar, puede o

no ser llevado a cabo. Un individuo que se encuentra totalmente imposibilitado para adoptar una posición de descanso preferida, a pesar de intentos repetidos, será evaluado como poseedor de un bienestar más pobre, que aquel que puede adoptar la postura preferida. Otros comportamientos anómalos tales como estereotipias, automutilación, la mordedura de la cola en los cerdos, el picoteo de las plumas en las gallinas, o comportamiento excesivamente agresivo, indican el bienestar escaso o pobre del individuo. (Broom, 2014, 95)

De esta manera, siguiendo a Broom (2014), se puede afirmar que una estereotipia es “una secuencia de movimientos relativamente invariables, y repetidos, los cuales no tienen función obvia” (95). Para ejemplificar esto, se pueden mencionar algunos casos, como aquellos en que cerdas encerradas en espacios reducidos, pasan horas presionando con la boca el aparato que les provee líquido, pero sin beber; perros que se persiguen su cola y caballos que muerden superficies duras presentes en sus establos (*crib-biting*) (Broom, 2014). De esta forma:

Todas las estereotipias, tienden a ocurrir en circunstancias donde el individuo carece de control sobre sus interacciones con respecto a su entorno, e indican bienestar pobre. El enriquecimiento ambiental puede reducir el grado de pobreza en el bienestar, y la ocurrencia de estereotipias (...). (Broom, 2014, 95)

Otras señales que reflejarían un bienestar pobre, en este sentido, pueden ser “dificultades en el movimiento y anomalías en el crecimiento” (Broom, 2014, 97). Los alojamientos excesivamente reducidos que no permiten a los animales moverse y ejercitarse libremente, generan efectos que desembocan en diversas problemáticas para estos organismos, relativas a su comportamiento y desarrollo físico (Dikmen, 2014 y Márquez-Arias *et al.*, 2014). La fuerza de la estructura ósea se ve debilitada, por ejemplo, señalan estudios realizados por Knowles y Broom y Nørgaard-Nielsen (citado por Broom, 2014, 97) en gallinas que no pueden ejercitar sus

alas y patas, por hallarse en jaulas en batería, en comparación con aquellas que, en otros espacios, sí podían ejercitarse.

Conclusiones con respecto a la conceptualización del bienestar animal

El bienestar positivo o bueno de un animal implica que este no debe padecer miedo, dolor o estrés, y que debe tener satisfechas sus necesidades y requerimientos físicos y de comportamiento. Para manejar y tratar adecuadamente a los distintos animales en cautiverio, resulta fundamental poseer conocimientos adecuados de la biología y las determinantes ecológicas que los caracterizan, con el fin de atender a las urgencias particulares que puedan surgir del seno de su vinculación con los seres humanos (Broom, 2014; Jar, 2014; Sanmartín *et al.*, 2016).

La ciencia del bienestar animal enfatiza la necesidad de garantizar entornos biofísicos apropiados para los animales en cautiverio, con el fin de propiciarles estados emocionales positivos y contribuir a su calidad de vida durante su alojamiento, y previo a su sacrificio o utilización para fines investigativos, alimentarios o industriales (Cobo y Romero, 2012 y Broom, 2014).

El bienestar de un animal se evalúa a partir de distintos indicadores relacionados a sus procesos fisiológicos y a su capacidad de adaptarse y enfrentarse a su entorno (Broom, 2014). El enriquecimiento ambiental posibilita la generación de espacios aptos para las necesidades de los diferentes animales en cautiverio, lo que les permite comportarse de manera más “natural” junto a otros animales conespecíficos (Márquez-Arias *et al.*, 2014).

El interés actual en el establecimiento de protocolos científicos de bienestar animal se sustenta en motivaciones mayoritariamente económicas y comerciales (Martínez *et al.*, 2016). Esto debido a que un bienestar pobre va en detrimento de la calidad y rendimiento de las producciones de los animales, en contextos como la ganadería industrial o la investigación científica (Sanmartín Sánchez *et al.*, 2016).

Ante este contexto, Leyton (2014) y Pettorali (2016) denuncian la ausencia de un compromiso moral efectivo para con los animales, los cuales siguen siendo vistos como instrumentos productivos y objetos de consumo. Según Donoso (2014), el concepto de bienestar animal estaría fundado sobre la “ideología del especismo antropocéntrico”, que subordina los intereses de otros animales y considera que estos han de padecer ciertos sufrimientos necesarios por parte del ser humano.

Desde esta perspectiva, la ciencia del bienestar animal utiliza el conocimiento científico para extender la explotación de los animales a través de medios que parecen más suaves en la forma, pero que conservan un fondo igualmente discriminador y especista (Donoso, 2014).

A pesar de reivindicar la sintiencia de otros animales, la ciencia del bienestar animal no problematiza las inconsistencias éticas y morales que fundamentan los sistemas de producción e investigación con animales, lo que imposibilita el desarrollo de propuestas teóricas y aplicaciones más coherentes e inclusivas (Donoso, 2014).

Las consideraciones expuestas desde la ciencia del bienestar animal reportan avances con respecto a métodos y prácticas sin cuidado por la integridad de los animales, mas deben ser comprendidas como herramientas provisionales, que faciliten el desarrollo de propuestas bioéticas y prácticas morales ecológicamente más respetuosas y sustentables.

Bibliografía

- Arias, N. y Velapatiño, B. (2015). Cortisol como Indicador Fiable del Estrés en Alpacas y Llamas. *Rev Inv Vet Perú*, 26 (1), 1-8. doi: <http://dx.doi.org/10.15381/rivep.v26i1.10915>
- Bergmann, S., Schwarzer, A., Wilutzky, K., Louton, H., Bachmeier, J. y Schmidt, P., Rauch, H. (2017). Behavior as welfare indicator for the rearing of broilers in an enriched husbandry environment-A field study. *Journal of Veterinary Behavior*, 19, 90-101. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jveb.2017.03.003>
- Broom, D. M. (2011). Animal welfare: concepts, study methods and indicators. *Rev. Colomb. Cienc. Pecu.*, 24(3), 306-321. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-06902011000300010
- Broom, D. M. (2014). *Sentience and Animal Welfare*. Oxfordshire: CABI Publishing.
- Cobo A., C.G. y Romero P., M. H. (2012). Importancia de la interacción hombre-animal durante el presacrificio bovino: Revisión. *Biosalud*, 11(2), 79-91. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-95502012000200009&lang=pt
- David Ruáles, C. A. (2014, enero-junio). Bienestar en peces y aspectos reglamentarios en Colombia para la explotación de especies ícticas con fines experimentales y comerciales. *Revista Lasallista de Investigación*, 11(1), 169-180. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179444492014000100021&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Dikmen, B. Y. (2014). Laying Hen Behaviour and Welfare in Housing Systems. *25th International Scientific-Experts Congress on Agriculture and Food Industry*. [Congreso]. Izmir, Turquía.
- Donoso, F. L. (2014). *Bioética frente a los derechos animales: tensión en las fronteras de la filosofía moral*. (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia, España. Recuperado de: http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/292240/FLD_TESIS.pdf
- Jar, A. M. (2014). Bienestar animal y el uso de animales de laboratorio. *Rev Argent Microbiol.*, 46(2), 77-79. doi: 10.1016/S0325-7541(14)70051-3
- Kalof, L. (2007). *Looking at Animals in Human History*. London: Reaktion Books.
- Leyton Donoso, F. (2014). *Bioética frente a los derechos animales: tensión en las fronteras de la filosofía moral*. (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia, España. Recuperado de: http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/292240/FLD_TESIS.pdf
- Márquez-Arias, A., Santillán-Doherty, A.M., Arenas-Rosas, R.V., Gasca-Matías, M.P., Muñoz-Delgado, J. y Villanueva-Valle, J. (2014). Efecto del enriquecimiento ambiental en un grupo de monos araña (*Ateles geoffroyi*) en cautiverio. *Salud Mental*, 37(5), 437-442. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252014000500010
- Martínez, G. M., Suárez, V. H., y Ghezzi, M. D. (2016). Bienestar animal en bovinos de leche: selección de indicadores vinculados a la salud y producción. *RIA. Rev. Investig. Agropecu.*, 42(2), 153-160. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-06902011000300010

scielo.org.ar/ scielo.php? script=sci_arttext&pid=S1669-23142016000200007

- Ocampo, A., Cardozo, A., Tarazona, A., Ceballos, M.C., y Murgueito, E. (2011). La investigación participativa en Bienestar y Comportamiento animal en el trópico de América: oportunidades para nuevo conocimiento aplicado. *Rev. Colomb. Cienc. Pecu.*, 24(3), 332-346. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-06902011000300014
- Pérez-Linares, C., Figueroa-Saavedra, F., Estrada-Angulo, A., Sánchez-López, E., Barreras-Serrano, A., Bolado-Sarabia, J.L. y Ríos-Rincón, F.G. (2015). Indicadores de bienestar animal durante el aturdimiento de bovinos sacrificados en establecimientos Tipo Inspección Federal del noroeste de México. *Arch. med. vet.*, 47(3), 375-380. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-732X2015000300015
- Pettorali, M. (2016). Una crítica a la profesión veterinaria desde una perspectiva antiespecista. *Rev. Bio. y Der.*, 37, 121-131. doi: <http://dx.doi.org/10.1344/rbd2016.37.16154>
- Rollin, B. (2012). Animal Ethics and Recollection. En G. R. Smulewicz-Zucker (Eds.). *Strangers to Nature. Animal Lives and Human Ethics* (249-263). Plymouth: Lexington Books.
- Sanmartín Sánchez, L. (2016). *Evaluación del bienestar equino en el centro militar de cría caballar de Écija (Sevilla)*. (Tesis doctoral). Universidad de Córdoba. España. Recuperado de: <http://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/13726>
- Sanmartín Sánchez, L., Perea Muñoz, J.M., Blanco Penedo, I., y Vega Pla, J.L. (2016, abril-junio). Evaluación del bienestar en potros y caballos jóvenes del Centro Militar de Cría Caballar de Écija (Sevilla). *Sanid. mil.*, 72(2), 95-101. Recuperado de: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1887-85712016000200003
- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and its Discontents*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Joseph Camacho Chacón (jcamacho1548@hotmail.com). Bachillerato en Filosofía, Maestría Interdisciplinaria en Gestión Ambiental y Ecoturismo, Universidad de Costa Rica.

Maripaz Castro Murillo (maripaz.castro@ucr.ac.cr). Investigadora, Bachiller en Biología, Maestría en Biología con Énfasis en Genética y Biología Molecular. Laboratorio de Ensayos Biológicos, Universidad de Costa Rica.

M.Sc. Ledis Reyes Moreno (ledis.reyes@ucr.ac.cr). Docente-Investigadora, Departamento de Farmacología y Toxicología Clínica, Escuela de Medicina, Laboratorio de Ensayos Biológicos, Universidad de Costa Rica.

Recibido: 22 de setiembre de 2017

Aprobado: 14 de marzo de 2019

II.
DOSSIER

PRIMER COLOQUIO
DE EPISTEMOLOGÍA DE LA
ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

EDITOR INVITADO:
DR. LORENZO BOCCAFOGLI,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Dossier: el *Primer coloquio de epistemología*

Los días 12 y 13 de febrero 2019 se llevó a cabo el *Primer coloquio de epistemología* de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, organizado por el profesor Juan Diego Moya Bedoya. El coloquio estuvo conformado por las siguientes exposiciones:

Martes 12 de febrero de 2019

Dr. Lorenzo Boccafogli: *¿Un mundo o muchos mundos? Morfismos y objetos finos.*

José Andrés Schofield: *La pesadilla del platonismo: dos argumentos en favor del constructivismo paraconsistente.*

Javier Pérez Coto: *El despojo de la intuición mediante los modelos isomorfos en la teoría axiomática.*

Bach. Jorge Acuña Rojas: *El multiverso y la causalidad.*

Lic. Alejandro Guevara Arroyo: *Algunas reflexiones metateóricas sobre el análisis filosófico conceptual.*

Bach. Ana Lucía Blanco Villalobos: *Del conceptualismo a la inescrutabilidad de la referencia.*

Dr. Sergio E. Rojas Peralta: *Objeto y forma de la idea.*

Miércoles 13 de febrero de 2019

Bach. Sergio Aguilar Cascante: *Empirismo y ciencias cognitivas.*

Bach. Sergio Martín: *Desprendiéndose de la justificación: modelos alternativos del conocimiento.*

Dr. Mario Alberto Solís Umaña: *Racionalidad normativa, verdad y razón pública.*

Dr. Mauricio Murillo Herrera: *La teoría en el proceso de investigación arqueológica: algunos problemas y soluciones.*

Lic. Konrad Eladio Alvarado Martínez: *El conocimiento animal y la sobreintelectualización del conocimiento.*

Bach. Felipe Vargas Sotela: *El tomismo analítico.*

Este dossier reproduce cuatro ponencias originalmente leídas en aquella ocasión, reelaboradas en forma de artículos y ampliadas para el presente dossier.

El artículo del Dr. Mauricio Murillo Herrera, *La teoría en el proceso de investigación arqueológica: algunos problemas y soluciones*, trata de la problemática inherente diferentes usos del termine *teoría* al interior de la investigación arqueológica y de las implicaciones de algunas concepciones específicas.

El artículo del Lic. Konrad Eladio Alvarado Martínez, *El conocimiento animal y la sobreintelectualización del conocimiento*, presenta una crítica a la noción de conocimiento animal expuesta por Ernest Sosa. El autor articula su crítica sobre la base de la distinción entre *know-that* y *know-how* propuesta por Ryle en *The Concept of Mind*.

El artículo de Javier Pérez Coto, *El despojo de la intuición mediante los modelos isomorfos en la teoría axiomática*, trata de la relación entre intuicionismo y formalismo como problema epistemológico inherente las estructuras axiomáticas. El autor propone, sobre la base de Ladrière, un acercamiento de tipo comparativo basado en el concepto de isomorfismo.

El artículo del Dr. Lorenzo Boccafogli, *¿Un mundo o muchos mundos? Morfismos y objetos finos*, trata de la relación entre filosofía de la física y filosofía de las matemáticas sobre la base de un reexamen crítico del concepto de *realidad* utilizado actualmente en física teórica.

Los cuatro artículos se aproximan desde puntos de vista diferentes a algunos tópicos centrales de la epistemología contemporánea y pueden representar una muestra (aunque parcial) de las actuales tendencias de investigación al interior de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. El *Primer coloquio de epistemología* - en la intención y esperanza del organizador, así como de los participantes

- representa la inauguración de una práctica constante y periódica de intercambio de ideas y de reflexión crítica en ámbito de epistemología y filosofía de la ciencia.

Dr. Lorenzo Boccafogli
Editor invitado

Lorenzo Boccafogli

¿Un mundo o muchos mundos? Morfismos y “objetos finos” (Algunas líneas guía para una filosofía común de física y matemática)

Resumen: *La física teórica contemporánea problematiza sistemáticamente el concepto de realidad, con fuertes implicaciones epistemológicas y ontológicas. En las últimas décadas, algunas pretensiones del reduccionismo fiscalista parecen convergir con el platonismo matemático. Desde un punto de vista lógico-filosófico abstraccionista, se evidenciarán algunos límites y alcances de tal “Physicalist World Picture”.*

Palabras clave: *lógica, epistemología, física, matemática, ontología.*

Abstract: *Contemporary theoretical physics systematically problematizes the concept of reality, with important epistemological and ontological implications. In recent decades, some claims of physicalist reductionism seem to converge with mathematical platonism. From an abstractionist point of view, I will underline some limits and scope of such “Physicalist World Picture”.*

Keywords: *logic, epistemology, physics, mathematics, ontology.*

¿Son reales los quarks?

Durante una larga entrevista publicada online en el 2016, Murray Gell-Mann comenta

su descubrimiento de partículas elementales más fundamentales que los hadrones, lo cual aconteció en el lejano 1964. Se trató de la introducción de entidades aún inéditas en mundo de la física, los *quarks* - un acontecimiento, que señaló el inicio de un nuevo capítulo de la historia de esta ciencia.

El evento conllevó la muy discutida temática del *confinamiento* - una propiedad particular, introducida para clarificar el hecho de que estas nuevas partículas no se pueden encontrar separadas (es decir, *individualmente*). Se trata de la atribución de una especie de grado ulterior de libertad a los *quarks* (y a los *gluones*), concebido también como explicación de sus cargas no enteras.

El descubrimiento fue continuado en 1973 por una nueva formalización matemática (Gell-Mann, Fritzsche, Leutwyler: introducción del concepto de *color* en el marco de la *Cromodinámica cuántica*). Esta formulación, la cual se basa sobre teorías de Gauge no conmutativas (teoría de Yang-Mills, a la base del *Modelo estándar*), todavía se encuentra no probada analíticamente. Considerando este particular marco teórico, el premio Nobel se lamenta de un posible error expositivo (considerando aquel particular contexto histórico), por haber introducido tales partículas como “entes no reales” (“matemáticos” o “ficticios”) frente a los filósofos, y recuerda con tonos casi sarcásticos la teoría de construcción social, de matriz kuhniana,

avanzada por el filósofo Andrew Pickering como respuesta al particular avance científico conseguido. Por su importancia central, cito el entero discurso:

I did something that has caused problems ever since. I needed a word to describe particles that actually came out and could be seen and used in the laboratory and used for industrial purposes and so on and so on. And I chose the word 'real' for that, reserving 'mathematical' or 'fictitious' for a particle that couldn't be directly, singly observed in the laboratory, utilized for industrial purposes and so forth. Well, this was a huge mistake. The reason I did it was that I imagined myself in a debate with philosophers, who would ask, 'If this particle doesn't come out to be seen singly by itself and so on, how can you say it's there? How can you say it's real?' And in fact people said that kind of thing. There's a historian of science – he must be a very silly person – called Pickering, Andy Pickering, who wrote something called *Constructing Quarks*. He's one of these 'social construction of science' people, I guess, or is close to it anyway. And he said in this book, written many years later, that he doesn't think quarks are part of the furniture of the universe. Anyway, it was that kind of thing that I was thinking of when I used this word 'real'. So then I said, well of course, the quarks are less likely to be real than if we have the other scheme with the three particles with integral charges and the fourth one... fourth one as a singlet. I didn't mean that the quarks were less likely to be the right solution, but they were... if they were the solution, they were more likely to be trapped inside because that would account for nobody ever having seen a fractionally charged particle, and so on and so forth. Of course, if they were very heavy, they wouldn't have been seen anyway. But then I had to have some way to describe to people what I meant by their being mathematical, so in that letter I said well, imagine the mass of the quark goes to infinity, that's the kind of thing I mean by mathematical [...]

In 1966, to jump ahead a bit, when I was invited to give the introductory talk to the International Conference on Particle Physics at Berkeley, I used a different description of what I meant. Instead of talking about infinite mass, I said that if the quarks were not real they would... it would be like a situation in which they were trapped in a infinitely high potential barrier and couldn't get out. Well, that's exactly what we believe today to be the case, so my unreal or mathematical or fictitious quarks were precisely the kinds of quarks we believe in today. But many people have alleged that that isn't what I meant at all, that I meant I didn't believe the quarks, that they were a dumb idea and so on and so on, which was not at all the case. (Gell-Mann, 2016)

La realidad de los objetos físicos y la identidad de los objetos ordinarios

Sobre la base de esta preliminar *mémoire* y de su importante trasfondo científico-filosófico, intentemos sopesar el significado de los adjetivos *real*, *matemático* y *ficticio*, utilizados por Gell-Mann, cuestionando inicialmente dos asuntos inherentes a la predicación de *realidad* referida a objetos físicos:

1. Asunto de sentido común– que definir reales los *objetos físicos* equivale a predicar de esos el tipo de identidad individual, comúnmente atribuida a los objetos ordinarios; una identidad que *implica* –aquí en sentido eminentemente intuitivo, no definitorio– propiedades de tipo diferentes. Los leibnizianos las distinguirían, sucesivamente, entre propiedades y relaciones, o denominaciones intrínsecas y denominaciones extrínsecas, hasta propiedades puras e impuras. Tal presuposición es equivocada, tanto en relación a las partículas clásicas, cuanto también a la no clásica, cuyos criterios de identidad son aún mas débiles. Partículas del mismo tipo difieren *solamente* por sus relaciones espacio-temporales (sus *estados* y sus trayectorias sin superposición) en el caso de

las clásicas (modelo Maxwell-Boltzmann), y tampoco desde este punto de vista, en el caso de las cuánticas.

Este preconcepto se podría definir como una *concepción de la realidad física como aprehensión intuitiva (preteórica) de la identidad del objeto*.

2. (Como aclaración conceptual de 1, o sea como reformulación teórica en la herencia de una problemática aristotélico-escolástica) - Que la identidad de los *objetos físicos* tenga todavía que ser considerada en sentido leibniziano, o sea, tal que dos objetos *a* y *b* resultarán indiscernibles si y solo si para cualquier predicado *Fa* valdrá también *Fb*, eventualmente incluyendo en la definición las propiedades extrínsecas, sin embargo excluyendo propiedades impuras (para no trivializar el principio mismo). Se podría entonces recurrir a un concepto primordial de *haecceitas*, para distinguir partículas sin propiedades intrínsecas distintas (como si se tratara de una “historia virtual” de la partícula, la cual se actualiza en su observación). Sin embargo, el hecho de que dos o más partículas, en sentido cuanto-mecánico, puedan resultar recíprocamente permutables sin que se modifiquen las probabilidades inherentes el acto de medida, podría llevarnos a afirmar la completa inaplicabilidad de este principio.

French se expresó claramente sobre la no validez de cualquier criterio de discernibilidad en ámbito cuanto-mecánico, tampoco en su versión débil, aún manteniendo una validez puramente contextual del PII (French, 2015). Saunders, por otro lado, criticando la clásica contra-interpretación del PII propuesta por Max Black, sostuvo la validez del principio –en su versión débil– en relación a los fermiones, negando pero a los bosones el estatuto de objeto (Saunders, 2006). Más adelante, el autor utilizó expresamente el PII para negar la individualidad de los fermiones mismos, en una moderna relectura de Weyl, conducida en conjunto con Muller:

Leibniz’s PII is being used to identify global states of affairs that one would have thought

distinct were electrons “to have an identity”.
(Muller y Saunders, 2008)

Esta disputa metafísica se debe a la representación de las partículas en términos de grupos de simetrías (simetrías de la estadística Bose-Einstein y anti-simetrías de la estadística Fermi-Dirac; eventuales supersimetrías), que implica una reformulación conceptual de la relación entre permutabilidad y discernibilidad. Contraponiendo el primado de la estructura (de la relación) al objeto (los relatos), la representación estructural parece de hecho obstaculizar *cualquier* aplicación de criterios de identidad individual. Se trataría entonces o de negar el estatuto de objeto a la partícula (siguiendo Quine, 1969) o de hacer valer para esta un concepto de objeto físico no reducible a criterios fuertes de discernibilidad, aceptando una versión débil (y contingente, en el caos de los bosones) del PII en relación a la estadística clásica.

Queriendo mantener el principio leibniziano, se asiste entonces a la contraposición entre dos metafísicas, en las predicaciones de propiedades exquisitamente estructurales (en el sentido de un realismo estructural matemático) vs. propiedades intrínsecas mínimas (*hecceidad*) de objetos, que no poseen de hecho ninguna propiedad intrínseca distintiva¹.

La oscilación, diría casi la indecidibilidad, entre las dos concepciones, es fuente de ambigüedad también por varios físicos teóricos, llevando posiblemente a la confusión de objetos físicos con objetos matemáticos.

La realidad como existencia y la “realidad profunda” del existente

El concepto de *realidad*, como indicativo de una dimensión o un nivel *fundamental* de análisis, es ampliamente utilizado en la física teórica actual, y la cosa tiene consecuencias desde el punto de vista filosófico². Esta situación se debe primariamente a la confirmación de la no localidad de los fenómenos cuanto-mecánicos sobre la base de las desigualdades de Bell (el experimento más noto es aquello de Aspect,

1982), y al consecuente cuestionamiento radical de la *objetividad* de la *realidad física*. Se rindió así necesaria una interpretación ontológica del mundo de los *cuanta* - dimensión, demostrada incompatible con el realismo ingenuo del sentido común, así como con el determinismo científico propio de la física einsteniana. La *redefinición del real*, parcial y siempre en acto, tendría que no implicar la consciencia del observador como causa del colapso de la función de onda (Maudlin, 1994), ni, posiblemente, el desmembramiento de nuestro común concepto del mundo físico en una serie discontinua y no reducible de eventos observativos, sin trama espacio-temporal (Susskind, 2016).

Sucesivamente, la formalización de los grupos de simetrías en el ámbito de la teoría cuántica de campos, abrió las puertas a descripciones de tipo estructural (Smolin, 2006, 45-71). Consecuentemente, el concepto suspendido o incompleto de “realidad”, que domina el discurso de la física teórica actual, se diferencia desde aquel común de “existencia” orientándose más decisivamente en dirección del realismo matemático (sobre todo, en su declinación estructuralista *ante rem*) - una concepción frecuentemente adoptada entra los físicos y hasta dominante entra los matemáticos (las formas ideales como “más reales” que las existentes, como en el *Timeo*, y como también repropone el actual “ultraplatonismo” de Tegmark³).

Considerando esta condición inicial de nuestro problema *epistemológico y ontológico*, parece que la perspectiva de una reformulación deflacionista del concepto de “realidad”, siguiendo la fructífera traza de una definición deflacionista de aquel de “existencia”, es menos plausible (Bacigalupo, 2016).

También para fuera del ámbito teórico, la física se entiende generalmente y a gran mayoría del pueblo como la *ciencia fundamental*. Esto se debe primariamente a un acontecimiento central para la historia de la ciencia. Me refiero a la época en la cual la física brindó un marco de fundamentación unívoco (por medio de la evolución de la teoría atómica, estableciendo el significado de los niveles energéticos de los orbitales electrónicos) a una química de finales del ochocientos / principios del novecientos

todavía incierta sobre sus mismos fundamentos, admitiendo formulaciones teóricas diferentes como equivalentes por principio, o sea básicamente indecidibles. El famoso chiste académico estadounidense, relativamente al “hecho” que la psicología no es más que una rama de la biología, sostenida sobre la química en sus formulaciones objetivas, donde la química derive su estabilidad desde la física, muy probablemente trae su origen desde aquí, y la famosa formulación de Putnam - Oppenheim (1958), ampliamente contestada en ámbito filosófico, es profundamente radicada en el sentido común. Lo podríamos nombrar “chiste reduccionista”. Es del par evidente, que el primado atribuido a la física se debe a su grado máximo de matematización, reflejado en la continuidad de su historia con aquella de las matemáticas (en particular, en relación al cálculo infinitesimal y a la insurgencia de las geométricas no euclidianas, como subraya Shapiro (1997, 14, 170).

En estos términos, la física repite y reafirma su vocación de fundar lo real “en sí”, presentándose *tout court* como teoría de la materia, teoría de la energía, teoría del espacio y del tiempo.

¿Pero, en qué sentido –yendo más allá de los quarks de Gell-Mann– son *reales* las dimensiones espaciales extra, las cuerdas, hasta el *landscape*? ¿Dónde empieza, una visión metafísica de base platónico-matemática, que no se puede más llamar “física”, si con “física” seguimos entendiendo, un estudio empírico y experimentalmente confiable, de los fenómenos naturales que observamos?

Jugando un poco con las palabras, se podría decir, que entra la *realidad* de los objetos intrateóricos de la física, y la *existencia* de los objetos sustanciales del sentido común (la silla sobre la cual estoy ahora asentado) no puede subsistir ningún isomorfismo. Buena parte del intento actual de construir una *filosofía común de física y matemática*, como en el caso de Omnès (2005), se funda de hecho sobre la posibilidad de reconciliar sentido común y física contemporánea.

El realismo

En este contexto, es también oportuno subrayar (como hizo Einstein en su célebre letra a

Born (Born, Einstein, 2004, 132), y como recuerda Maudlin (2012, 14-16)), que nuestro sentido común - fundamentalmente realista, desde un punto de vista metafísico - involucra presupuestos de predicación no obvios en relación a los que llamamos cuerpos: presuponemos de hecho la geometría euclidiana (la cosas reales “existen” en 3D); el espacio absoluto newtoniano (ej.: las “posiciones” que asume la tierra en el curso del año “dibujadas” en un espacio completamente neutro); los cuerpos sólidos platónicos (el cuerpo, que se mueve desde a hasta b permaneciendo idéntico). Brevemente, cuando seleccionamos propiedades medibles para definir los objetos físicos, nos basamos sobre preconceptos usuales de naturaleza no trivial.

Quiero ahora ponderar, una posible concepción realista de objetos semi-abstractos o intrateóricos sin implicar un platonismo clásico, y proceder comparando lo que podemos llamar el nuestro “realismo ingenuo” con el quineano compromiso ontológico - lo que se supone que contraemos con nuestras mejores teorías científicas. Ya que, queremos cuestionar si y en cual medida la física pueda ser considerada como *la ciencia fundamental*, emergen aquí necesariamente algunas problemáticas inherentes de una posible ontología básica común para todas las ciencias.

La concepción realista en cuestión, tiene entonces que ser cuestionada y reconsiderada en relación a aquel realismo científico / realismo matemático, que parece constituir la necesaria contraparte de una (*ir*)razonable eficacia de las matemáticas en las ciencias naturales, para parafrasear a Wigner (1960) y a Putnam (1975).

Los saberes

Las ciencias resisten al fisicalismo clásico implicado por nuestro “chiste reduccionista”. Mencionando a Chomsky, el reduccionismo en relación al *mind-body problem* no puede ser considerado una opción defendible: de hecho, el problema no tanto es la indefinibilidad o la inconsistencia de la dimensión psíquica emergente, cuanto la inexistencia de una teoría completa de la materia (Chomsky, 1980, 5-6).

Hasta en diferentes ramas del desarrollo de una misma área científica, las direcciones de investigación pueden ser difícilmente unificables, como efectivamente muestra (ejemplo paradigmático) la no reducibilidad jerárquica de los planos o niveles de análisis del cerebro: biomolecular, comportamental, de función simbólica, etc. No existe actualmente, ni quizás puede existir por principio, una unidad de dominio objetual de algo que se pueda llamar la ciencia del cerebro.

La incompatibilidad (o mejor: la aparente irreducibilidad) de relatividad general y mecánica cuántica, que llevó a la problemática elaboración de las teorías del todo, afecta actualmente a la que podemos definir “nuestra general visión del cosmos” - la que sería oportuno mostrar al hipotético alienígena en visita en la tierra - y se ofrece a la reflexión precisamente en estos términos: como un *problema de unificación*, que como tal no es puramente físico, si no también matemático y metafísico. Toda la historia de la física, de hecho, podría ser considerada como una historia de progresivas unificaciones (Smolin, 2006, 21-30).

Nos preguntamos entonces cómo y en qué medida, maneras diferentes de hablar del mundo físico entendido como “todo lo que existe” (cada forma de interacción e información, incluidas nuestras representaciones mentales), sean tratables en los términos de una *upper ontology* no reduccionista, a la cual, obviamente, corresponda un lenguaje formal. Se podría decir: descartando el reduccionismo fisicalista como base posible (pero no necesariamente como *hipótesis*), ya que nuestra teoría de la materia no es todavía completa (y quizás, si lo será un día), nos encontramos en busca de una mereología en la tradición Aristóteles - Husserl.

Entre otras, la obra de Barry Smith, ofrece un caso ejemplar - ya que sus ontologías formales, las cuales tuvieron algunos importantes éxitos en los ámbitos biomédico y geográfico, fueron establecidas según una concepción mereológica de directa filiación husserliana, y se opusieron directamente al mainstream formal de la lógica fregeana. Estos logros representarían una autonomización de la ontología desde su matriz filosófica clásica (Smith, 1982). En particular,

Smith rechaza las argumentaciones de Frege en favor de un acercamiento primariamente semántico, entendiendo la de Frege como una teoría de la referencia, y no del significado.

Pero también, este alcance tiene evidentes límites, ya que temprano nos podemos dar cuenta, como antes mencionado, de que los que consideramos entes, cuerpos, substancias, espacio, tiempo, etc., no se basan sobre presupuestos neutrales o triviales - en particular si confrontados con el mundo de los *cuanta*. ¿Como definir entonces una ontología general, que no sea una réplica ingenua del sentido común, sin referirnos a las reformulaciones conceptuales, actuadas por las ciencias (Putnam, 1975)? ¿Y cómo - esta es quizás la pregunta principal, para un filósofo analítico - en ausencia de una *teoría completa del significado*, como se expresa Dummett, sosteniendo la necesidad de una posición semántica antirealista (1975)?

El problema principal, sería aquello de conectar la *upper ontology*, toda *a priori*, con las ontologías locales (los específicos dominios de los entes en las varias ciencias). Rápidamente, en nuestro caso, ya que involucramos la física, se presentaría el problema de la *quantum logic*, fundamentalmente refractaria a las comunes predicaciones relativas a los entes (al álgebra de Boole y a la lógica clásica, nuestras inmediatas instancias de apelación), y en base a la cual, estas últimas tienen un carácter derivado o secundario. Si no queremos recaer en el mencionado rechazo quineano, nos encontramos ya a un *dead-end* (Quine, 1969). Se podría definir un problema de semantización, en el cual el *feedback* (desde las ontologías locales hacia la superior), es de suma importancia. La construcción del sistema *a priori* (definición de ente y partes, de colocación espacio temporal de objetos físicos, etc.) dependería esencialmente desde las cuestiones, que las ontologías locales levantarían. El mismo universo del discurso tendría que ser siempre reconfigurado sobre la base de estos *feedbacks*.

Evaluando esta “vuelta mereológica” en dirección de una ontología más general, confirmamos sin duda, que esta última involucraría siempre principios de localidad e isomorfismos

entre objetos macroscópicos y microscópicos (como acontecía en el atomismo antiguo).

Nos proponemos entonces un compito parcial, un primer paso: intentar de diferenciar los objetos sustanciales en general desde los objetos matemáticos en base a un concepto general lo más amplio posible de *realidad objetual*, y al mismo tiempo de demostrar, que una teoría semántica y una teoría de la referencia son contiguas. Nos dejamos así en un marco argumentativo clásico, aquello de la relación entre predicación en el lenguaje común y naturaleza de los objetos matemáticos, evitando de tratar directamente la correlación entre lógica / ontología del mundo cuánto-mecánico y filosofía de la matemática - un segundo paso para la instauración de una filosofía común de las dos disciplinas.

Por consecuencia, nos orientamos más favorablemente a ponderar las resoluciones de los problemas relativos a la lógica de Frege, propuestas por las corrientes abstraccionistas / neologicistas. De hecho, el conflicto entre dominios de las extensiones y dominios de los conceptos en las famosas proposiciones de Frege sobre la definición del número como objeto lógico (*Hume Principle* y *Ley Básica V*), puede ser enmendado adoptando una declinación potencialista del abstraccionismo, o sea orientándonos en dirección modal y asumiendo una lógica semi-intuicionista (lógica intuicionista con cuantificación de tipo clásico).

La particular lógica de predicación relativa a entes / estructuras subatómicas (en particular en relación a la aplicabilidad del lebniziano *Principio de Identidad de los Indiscernibles* al interior de grupos de simetrías, así como en términos de supersimetrías) merecerá un tratamiento a parte.

Frege: lógica y matemáticas

1. Como es conocido, el realismo de Frege vacila frente a la célebre *Paradoja de Russell*, y con esto el sueño de una inmediata exprimibilidad extensional del concepto intensional. Considerando en esta luz la aplicabilidad de sistemas lógicos en relación a los saberes científicos, se trata entonces de clarificar problemáticas *condiciones de*

afirmabilidad inherentes el desarrollo concreto de las ciencias. En otras palabras, en relación a nuestra posible distinción entre objetos sustanciales y no sustanciales, se trata de evaluar la importante herencia de los neo-logicistas (Wright, Hale) en la luz de la crítica aportada a Wright por Michael Dummett en su lectura de Frege (1991).

Un importante objeto de reflexión, está entonces constituido, por los enunciaciones afirmativas y normativas (*statements*) actualmente empleadas en teorías, ya que estas afirmaciones implican la especificación de criterios de *referencia* para definir coherentemente sus objetos intrateóricos.

Hablamos aquí del *proceso* de abstracción, por el cual los objetos de las ciencias llegan a ser descritos estructuralmente: tales como, pero no solamente, en ecuaciones. Los *principios de abstracción* pueden variar sensiblemente de teoría en teoría, según diferentes maneras de acceder a la cuantificación, o sea de definir lógicamente y estructuralmente los datos observativos. Un ejemplo paradigmático, es la redefinición einsteiniana del campo como objeto físico fundamental por medio de las variedades riemannianas y de la geometría de los tensores métricos: las leyes de la física resultarán iguales para cualquier tipo de observador, en moto inercial o acelerado. La relatividad general redefine así nuestra común condición de observadores (desde la cual depende la validez local de la física clásica) como caso particular en una variedad más general.

La particular realidad / naturaleza abstracta de los vectores de estado y de la “onda de materia” u “onda matemática” descripta por la homónima función, representan otro ejemplo celebre de abstracción, constituyendo un nuevo uso de los operadores para representar relaciones contraintuitivas entre los observables, en sistemas que incluyen el rol del evento de medición (Penrose (2004, 493) y Omnès (2005,106-113)).

2. Frege nos dice - y esto parece contradecir algunos aspectos de su particular concepción platónica de los “objetos matemáticos” - que los nombres tienen un significado solamente al interior de una proposición

(véase Frege, 1884). El problema de establecer el significado de enunciados completos, es entonces prioritario en relación a aquello de determinar la referencia de nombres aislados.

Transponiendo el discurso, en el ámbito específico de la filosofía de la matemática, se puede afirmar que el problema no es primariamente establecer la existencia del objeto matemático, si no establecer la objetividad del discurso matemático (Kreisel⁴). Esto significa, que no tenemos un acceso directo a los objetos matemáticos - sino “llegamos” a esos por medio de enunciados verdaderos, en los cuales son involucrados. Los *Grundlagen* abundan en estos tipos de definiciones.

El número, no perteneciendo al dominio de los objetos empíricos (no averiguamos empíricamente la verdad de un enunciado matemático), tendría que depender desde la semántica formal del enunciado, el cual lo involucra. De esto deviene el asunto central, de los más tardos *Grundgesetze*. El gran problema ontológico de Frege, se presentó, por consecuencia, en definir el número independientemente de las condiciones concretas de referencia de los términos, los cuales componen el enunciado.

Instead of asking Frege’s question of whether there are existence claims that are analytic, we can ask the broader question of whether there are existence claims that are “non-demanding”. (Linnebo, 2018, 3)

De hecho, la posición de Frege en los *Grundlagen* parece más “contextualista”, que en las más tardías *Grundgesetze*, donde tiende mucho más a una visión “composicionalista”, y por consecuencia a un determinado platonismo de los objetos. A bien considerarlos, los dos asuntos no son contradictorios, ya que el principio contextual es de carácter metasemántico, y el principio composiciones simplemente semántico.

El análisis de los enunciados fregeanos sobre los objetos abstractos (por ejemplo, el famoso ejemplo de Frege relativo a las rectas paralelas, para introducir el concepto de dirección), nos revela cómo se constituye la referencia (Linnebo,

2018, 33-34, 123-127; 2017, 28-32). En el ejemplo mencionado, la recta y la relación unitaria son de hecho suficientes, para referirse al objeto abstracto (la dirección), del cual la recta misma no es que instanciación o especificación - ya que la posibilidad de *referirse* a la dirección se abstrae nada más que de la recta misma y de la relación de paralelismo.

First, observe that a specification u and an intrinsic unity relation \sim with u in its field suffice, all by themselves, to determine a referent. For example, a line and the unity relation of parallelism suffice, all by themselves, to determine a direction. By contrast, a parcel of matter and the unity relation for bodies do not suffice to determine a body. The parcel is capable of belonging to many different bodies. So we cannot determine to which body, if any, the parcel of matter belongs merely by considering the parcel itself. We need to look beyond the parcel at the surrounding reality. And we can generalize. When a unity relation is intrinsic, a specification u suffices to determine the object $\$u$ of which u is a specification, with no further input from reality required. (Linnebo, 2018, 198)

Igualmente, para fuera de la simetría, que Hale y Wright atribuyen a lado izquierdo y derecho del famoso Hume-Principle (“el número asociado a F es el mismo número asociado a G , si y solamente si F y G se pueden correlacionar de manera biunívoca”), se considera la *introducción* del principio de identidad como base para la *constitución* de un tipo de referencia inédito: al objeto, del cual los dos conceptos no son que instanciaciones. La definición de la extensión de los conceptos emerge con el nuevo objeto, el cual no tiene un valor semántico involucrando “what is the case” en el mundo sustancial o de la experiencia, ni en otro mundo.

The context principle is concerned with a metasemantic question, namely how reference is constituted. It is not a primitive metaphysical fact that an expression refers to some object. There are some more basic facts in virtue of which the relation of reference obtains. *Perhaps the more basic facts*

in virtue of which an abstraction term refers to an abstract object need not mention or otherwise involve this abstract object.

So if this strategy is to work, mathematical objects would have to be constituted, as it were, along with their modal profile as necessary existents. (Linnebo, 2018, 128)

Es necesario, considerar la abstracción en sentido *dinámico* - o sea como *instauración de un nuevo nivel ontológico*, que la especificación no “contiene” en sí.

On the neo-Fregean approach, the abstract objects obtained by some form of abstraction are always assumed to belong to the domain of objects with which we began. Neo-Fregean abstraction is in this sense “static”. It always takes place relative to some fixed domain of objects.

[..]

There is also a “dynamic” conception on which abstraction may result in “new” domain that lay outside the “old” domain with which we began.

Every question about the “new” objects reduces to a question about the “old” objects, with we may thus assume to have been answered. (Linnebo, 2017, 136)

Estructuralismo y logicismo

El estructuralismo, fundamental tanto para la filosofía de la matemática, cuanto para la reciente filosofía de la física, trata tradicionalmente sobre la relación entre estructura abstracta y sistemas de objetos sustanciales, en la medida en la cual, una descripción objetiva de un sistema no puede no ser sino estructural. Shapiro

ofrece ejemplos paradigmáticos para presentar este punto de vista:

I define a *system* to be a collection of objects with certain relations. An extended family is a system of people with blood and marital relationships, a chess configuration is a system of pieces under spatial and “possible-move” relationships, a symphony is a system of tones under temporal and harmonic relationships, and a baseball defense is a collection of people with on-field spatial and “defensive-role” relations. A *structure* is the abstract form of a system, highlighting the interrelationships among the objects, and ignoring any features of them that do not affect how they relate to other objects in the system. (Shapiro, 1997, 73-74)

En la perspectiva abstraccionista de Linnebo, es necesario reformular tal concepción estructuralista sobre la base de un principio meta-ontológico fundamental: *lo real no se compone de una única clase de objetos, ni implica una estructura jerárquica originaria.*

The *rigid conception* holds that reality is “carved up” into objects in a unique way that is independent of the concepts that we bring to bear.

The *flexible conception*, on the other hand, insists that reality is articulated into objects only through the concepts that we bring to bear. (Linnebo, 2018, 31)

We have talked about objects being thin *in an absolute sense*, namely that their existence does not make a substantial demand on the world. An object can be thin also *relative* to some other object if, given the existence of these other objects, the existence of the object in question makes no substantial further demand.

[...]

Minimalists need not hold that all objects are thin. Their claim is that our concept of an object *permits* thin objects. Additional “thickness” can of course derive from the object in question. Elementary particles, for example, are thick in the sense that their existence makes a substantial demand on the world. But their thickness derives from what is to be an elementary particle, not from what it is to be an object. (Linnebo, 2018, 4)

Esto significa, buscar una continuidad entre el supuesto primado de las estructuras sobre los objetos (de las *relaciones* sobre los *relata*, según un estructuralismo *ante rem*), y los principios lógicos de constitución de la referencia, los cuales implican diferentes criterios para distinguir entre objetos físicos y matemáticos. El principio metasemántico de contextualidad ofrece una chance en este sentido, la cual no puede no tener repercusiones también en el mundo de la filosofía de la física.

Consider physical objects, which have intrinsic properties. [...] Noneliminative structuralists take mathematical objects to be very different. Michael Resnik provides a widely endorsed statement of the view:

“In mathematics, I claim, we do not have objects with an ‘internal’ composition arranged in structures, we have only structures. The objects of mathematics [...] are structureless points or positions in structures. As positions in structures, they have no identity or features outside a structure.”

According to this *incompleteness claim*, as I shall call it, mathematical objects differ from physical objects by having no internal nature or composition, and no nonstructural properties.

[...]

The incompleteness claim is deeply problematic, however. Natural numbers appear

to have a wide variety of nonstructural properties, such as being abstract, being a natural number, being the number of planets, and being Dedekind's favorite number. Moreover, many cross-category identities appear to be false, not indeterminate.

[...]

The most one can hope for is that some qualified version of the incompleteness claim might be acceptable. Although mathematical objects do have nonstructural properties, perhaps all of their properties from some important class are purely structural. [...] For this response to be acceptable, however, the structuralists need to circumscribe the mentioned class of properties—and to do so in a way that makes the resulting view both interesting and true. This is not an easy task. (Linnebo, 2017, 162-163)

Para un estructuralista, las propiedades predicables de un objeto matemático serían entonces solamente aquellas intrínsecas, a decir: estructurales. De hecho, estas propiedades *definen* el objeto. Lo mismo vale para las relaciones.

Por contrario, un abstraccionista considera todas las clases de predicaciones posibles; además, las diferentes propiedades relacionales expresables por una proposición, consideradas sobre la base de las específicas condiciones de referencia a los objetos involucrados, implican diferentes propiedades modales o de “transmundanidad” - a decir: no necesariamente expresan relaciones intrínsecas. En otras palabras, las condiciones “intramundanas” de instanciación de la relación no son nunca triviales. Se pueden hacer diferentes predicaciones sobre los números y sobre las estructuras, y no todas proveerán referencias a nuevos objetos finos o explicitarán ulteriores propiedades estructurales (isomorfismos entre estructuras como proceso de abstracción de otras estructuras).

En este marco es importante notar, que cada predicación, la cual se aplique a una pluralidad, *implica potencialmente* un criterio de identidad unívoco para los individuos, los cuales caen bajo

el concepto. Esta condición coincide con una posible representación conjuntista, desde la cual depende el criterio metasemántico de abstracción, que se fonda sobre las extensiones. A decir, *es necesario* que una expresión de la predicación plural como conjunto sea *posible*.

Tal afirmación no significa, obviamente, que de cada concepto determinamos extensiones, o que todos conceptos deriven desde las extensiones, ni que determinadas predicaciones no puedan ser fundamentalmente inadaptadas a una reformulación conjuntista. Pero la definición extensional es siempre *posible*, en el sentido, que esa es fundamentalmente *potencial, no actual* - conformemente a la incompletabilidad propia del mundo de los sets, y de los objetos matemáticos en general, la cual no significa nada más, que su indefinida extensibilidad.

En síntesis, antes de concluir ...

En nuestra breve investigación sobre el concepto de una realidad física fundamental, no pudiendo confiar en ninguna teoría definitiva de la materia, nos encontramos en la mutua intersección de tres opciones posibles: u optamos para una totalmente incognoscible *Ding an sich* kantiana, como se decía al principio; o presuponemos como cierta una teoría final unívoca y única que no tenemos; o bien decidimos considerar una realidad del mundo que incluye *a su nivel fundamental* diferentes criterios de identidad de los objetos, dependientes desde los conceptos empleados.

Quiero subrayar que se trata de una *decisión*, la cual despeja nuestra situación contingente - tanto en física teórica, cuanto en filosofía de la lógica. La cuestión físico-teórica de la unificación no se puede considerar como definitivamente resuelta, aún que propondemos a atribuir la última palabra al potencialismo, y por consecuencia a un pluralismo ontológico, el cual prevé una extensibilidad indefinida solamente para los objetos finos - sin implicar una infinidad actual de objetos físicos.

Adhiriendo al abstraccionismo, la afirmación del realismo objetual se hace más simple: la realidad no se reduce ni a la corporeidad, ni a las

ideas - ni a una constitución unívoca y “natural” de los objetos. Nuestra tarea, es clarificar, como se constituye *la relación de referencia*.

Estos asuntos no solamente nos alejan desde las posiciones extremas del platonismo, si no también nos brindan criterios no triviales para comparar los diferentes principios de identidad, que valen para objetos sustanciales y objetos “finos”:

Reference to abstract objects differs from reference to concrete ones, not by being “semantically idle”, but with regard to how the relation of reference is *constituted*. Criteria of identity can contribute to the constitution of reference to concrete and abstract objects alike. Only in the latter case, however, is the unity relation intrinsic. And it is this that gives rise to objects with a shallow nature. (Linnebo, 2018, 194-196)

Consideraciones conclusivas

Ninguna especificación es intrínseca para los objetos concretos (o sustanciales): también para partículas del mismo tipo, los grupos de simetría no representan una “relación de unidad intrínseca”. Diferentes objetos implican diferentes pretensiones sustanciales, pero se queda clara y inamovible, la distinción entre *thick* y *thin object*. El abstraccionismo puede aquí encontrar un importante punto de convergencia no tanto con el realismo estructural matemático, si no más profundamente con el *Realismo estructural óntico* en filosofía de la física, el cual redefine nuestros compromisos ontológicos con las teorías científicas en términos estructurales, sin todavía renunciar a la preservación de las condiciones de discernibilidad de los objetos involucrados en los términos modales del *entity realism* (Hacking). La correlación entre realismo estructural y estructura modal, se basa sobre la discernibilidad débil (*weak discernibility*) de los objetos en cuestión.

En base a estas consideraciones, traemos dos conclusiones.

Si a este punto es evidente, que *la física teórica redefine constantemente sus “objetos últimos”*,

1. el problema fundamental, para definir “reales” algunos de estos objetos, se manifiesta por un lado en la resistencia de nuestro filósofo, a considerar reales las estructuras matemáticas, las cuales solamente encuentran posible lograr coherencia teórica a pesar de premisas contra-intuitivas (la suspensión de la lógica clásica y de la álgebra de Boole no significa, como ampliamente demostrado, que la teoría correspondiente no pueda dar óptimas pruebas de validez gracias a su formulación matemática⁵).
2. por otro lado, varios problemas surgen por causa de la tendencia a introducir sin solución de continuidad objetos matemáticos (objetos, cuya identidad es *completamente y contextualmente definida en base* a estructuras abstractas) *qua* objetos físicos (objetos *describibles solamente en base* a estructuras abstractas por su débil discernibilidad o aún efectiva indiscernibilidad).

These questions [about discernibility] arise within one particular structure, which represents a way the world could be. The notions of discernibility are in this sense concerned with ‘intra-world’ matters. By contrast, permutations are concerned with what happens when objects change their positions in a structure, and symmetries are just the special case where this change of positions preserves all structural relations. Permutations and symmetries raise hard philosophical questions about the extent to which objects are independent of their positions in a relational structure. If objects are independent in this way, then the result of carrying out a non-trivial permutation will result in a new and distinct way the world could be; and if not, not. The philosophical questions raised by permutations and symmetries are thus transworld questions, concerned with the identification of objects across different possible worlds or situations. (Ladyman, Linnebo and Pettigrew, 2011, 30)

Las necesidades teóricas y expositivas inducen quizás a “ontologizar” antes de tiempo estos

entes “híbridos” de la manera más coherente posible. La introducción de los *quarks*, representa en este sentido un momento de vuelta, ya que representó probablemente el paso decisivo, que llevó al triunfo de las simetrías de Gauge, y con esas, de una fuerte aceleración en dirección reduccionista en cuanto estructural / formal (Smolin, 2006, 56-57).

Se abrió la vía, que conduce hasta a las *Teorías de las cuerdas*, las cuales dominaron el panorama científico (en particular: estadounidense) durante los últimos cuarenta años. Dicho un poco brutalmente, sería la *belleza* cristalina de una teoría física puramente matemática (su naturaleza abstractiva, cuyo modelo podría ser bien ejemplificado por la *M-theory* de Witten), la que tendría el poder explicativo de grado máximo. Es una tendencia, que tiene de hecho sus raíces en Einstein, y prosigue con Weinberg (Se vea Wigner, 1960).

El gran físico matemático Roger Penrose comenta críticamente:

Now let us turn to the fundamental role of symmetry in modern physical theory. There is no doubt about the utility of this notion. Both relativity theory (in relation to the Lorentz group) and quantum theory make highly significant use of it. But are we to regard symmetry as fundamental to Nature's ways, or an incidental or approximate feature?

It seems to be a tenet of many of the modern approaches to particle physics to take symmetry as being indeed fundamental, and to regard the presently seen deviations from symmetry as a feature of symmetry breaking in the early universe.

[...]

Are we entitled to infer from the undoubted fact that string theory has supplied deep and previously unexpected insights into mathematics that it must also have a deep physical

correctness? This answer to this enigma is far from obvious. (Penrose, 2004, 1036, 943)

Que una teoría final sea posible, más allá del dominio de las explicaciones de tipo causal, es un *Leitmotiv* de la física teórica contemporánea. Se buscaron y se buscan las *condiciones iniciales* del universo en cuanto todo el existente, a un nivel en el cual no tiene más ningún sentido hablar de tiempo.

Pasando por alto el auténtico ámbito físico teórico y cosmológico, me limito a notar, que también en una perspectiva lógico-filosófica, la exclusión en principio de esta opción es problemática.

Mi presente afirmación puede quizás sorprender, a final de la presente exposición; pero hay varias razones para creer, que también un acercamiento lógico-filosófico abstraccionista, como lo que yo voy apoyando, no logre excluirla totalmente.

La filosofía de la matemática se encuentra todavía en una situación de hesitación entre el pluralismo fundacional (paradigmático el ensayo de Benacerraf *Mathematical Truth*, en Benacerraf y Putnam, 403–420) y un anti-pluralismo más o menos platonista. Todas las numerosas formas de realismo oscilan entre los dos polos. La situación actual en física fundamental, así como en filosofía de la física, es muy parecida.

Este difícil nexo será tema de ulteriores investigaciones. En este contexto es suficiente recordar, que una teoría física *definitiva y única* es una eventualidad, que al estado actual es bastante especulativo presuponer como cierta. En una conferencia del 2002, Hawking critica precisamente la búsqueda de una tal teoría, a la cual el mismo dedicó mucho tiempo de su vida.

Some people will be very disappointed if there is not an ultimate theory that can be formulated as a finite number of principles. I used to belong to that camp, but I have changed my mind. I'm now glad that our search for understanding will never come to an end, and that we will always have the challenge of new discovery. Without it,

we would stagnate. Gödel’s theorem ensured there would always be a job for mathematicians. I think M-theory will do the same for physicists. I’m sure Dirac would have approved. (Hawking, 2002)

El siguiente paso de Ladyman constituye por cierto una posible glosa a la reflexión de Hawking, que nos reconduce a la realidad de la estructura modal y de las “propiedades emergentes”:

Modality is the key to the real-patterns account of ontology, which harmonizes entity realism and ontic structural realism, because featuring in projectible models and/or statements is taken to be the criterion of reality.

[...]

Weak forms of emergence allow that emergent entities are epistemologically and semantically irreducible, but take it that strong emergence, and full ontological status, would be ruled out by any claim that genuine causal power resides only at the fundamental level. However, if the latter claim is false then that modal structure at all scales could be considered real. (Ladyman, 2016, 105)

Resumen conclusivo

Un primero paso en dirección de una filosofía común de física y matemáticas, puede ser intentado en dirección del realismo objetual, sostenido por las corrientes lógico-filosóficas abstraccionistas. Esto nos permite trazar una convergencia con el realismo estructural óntico, en base al cual nuestro compromiso ontológico con las mejores teorías científicas es relativo a las estructuras, no a los entes intrateóricos. Por consecuencia, los entes de la física fundamental, en cuanto disciplina de confín, no pueden ser

introducidos ni como sustanciales en sentido común, ni como puramente matemáticos.

Notas

1. Sobre la distinción lógica entra entrelazamiento y indiscernibilidad de las partículas, se confronte el artículo de Bigaj, T., Ladyman, J. Y Linnebo, Ø. (2013).
2. Algunos títulos ejemplares: *Reality is not what it seems - The journey to Quantum-Gravity* (Rovelli, 2016). *The Road to Reality - A Complete Guide to the Laws of the Universe* (Penrose, 2004). *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality* (Tegmark, 2014).
3. Se vean las afirmaciones radicales de Tegmark (2014), sobre un universo *fundamentalmente matemático*, no simplemente *exprimible únicamente por medio de las matemáticas*. De interés la famosa afirmación de Heisenberg (1981, 35): “I think that modern physics has definitely decided in favor of Plato. In fact the smallest units of matter are not physical objects in the ordinary sense; they are forms, ideas which can be expressed unambiguously only in mathematical language.”
4. Reportado y comentado en Dummett (1978, xxxviii).
5. Celebre es la frase de Bohr, mencionada por Heisenberg (1975, 137): “Our washing up is just like our language. We have dirty water and dirty dishcloths, and yet we manage to get the plates and glasses clean. In language, too, we have to work with unclear concepts and a form of logic whose scope is restricted in an unknown way, and yet we use it to bring some clarity into our understanding of nature.”
Una igualmente famosa frase del mismo Heisenberg, sirve como comentario a la reflexión de Bohr: “When this vague and unsystematic use of the language leads into difficulties, the physicist has to withdraw into the mathematical scheme and its unambiguous correlation with the experimental facts” (Heisenberg, 1958, 179).

Bibliografía

- Aspect, A.; Grangier, P. y Roger, G. (1981). Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm

- Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities. *Phys. Rev. Lett.* 49 (2), 91-97.
- Bacigalupo, G. (2016). Whose Existence? A Deflationist Compromise to the Fregean/Neo-Meinongian Divide. *Argumenta*, 1 (2), 5-24 .
- Benacerraf, P. y Putnam, H. (Comp.). (1983). *Philosophy of mathematics* (2a ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bigaj, T.; Ladyman, J. y Linnebo, Ø. (2013). Entanglement and non-factorizability. *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 3 (44), 215-221.
- Born, M.; Einstein, A. (2004). *Born-Einstein Letters, 1916-1955: Friendship, Politics and Physics in Uncertain Times*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Chomsky, N. (1980). *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press.
- Dummett, M. (1973). *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth Overlook.
- . (1975). *What is a Theory of Meaning?* In S. Guttenplan (ed.) *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 97-138.
- . (1978). *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (1991). *Frege: Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner.
- . (1893). *Grundgesetze der Arithmetik*, Band I. Jena: Verlag Hermann Pohle. (1903) BandII.
- French, S. (2015) *Identity and Individuality in Quantum Theory*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, online, <https://plato.stanford.edu/entries/qt-idind/>
- Gell-Mann, M. (2016). Writing up the quarks. Real, mathematical or fictitious particles (113/200). *Web of Stories - Life Stories of Remarkable People / Murray Gell-Mann (Scientist)*. <https://www.youtube.com/watch?v=V0kZLSai4tc>
- Gödel, K. (1964). *What is Cantor's Continuum Problem?* In: Benacerraf and Putnam (1983), 470–485.
- Hawking, S. (2002). Gödel and the end of the universe. *Stephen Hawking - Official Website*. <http://www.hawking.org.uk/godel-and-the-end-of-physics.html>
- Heisenberg, W. (1958). *Physics and Philosophy*. Northampton: John Dickens & Co.
- . (1970). *Natural Law and the Structure of Matter*. London: Rebel.
- . (1972). *Physics and beyond: encounters and conversations*. New York: Harper & Row.
- Hilbert, D. (1902). Mathematical Problems. *Bulletin of the American Mathematical Society*. 8 (10), 437–479.
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 409–424.
- . (2007). Scientific Structuralism: On the Identity and Diversity of Objects in a Structure. *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, 23-43.
- . y Bigaj, T. (2010). The Principle of Identity of Indiscernibles and Quantum Mechanics, *Philosophy of Science*, 77, 117–136.
- . y Linnebo, Ø, Pettigrew, R. (2011). Identity and discernibility in philosophy and logic, *The Review of Symbolic Logic*, 5 (1), 162-186.
- . (2018). Scientific Realism Again. *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science*. 9 (1), 99-107.
- Linnebo, Ø. (2018). *Thin Objects: An Abstractionist Account*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2017). *Philosophy of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.
- Maudlin, T. (1994). *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics*. Oxford: Basil Blackwell.
- . (2012). *Philosophy of Physics - Space and Time*. Oxford and Princeton: Princeton University Press.
- Muller, F., Saunders, S. (2008). Discerning Fermions, *British Journal for the Philosophy of Science*, 59, 499–548.
- Omnès, R. (2005). *Converging Realities - toward a Common Philosophy of Physics and Mathematics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Oppenheim, P. Y Putnam, H. (1958). Unity of science as a working hypo-thesis. in H. Feigl, G. Maxwell y M. Scriven, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, 3-36.
- Penrose, R. (2004). *The Road to Reality - A Complete Guide to the Laws of the Universe*. London: Jonathan Cape.
- Putnam, H. (1975). *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.V.O. (1969). *Speaking of Objects, Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- Rovelli, C. (2016). *Reality Is Not What it Seems - The Journey to Quantum-Gravity*. UK: Penguin Random House.
- Saunders, S. (2003). Physics and Leibniz's Principles. In Brading, K. and Castellani, E., *Symmetries in Physics: Philosophical Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saunders, S. (2006). Are Quantum Particles Objects? *Analysis* (66), 52–63.
- Shapiro, S. (1997). *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford: Oxford University Press.

- Smith, B. (1982). *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich/Vienna: Philosophia.
- Smolin, L. (2006). *The Trouble with Physics - The Rise of String Theory, the Fall of a Science and What Comes Next*. London: Penguin.
- Susskind, L. (2016). *Copenhagen vs Everett, Teleportation, and ER=EPR* (ArXiv online).
- Tegmark, M. (2014). *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. New York: Knopf.
- Wang, H. A (1996). *Logical Journey: From Godel to Philosophy*. Boston: MIT Press.
- Welch, P. D. y Horstein, L. (2016). Reflecting on absolute infinity. *The Journal of Philosophy* 113 (2), 89–111.
- Wigner, E. (1960). The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences. *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13 (1). New York: John Wiley & Sons.

Dr. Lorenzo Boccafogli. boccafoglilorenzo@gmail.com

Profesor asociado UCR, Escuela de Filosofía, Facultad de Letras.

Estudios:

- Dr. Phil., Universität Bern, 2012.
- Dr (Disciplinas Histórico-Filosóficas), Freie Universität Berlin, 2005-2011.
- M.Phil., Universidad de Bologna, Italia, 2002.
- Lic. Phil., Universidad de Bologna, Italia, 2002.

Áreas de especialidad:

Germanística, teoría de la traducción, filosofía de la matemática, filosofía del lenguaje.

Publicaciones:

Libros:

- Boccafogli, L.; Pizzingrilli, M.; Turchetti, P. M., *Celan-Lexikon*. Macerata: Quodlibet (por aparecer).
- Boccafogli, L. (2012) “Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird” Die Übersetzung von einundzwanzig Sonetten Shakespeares durch Paul Celan. Dissertation, Universität Bern, Philosophisch-historische Fakultät, Institut für Germanistik / Komparatistik.

Artículos:

- Boccafogli, L. (2007) Note a Schneepart. Dello scrivere e del Tradurre. Napoli: Università “L’Orientale”, 175-181.
- Boccafogli, L. (2007) I pronomi in traduzione. L’opera e la vita. Atti del convegno di Napoli, 22-23 gennaio 2007, 149-168.
- Boccafogli, L. (2006) Michel Foucault e il dibattito sul postmodernismo. *Discipline Filosofiche*. Macerata: Quodlibet, 127-142.

Recibido: 21 de abril de 2019

Aprobado: 17 de junio de 2019

Konrad Alvarado Martínez

La sobreintelectualización del conocimiento animal

Resumen: *Se efectúa una crítica a la noción de conocimiento animal expuesta por Ernest Sosa. A esta discusión se le añade la consideración de la distinción entre know-that y know-how, y la ulterior distinción entre habilidades y know-how. Se concluye que Sosa sobreintelectualiza el conocimiento animal.*

Palabras clave: *Ernest Sosa, conocimiento animal, knowing-how, habilidades, Gilbert Ryle.*

Abstract: *A critique is made of the notion of animal knowledge as shown by Ernest Sosa. To this discussion is added the consideration of the distinction between know-that and know-how, and the subsequent distinction between skills and know-how. It is concluded that Sosa overintellectualizes animal knowledge.*

Keywords: *Ernest Sosa, animal knowledge, knowing-how, skills, Gilbert Ryle.*

0. Introducción

El presente artículo responde al intento de esbozar ciertos tópicos que encuentran su lugar en el seno de las teorías no doxásticas de la justificación y del conocimiento procedimental.¹ No solo pretendo mostrar un poco los argumentos de otros autores al respecto, sino generar una discusión dirigida a rendir frutos que puedan caer más lejos de lo ya planteado. En esto me acerco mucho a la obra de dos autores cruciales para la epistemología contemporánea: Ernest

Sosa (2007; 2009) y Gilbert Ryle (2009). En orden a demostrar el éxito de la epistemología de la virtud de Sosa en tanto avance con respecto al externismo ofrecido hasta el momento, quizá sea necesario ofrecer una crítica de las reflexiones que esta suscita si se observa desde ciertas sofisticaciones propias de epistemologías anteriores. Mi interés se centra en contrastar las reflexiones de Sosa acerca del conocimiento animal con la postura praxista que exhiben algunos antiintelectualistas con respecto al subtipo de conocimiento denominado saber-cómo (o *know-how*) (el cual, dicho sea de paso, se distingue del conocimiento en cuanto saber-que (*know-that*), en donde «que» corresponde a una conjunción y sirve para introducir proposiciones). Pero no me apresuraré por definir estos aspectos que son más atinentes a Gilbert Ryle sin haber primero presentado la argumentación de Sosa.

En primer lugar, presentaré los lineamientos básicos del acercamiento de Sosa al conocimiento animal. En segundo, introduciré la distinción entre *saber-cómo* y *saber-que*. Volveré finalmente a Sosa para argüir que su noción de conocimiento animal no refleja adecuadamente el conocimiento animal según las discusiones de algunos filósofos naturalistas. Trabajaré con la idea de que el conocimiento animal es aquel que mejor nos distingue (tanto a nosotros como a los animales no humanos) en nuestros estados y procesos no doxásticos (es decir, en aquellos estados y procesos en los que no intervienen creencias o estas no son fundamentales), y no un tipo de conocimiento que es demasiado demandante y por lo tanto restrictivo en la sede doxástica.²

1. Sosa

Es preciso hacer una advertencia: con el hecho de identificar preliminarmente el conocimiento animal con la posesión de estados no doxásticos, no estoy diciendo que los animales no puedan experimentar estados similares a los doxásticos u otras criaturas mentales incluso más básicas, como sucede con diferentes actitudes proposicionales distintas a las creencias (desear, intentar, sospechar, dudar). Todo esto ciertamente corresponde a un campo bastante controvertido, pero no hay necesidad de apresurarse y partir desde una concepción de conocimiento animal imbuida por meras intuiciones epistemológicas. Intentaré llegar a una noción naturalista-moderada de conocimiento animal que en razón de un antiintelectualismo sobre las creencias (1) no excluya por antropocéntrica a los animales no humanos, (2) ni tampoco los reduzca a un conductismo rampante (cf. Devitt, 2011, 213). El intelectualismo contra el que perfilo estos argumentos privilegia las creencias por sobre otros fenómenos mentales para explicar la cognición y justificar teorías del conocimiento. Este intelectualismo ha de entenderse, más específicamente, como la tesis de que nuestro entendimiento de la epistemología se centra en las creencias no solo para resolver sus problemas, sino también para dar cuenta tanto de las distintas variedades de experiencia como de nuestra relación con el mundo exterior.

Afirmaré que si el conocimiento animal de Sosa es demasiado fuerte (esto en cuanto a los requisitos para su realización) para los animales humanos, pues también lo será para los animales no humanos. Así las cosas, la propuesta de Sosa no sería ya antropocéntrica, sino simplemente una posición guiada por un entendimiento erróneo de qué va el conocimiento humano y el conocimiento animal. Si, de acuerdo con cierto naturalismo atribuido a Michael Devitt (2011, 217), nuestras teorías semánticas tienen que ser guiadas por nuestras mejores teorías acerca del mundo, con mayor razón el análisis del conocimiento animal se ha de supeditar a las consideraciones fraguadas por etólogos y psicólogos cognitivos.

Comenzaré revelando una de las intuiciones que conducen mi crítica al intelectualismo con una frase que constituye el reverso de una de Sosa: «nosotros, los animales humanos, somos muy poco reflexivos acerca del gran espectro de nuestras experiencias».³ Esto es cierto según una concepción de conocimiento informada por las ciencias cognitivas: el conocimiento es principalmente conocimiento práctico acompañado de disposiciones a actuar en la forma de habilidades que nos permiten hacer las más simples tareas sin ni siquiera estar conscientes de ello. De acuerdo con esta visión procedimental del conocimiento, las creencias no son el único ni el más importante condicionante de la justificación y de nuestro entendimiento general de la cognición. Pero Sosa asevera que somos *más* que bastante reflexivos: somos entusiastamente reflexivos («zestfully judgmental» (2007, 70)). En esta postura se muestra claramente una epistemología que pone a las creencias en el centro de la explicación y la justificación epistémicas.

Sosa comparte estas ideas en el marco de un acercamiento a la epistemología conocido como epistemología de la virtud. De acuerdo con su especial alineamiento, el conocimiento está dividido en conocimiento animal y conocimiento reflexivo. El primero lo define como *creencia apta*. En términos doxásticos, esta es una posición que exige bastante poco para las creencias que son formadas por las competencias disponibles. Pero no encuentro problemático que él sea poco tallado con respecto a los criterios de las creencias que cuentan como conocimiento animal, sino el hecho de que exige que el conocimiento animal sea definido en términos de la posesión de creencias. El segundo tipo al que alude es un conocimiento sopesado y que pasa por el reconocimiento *concienciado* de que la fuente o virtud intelectual de la que proviene la creencia apta es asimismo confiable.

Ahora bien, Sosa no descarta el principio de que el conocimiento requiere creencias ni siquiera en el nivel animal, por lo que tanto el conocimiento animal como el reflexivo corresponden a un complejo de creencias. En otras palabras, Sosa nos presenta un acercamiento doxástico a la epistemología que cuando se trata del conocimiento reflexivo llega al punto de evocar una

suerte de internismo.⁴ Sin embargo, la historia no parece ser muy distinta con el conocimiento animal. Su abordaje es un poco menos sosegado que el de otros externismos no precisamente porque incluya creencias en su análisis de la justificación.⁵

Según Sosa, una creencia que funja como conocimiento animal es apta (1) si es verdadera, (2) si es producida por una virtud intelectual, y (3) si el agente epistémico relevante obtiene la verdad de dicha creencia debido a determinada virtud intelectual. En esto interviene la veritatividad de una creencia, la participación de una fuente reputable como válida y, por último, el hecho de que la veritatividad de la creencia provenga de dicha fuente válida. Aquí parece que, desde el anuncio de que para que una creencia sea apta esta tenga que ser verdadera, se le otorga mucho peso a la introspección del agente epistémico que aspiraría a poseer conocimiento animal.

En ligero contraste con lo anterior, es preciso rescatar que el sistema de conceptos que utiliza Sosa constituye una novedad filosófica que no necesariamente lo invita a juzgar que todo sean creencias. Su epistemología de la virtud se apoya en un marco conceptual lo bastante flexible para no excluir el análisis normativo de acciones relativizadas a algún agente. Esto asimismo permitiría que la compatibilidad normativa entre los actos y las creencias suponga la capacidad de considerarlos de acuerdo con ciertas regularidades legaliformes. De ahí que juzgue cualquier acto o creencia bajo el término general de actuaciones (o bien, *performances* normativamente interpelables). Dichas actuaciones son producidas o instanciadas por determinadas competencias, de modo que el apto ejercicio de nuestras competencias produce actuaciones meritorias de la habilidad que interviene en llevarlas a cabo. Sosa trae a colación el ejemplo de un practicante del tiro con arco para ilustrar este sistema. En una actuación se distinguen por lo menos tres atributos: la pericia práctica (*adroitness*) (o sea, si el tiro manifiesta un empleo virtuoso de la práctica o habilidad del individuo), la fidelidad o exactitud (o sea, si resulta exitosa porque la flecha dio en el blanco) y, finalmente, la aptitud

(si el tiro es exitoso porque corresponde a un ejercicio de la competencia pertinente).

Dado que muchas actuaciones no son objetivamente perfectas, Sosa es un falibilista sobre el conocimiento, por lo que el conocimiento animal que obtenemos de nuestras experiencias no es considerado a prueba de cualquier objeción (y la poca confiabilidad de una creencia no es motivo para dejar de considerarla conocimiento). Lo que le importa es que la creencia sea apta porque cuenta como el ejercicio de una competencia acreditable a determinado agente, no que dicha creencia apta haya sido sopesada y defendida. En consecuencia, tampoco es necesario que haya un entendimiento acerca de la confiabilidad de la competencia que la genera. Pero sigue siendo desconcertante que una propuesta que se arrogue el derecho a definir el conocimiento animal y que además sea externista haya sido tan deferente con las creencias dentro de la epistemología. Lo peor de todo no es que dicha propuesta acerca del conocimiento animal esté formulada al margen de las teorías que sostienen los etólogos cognitivos al respecto, sino que privilegia una visión única sobre el conocimiento animal alimentada por intuiciones meramente epistémicas antes que por las mejores teorías que poseemos acerca del comportamiento y cognición animal.

2. Ryle y más allá

No es un error poco común dentro de la llamada epistemología tradicional ignorar las mejores teorías que los científicos poseen a la hora de dar cuenta de la cognición humana. En esta epistemología prenatalizada, la postura que se mantenía frente a la ciencia era la de disparar primero y hacer preguntas después. Puesto de otro modo, el abordaje era tal que la relación sustentada con la ciencia no solo era poco minuciosa, sino algo hostil y negligente. El epistemólogo se dedicaba a esgrimir argumentos desde su escritorio, a plantear casos límite y contrastarlos con el razonamiento de un escepticismo ideal. Así entendida, la epistemología constituía poco más que una guía para el pensamiento. Y según parece, la revuelta del naturalismo fue una consecuencia saludable de

esta indiferencia para con ciertos estratos de la ciencia. No obstante, la incipiente amistad entre epistemología y ciencia no correspondió siempre a una somera y feliz conciliación. En algunos casos (sobre todo entre materialistas eliminativistas), los resultados conducían a un abandono total de la epistemología en favor de la psicología cognitiva. Las implicaciones de esto no eran poca cosa si consideramos que uno de los puntos centrales que la epistemología tradicional mantenía, y que la epistemología naturalizada venía a desechar, no eran otros que los conceptos de justificación y evidencia. Pero el naturalismo que una vez sostuvo Quine, a la par del de ciertos discípulos que tomaron las parábolas muy a pecho, se ha atemperado de tal forma que el externismo que ahora poseemos no dispensa del ámbito normativo bajo el que opera la investigación habituada a la búsqueda de la justificación. En algunas versiones menos atemperadas, el concepto central no es ya el de justificación (Plantinga lo ha reemplazado, por ejemplo, por el concepto de *proper function*).⁶ Pero incluso estos nuevos avances en la naturalización de la epistemología no han perdido del todo su espíritu normativo. Aunque se haga continuo recurso de un lenguaje más descriptivo, la dimensión evaluativa o normativa ha pervivido.⁷

No obstante, sería exagerado afirmar que en la epistemología no se haya antes discutido la preponderancia metodológica de las creencias en la justificación del conocimiento. Dicha discusión se dio en la forma de la distinción entre saber-cómo y saber-que.⁸ Por lo cual nos viene a bien contrastar las ideas de Sosa sobre el conocimiento humano con la discusión sobre la naturaleza del saber-cómo, introducida hace más de setenta años por Gilbert Ryle. Ryle establece una distinción entre, por un lado, saber cómo hacer algo (una *actuación*) y, por otro, saber que tal cosa es el caso. Generalmente, se asume que la primera implica sabiduría o folclore práctico y que la segunda conocimiento proposicional, pero la discusión se ha orientado últimamente en divisar si el *know-how* se asienta o fundamenta de algún modo en el conocimiento proposicional. En mi opinión, Ryle se sorprendería al ver cómo la leyenda intelectualista sigue viva aún después de sus esfuerzos para refutarla.

A decir verdad, la discusión de Ryle es orientada en contra de un intelectualismo que difiere del nuestro. El praxismo de Ryle se con-
juga en contra de un intelectualismo acerca de la acción inteligente. Este tipo de intelectualismo pretende que todo ejercicio de saber-cómo ha de ser guiado o aplicado por algún previo conocimiento proposicional (Hetherington, 2008, 462). El intelectualismo al que en cambio me quiero enfrentar es un poco más atemperado, y se expresa de forma ubicua en varias corrientes preponderantes en la epistemología. No son solo los autores que consideran imperioso tener un dominio de razones introspectivas basadas en evidencia para llegar a la justificación los que pueden caer presos de este intelectualismo al que me refiero, sino también los que apuntan a un análisis de la justificación en términos de la sanidad de los procesos cognitivos –sea en términos de confiabilidad o función adecuada-. Todos estos epistemólogos parten de la premisa de que los animales humanos somos dados a formar creencias en nuestra vida cotidiana con una facilidad ciertamente sospechosa. Así, por ejemplo, si el de Ryle era un antiintelectualismo en contra de la acción inteligente, el que defiende es entonces un antiintelectualismo no doxástico, es decir, un antiintelectualismo que busca disponer de las creencias en el análisis de los procesos de justificación.

Por más que en la epistemología la discusión sobre el *know-how* se haya enfocado en intelectualizarlo reduciéndolo a una especie de conocimiento proposicional, y por más que muchos epistemólogos aun centren sus abordajes en un paradigma doxástico, es una posición bastante bien arraigada en la inteligencia artificial y las ciencias cognoscitivas que el conocimiento se encuentra particionado en conocimiento procedimental y declarativo o proposicional. No niego que pueda haber controversia sobre si el conocimiento procedimental y declarativo sean exactamente lo mismo que el *know-how* y el *know-that*, respectivamente, pero lo cierto es que la distinción entre ambos es comúnmente tomada como equivalente a aquella entre conocimiento procedimental y declarativo por muchos científicos cognitivos (Brown, 2013, 24).

Michael Devitt (2011, 209) menciona que el conocimiento declarativo se describe en algunos casos como conocimiento proposicional compuesto por conceptos, explícito y accesible; mientras que el procedimental pasa por subconceptual e inaccesible. Es cierto que esta es una definición un poco inadecuada en el sentido de que demarca muy fuertemente tanto el contenido conceptual dentro del tipo declarativo como el contenido no conceptual dentro del tipo procedimental de conocimiento. También parece que nos conduce a una noción de conocimiento declarativo en la que solo consideramos conceptos y no otros aspectos salientes y explícitos de la experiencia (como los perceptos). Pero conviene dejar esta posible digresión de lado, ya que asumir la distinción conlleva a su vez no pocas ventajas. Por un lado, definir el conocimiento declarativo parcialmente en términos de conceptos nos permite argumentar que este tipo de conocimiento no está lejos de constituir creencias. Por el otro, definir el procedimental parcialmente en términos de contenido no conceptual nos permite hacer exactamente lo opuesto.

Hay que hacer notar lo siguiente: es posible mantener el elemento doxástico alejado de la noción de conocimiento animal si nos concentramos en una posición francamente antiintelectualista (es decir, una posición que enfatice que el conocimiento procedimental es aquel que mejor describe el conocimiento animal visto desde un elenco de procesos cognitivos no doxásticos relacionados con un acervo de sabiduría práctica). Para lograr esto, conviene echar mano de un praxismo que, junto a la tesis no doxástica, supone cierto conocimiento independiente del proposicional mejor entendido como saber-cómo y no como creencia. Si el conocimiento procedimental se distingue por no poseer contenido conceptual, difícilmente podría contar entonces como creencia. Y esto no solo afectaría al intelectualismo más moderado al que me opongo, sino también al intelectualismo de la acción inteligente al que se enfrentaba Ryle. Pero sería ingenuo aplicar el praxismo antiintelectualista -en contra del abordaje de Sosa a la epistemología de la virtud- sin primero haber alcanzado un adecuado entendimiento de qué se sigue correctamente del saber-cómo. Es importante ver en qué respecto

este se distingue tanto del saber-que como de un concepto con el que ha sido muchas veces confundido: el concepto de habilidad.

Muchos afirman -incluido Sosa (2009, 72)- que hay conocimiento práctico que no tengo por qué articular para demostrar que domino la competencia pertinente. De acuerdo con esto, no necesito saber los rudimentos y reglas de la arquería para lograr un tiro moderadamente exitoso. Pero puedo ser un arquero sumamente experimentado que resultó ser tan mal profesor de arquería que prefiere que alguien prácticamente poco habilidoso sea el que le enseñe a los novatos. Asimismo, un profesor de ética puede comprender todos los argumentos y objeciones acerca del sistema que considere más perfecto, pero ni aun así se acercará necesariamente al ideal de ser humano éticamente virtuoso. Parece, entonces, que existe cierta independencia explorable entre el saber-que y el saber-cómo.

Pensemos en el teórico obstinado de gastronomía que, aunque sabe mil cosas acerca de dicho arte, no es capaz de cocinar un huevo sin que se le reviente. De seguro esa persona posee conocimiento procedimental acerca de un gran acervo de cosas. Y no resultaría contraintuitivo exclamar que dicho agente sabe cómo hacer esas cosas, ejercitando su elenco de competencias, sin un ápice de interés o consideración ulterior sobre lo que está ocurriendo frente a sus ojos. Parece también posible que ejercitemos nuestra sabiduría práctica independientemente del conocimiento proposicional. De este modo, a pesar de que hay cosas que de ninguna manera sabemos cómo hacer sin un grado de conocimiento declarativo, gran parte de las cosas que sabemos cómo hacer las hacemos en independencia de conocimiento de naturaleza proposicional. El conocimiento declarativo solo nos puede llevar hasta cierto punto porque no asegura la posesión de determinado *know-how*. Y no es el caso que necesitemos de conocimiento procedimental o de saber práctico específico en orden a poseer conocimiento declarativo. Ahora bien, que sean independientes no implica que no existan estrechas relaciones entre ambos: la práctica constantemente aderezada con la enseñanza magistral de conceptos a menudo hace más exitoso el ejercicio de determinada competencia.

La confrontación con la práctica hace que en muchos casos ciertos problemas que solo han sido estudiados en un escritorio sean entendidos con mayor lujo de detalle. En otras palabras, el saber-cómo puede ser condicionado por el saber-qué y viceversa. Creo que en estos puntos se vuelve correcta la definición de *know-how* en tanto que conocimiento procedimental y saber no conceptual de la que habla Devitt. Para ser más preciso, considero que el *know-how* se define por la posesión de una competencia que es ejercitada con base en un acervo de conocimiento procedimental. Aunque puede ser penetrado por creencias, este acervo no las incluye puesto que está encarnado en la forma de destrezas prácticas. Nótese aquí que lo que formalmente entendemos por destreza práctica o *know-how* se puede identificar coloquialmente con la posesión de habilidades. Ryle juzgaba que la posesión de habilidades y la posesión de saber-cómo no eran cosas distintas. Y en cierto sentido, tanto las habilidades como el *know-how* con el que contamos tienden a implicar una competencia la cual ejercitamos intencionalmente con mayor o menor pericia. Pero el famoso caso del pianista que recientemente ha perdido los brazos indica que ciertas diferencias entre el saber-cómo y las habilidades no son triviales.

El ejemplo versa sobre un pianista que recientemente perdió sus brazos. Que haya perdido los instrumentos más importantes para la concreción de sus destrezas nos hace pensar en una definición diferente de «habilidad». En este sentido, que en consecuencia no tenga la habilidad para hacerlo no me impide argüir que este todavía *sabe cómo* tocar el piano. Esta definición conlleva ciertos beneficios toda vez que sirve de base para la conclusión de que el saber-cómo en algunos casos no depende de nuestra habilidad para realizar una actuación. Los atletas de alto rendimiento que ya han pasado por su mejor época ciertamente *saben cómo* realizar las hazañas en las que se especializaban. Sin embargo, si queremos hilar más fino, tendremos que ahondar en otros ejemplos que nos permitirán separar con detalle las habilidades del saber-cómo.

Cuando hablamos de habilidades, en algunos casos apelamos a la capacidad general que tenemos para realizar actuaciones.⁹ En otros

casos nos referimos a específicas tareas como aquellas en las que aplica el saber-cómo. En estos últimos, las habilidades pueden ser independientes del saber-cómo de un modo relevante, como ocurre con nuestro pianista.¹⁰ Pero los dos términos de habilidad que entran aquí en juego tendrían una importancia filosófica muy diferente debido a que no diríamos de alguien que no tiene una disposición a tocar el piano, debido a que no sabe cómo tocarlo, que tiene las habilidades para tocarlo. Cuando hablamos de que se posee una habilidad es porque entonces existe determinado conocimiento procedimental que la está condicionando. En otro sentido más general y abstracto, el entendimiento sería diferente. En este podríamos decir que alguien tiene la habilidad para tocar el piano (aunque nunca haya tocado el instrumento ni tenga el menor entrenamiento ni refinamiento en el arte), simplemente porque puede producir sonidos al presionar sus teclas.

Antes se discutió acerca de que el saber-cómo usualmente se predica de aquellas competencias que se ejercitan intencionalmente con pericia y que tienen éxito de acuerdo con dicha pericia. El primer sentido de pericia concuerda con el saber-cómo en este respecto. No obstante, temo que tendremos que desechar el segundo como filosóficamente inocuo. Un análisis normativo revelaría que el segundo corresponde a una actuación que carece de toda intención de ser precisa y perita, y que por lo tanto se parece a una actuación fallida. Y no resulta fallida porque se posea el *know-how* relevante para determinada actuación y se escoja la discreción, sino porque se carece de dicho conocimiento procedimental y se está condenado al fallo en ausencia de suerte. El sentido específico de habilidades nos muestra que en estos casos las habilidades pueden tener que ver con el saber-cómo reunido en una competencia. Pero si echamos un ojo al caso del pianista notaremos que este todavía parece ser un reto porque sugiere cierta independencia entre las habilidades y el saber-cómo. La respuesta a este problema probablemente dependería de qué entendamos por independencia, o de qué tan lejos queramos llevar el término. Si tomamos el término literalmente, la independencia entre ambos debería sugerir que las habilidades y

el saber-cómo sean desarrollados en completa separación, lo cual simple y llanamente desnaturalizaría el concepto de habilidades específicas. Siempre y cuando se piense en habilidades que hayan sido dadas a luz debido a determinado saber-cómo, habrá entre ambas una relación diferente a la de independencia total. La respuesta al problema del pianista entonces se torna más sencilla: este tuvo la habilidad de tocar el piano gracias a su conocimiento práctico, pero dicha habilidad se ha esfumado. Esto claramente no quiere decir que sean independientes, mas sí sugiere que Ryle se equivocó en identificarlas.

Las habilidades específicas ciertamente pueden llegar a su fin mientras el conocimiento práctico relevante siga en pie. Pero otro sentido de habilidad podría derrotar el ejemplo del pianista debido a lo que este limita a diferencia del anterior. A veces hablamos de habilidad en el sentido de la habilidad específica que poseemos y que ejercitamos mediante una actuación que se apoya en una competencia. Cuando utilizamos el concepto de habilidad de esta forma, lo utilizamos como un indicador del grado de pericia mostrado en la hazaña («lo ha hecho con gran habilidad; fue bastante habilidoso»). Según este sentido, la habilidad parece burlar la moderada diferencia que muestra con respecto al saber-cómo. Asimismo, si el pianista fuera habilidoso con el piano, entonces necesariamente el pianista tendría la habilidad de tocar el piano y necesariamente poseería el *know-how* pertinente. Pero este no es el tipo de situaciones que afectan al caso del pianista, del cual se solía predicar la habilidad específica de tocar el piano, mas no necesariamente la habilidad entendida en su sentido indicador de pericia.

3. Conclusión

Podemos condensar lo dicho hasta aquí en la idea de un proyecto epistemológico que no privilegia un acercamiento unilateral al conocimiento. El conocimiento en general no es solo creencia o proposiciones, ni tampoco perceptos o habilidades; es un conjunto que sobrepasa las partes. El conocimiento animal, por otra parte, ciertamente no está basado en creencias.

En este sentido, Sosa sobreintelectualizó el conocimiento en por lo menos dos ocasiones: (1) cuando supuso que los agentes epistémicos son mucho más reflexivos de lo que en realidad son, y (2) cuando supuso que el conocimiento animal era mejor explicado por creencias. En las ciencias cognitivas la racionalidad es algo limitado, y aunque esto no nos condena a un diagnóstico pesimista de nuestra vida mental, bien nos indica que el panorama es muy diferente. Nuestro conocimiento procedimental, nuestro conocimiento no doxástico, es mucho más amplio que nuestro conocimiento proposicional. Pero esto no constituye un veredicto que anuncie un conocimiento práctico indiferente a lo que sabemos declarativamente.

La tesis no doxástica que hemos sostenido estima que no generamos con regularidad (entiéndase: con suficiente regularidad) creencias sobre nuestras propias experiencias y sobre el mundo externo. Razón por la que sirve de apoyo a la postura de que nos conducimos principalmente a base de destrezas prácticas y rara vez a través de cadenas inferenciales de creencias. En tal caso, en el corazón de la noción de conocimiento animal de Sosa existe un problema muy grave. El conocimiento animal no se puede definir en desatención de la forma en la que funciona el mundo de la ciencia, y si deseamos apelar a cierto naturalismo, el conocimiento animal tiene que desechar el requerimiento de creencias del conocimiento, ya que de lo contrario el conocimiento animal de Sosa no sería el verdadero conocimiento de los animales, el cual es procedimental y no doxástico.

Antes de culminar, es necesario responder ante una posible objeción: que los animales, sobre todo los no humanos, posean estados doxásticos o algo similar al conocimiento proposicional (y que de esto se siga indefectiblemente que tengamos que desechar la tesis no doxástica). La respuesta es que esto no nos obliga a desechar la tesis no doxástica. Es ciertamente reconocido por los etólogos cognitivos que los perros tienen *know-how* respecto de un gran elenco de competencias posibles. E incluso algunos afirman que poseen ciertas actitudes proposicionales (Devitt, 2011, 214). Pero que posean tal conocimiento no implica que lo utilicen con regularidad. El fondo

de la disputa estipula que si el conocimiento animal dependiera de creencias en la forma en la que Sosa lo requiere, ninguno de estos animales podría tener conocimiento. Ahora bien, es claramente posible tener conocimiento animal teniendo creencias, pero estas no son necesarias. Y aunque sea discutido si los perros tienen creencias o estados semejantes a los doxásticos, la tesis no doxástica estima, incluso para los animales humanos, que no es aconsejable invariablemente apelar a creencias para dar cuenta del conocimiento.

Notas

1. *Grosso modo*, las teorías no doxásticas son aquellas que excluyen la presencia de creencias como una razón para la justificación. Para un mejor y más completo tratamiento, ver Pollock y Cruz (1999).
2. No quiero proponer una teoría nueva acerca de la cognición animal, pues se pretende dilucidar, de la mano de intenciones naturalistas reformadoras, moderadas o conciliadoras, la situación actual de la epistemología externista frente al tema del conocimiento animal. El externismo epistémico (no ha de confundirse con el semántico ni el fenoménico) sostiene que determinados elementos no doxásticos (y hechos que encuentran su origen fuera de nuestra conciencia o *foro interno*) son suficientes para justificar una creencia. Ha de entenderse en oposición al internismo, el cual plantea la concienciación de las razones para la justificación de una creencia como *sine qua non* de la justificación. El externismo resulta de sumo interés porque este se anuncia como la epistemología más anuente a responder los problemas del espectro de la justificación y el conocimiento mediante una vía socavadora de la concepción tradicional de ambos, abriendo paso a un enfoque mejor naturalizado. Además, dicta que algunos elementos antes tomados como indispensables para diagnosticar y resolver problemas dentro de la epistemología no son del todo necesarios para dar cuenta del conocimiento en general (ni, en este preciso caso, del más amplio conocimiento animal). Conviene mencionar que el naturalismo adoptado difiere de la epistemología tradicional en el sentido de que considera mejor escuchar primero las opiniones de los etólogos y científicos cognitivos en orden a definir las condiciones de producción del conocimiento. Añadido al externismo, esto implicaría un acercamiento más que todo realista en el que no requerimos de una concienciación de nuestras creencias y de sus atributos epistémicos para alcanzar justificación epistémica.
3. La original, de la cual la nuestra es una versión distópica, es la siguiente: «We humans are zestfully judgmental across the gamut of our experience: in art, literature, science, politics, sports, food, wine, and even coffee; and so on, across many domains» (Sosa, 2007, 70).
4. El internismo epistémico se opone directamente al externismo no por el fin que busca en cuanto epistemología, el cual es muy comúnmente alguna forma de justificación, sino por la forma en la que se llega a esta. Existen importantes consideraciones metodológicas que moldean el programa internista y que lo separan incluso del externismo más conciliador. En principio, el internismo es una epistemología doxástica. Su fundamento corresponde a un lecho de creencias que ofrece nulo espacio a cualquier alternativa decidida a conducirse por otro medio.
5. Sosa reconoce que su abordaje es de corte externista y que por lo tanto está condenado a encarar un elenco general de objeciones al externismo (2009, 35).
6. En *Warrant and Proper Function* (1993), Alvin Plantinga esgrime un externismo sobre la función adecuada.
7. El naturalismo al que me adscribo (aludido en la nota 2., más arriba, como «reformador» o «conciliador») es profundamente inspirado por el proyecto pragmatista de reconstrucción de la epistemología conducido por Susan Haack (2009). El naturalismo de Haack es un punto medio entre el total reemplazo de la epistemología por las ciencias naturales y el entendimiento de esta como una disciplina plenamente normativa. De ahí su calificación alternativa en cuanto «moderado».
8. Discusión que tuvo lugar años antes de la publicación del texto seminal del naturalismo: Quine publicó su *Epistemology Naturalized* en 1969, mientras que el libro de Ryle es de 1949. La distinción externismo/internismo tiene lugar años después, comenzando en la década de los setenta.
9. Pero de seguro hay cosas que se saben cómo hacer *mejor* porque se tiene la habilidad. Así

que también podría pensarse que hay cosas que podemos hacer mejor y *que podemos saber cómo hacerlas mejor* debido a que tenemos cierta habilidad que responde a una compatibilidad física. Por lo tanto, podríamos tener cuerpos más compatibles con ciertas habilidades que otras, los cuales conduciría a la mayor y más efectiva acumulación de saber-cómo.

10. El ejemplo del pianista es utilizado por Noë (2005) en un texto en contra del intelectualismo de Stanley y Williamson (2001), quienes afirman que saber cómo hacer *F* es una especie de conocimiento proposicional (o bien, de saber-que). Dicha posición podría ser catalogada como un intelectualismo acerca del saber-cómo. En un texto posterior, Stanley (2011) resume dicho intelectualismo de la siguiente forma:

[...] you know how to ride a bicycle if and only if you know in what way you could ride a bicycle. But you know in what way you could ride a bicycle if and only if you possess some propositional knowledge, viz. knowing, of a certain way *w* which is a way in which you could ride a bicycle, that *w* is a way in which you could ride a bicycle. (2011, 209)

A este intelectualismo se opone un praxismo en el que se desliga el saber-cómo del saber-que y, más específicamente, el saber-cómo de las habilidades. Insistiendo con Alva Noë (2005, 283), no diríamos de un gran pianista que justo acaba de perder los brazos que a partir de su nueva condición no sabe cómo tocarlo. Lo que el pianista ha perdido es, de acuerdo con determinado sentido de «habilidad», la habilidad para tocarlo. De esta forma, y de acuerdo con Noë (284), las habilidades están encarnadas (*embodied*), es decir, dependen de nuestros cuerpos y sus determinadas disposiciones. Noë luego asume que tras la pérdida de determinada habilidad por la pérdida de un miembro o extremidad se podría sugerir que también se desvanece el conocimiento relevante. Pero es dudoso que alguien que sepa cómo andar en bicicleta y que por largo tiempo no lo haya practicado no pueda volverlo a hacer después de unos cuantos catastróficos intentos. El aprendizaje de una nueva habilidad cambia nuestros cuerpos en pequeño grado, y ciertos cambios en nuestro cuerpo determinan nuestras habilidades resultantes (como los callos del practicante de halterofilia) (cf. 284). Esto se resume en que el aprendizaje de nuevas habilidades

puede cambiar la forma en la que nos acoplamos con el mundo. Además de que esto nos podría retroactivamente ayudar a determinar posteriores experiencias, también se podría afirmar que nuestra sensibilización y posterior adquisición de nuevas experiencias responde de forma directa al repertorio de habilidades y saberes-cómo con los que actualmente contamos (como ocurre con el científico que ante una cámara de Wilson detecta con facilidad un electrón). Lo anterior es un aliciente para considerar a las habilidades en relación con el conocimiento y el entendimiento. La pregunta que queda pendiente, y que Noë no desarrolla, es si el saber-que está en el fondo basado en habilidades prácticas.

Bibliografía

- Brown, J. (2013). Knowing-how: linguistics and cognitive science. *Analysis*, vol. 73 (2), 220-227.
- Devitt, M. (2011). Methodology and the Nature of Knowing How. *The Journal of Philosophy*, vol. 108 (4), 205-218.
- Haack, S. (2009). *Evidence and Enquiry*. New York: Prometheus.
- Hetherington, S. (2008). Not Actually Hume's Problem: On Induction and Knowing-How. *Philosophy*, vol. 83 (326), 459-481.
- Noë, A. (2005). Against Intellectualism. *Analysis*, vol. 65 (4), pp. 278-290.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Pollock, J; Cruz, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. Rowman & Littlefield.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London: Routledge.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- . (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2011). Knowing (How). *Nous*, vol. 45 (2), 207-238.
- Stanley, J; Williamson, T. (2001). Knowing How. *The Journal of Philosophy*, vol. 98 (8), 411-444.

Konrad Alvarado Martínez (pin6a@hotmail.com). Se licenció en Filosofía por la

Universidad de Costa Rica. Sus principales intereses se centran en la epistemología, especialmente en la justificación epistémica y procedimental, las teorías fundacionistas del conocimiento, el conocimiento doxástico y no doxástico, y las

formas de conocimiento no doxástico como las habilidades y el *know-how*.

Recibido: 12 de abril de 2019
Aprobado: 13 de agosto de 2019

Mauricio Murillo Herrera

La teoría en el proceso de investigación arqueológica: algunos problemas y soluciones

Resumen: *Se discute que el uso del término teoría ha sido históricamente problemático en la disciplina arqueológica. Se argumenta que los arqueólogos comúnmente no se percatan de que un concepto es teórico solamente si es el objeto del investigador que ejecuta la función representacional doxástica.*

Palabras clave: *teoría, modelo, arqueología, investigación científica.*

Abstract: *It is argued that the use of the term theory has been historically problematic in archaeology. It is also argued that archaeologists commonly do not realize that a concept is theoretical only if it is the object of the researcher who executes the doxastic representational function.*

Keywords: *Theory, Model, Archaeology, Scientific Research.*

Es usual que los investigadores utilicen el concepto *teoría* para referirse a múltiples cosas distintas. Algunos prefieren utilizar una definición muy amplia que incluye los problemas filosóficos y metodológicos de una determinada disciplina o de una determinada temática; otros prefieren utilizar una concepción restringida y estrecha y hablar de teorías particulares, acerca de problemas específicos disciplinares. También es común, al menos entre los científicos sociales, que se utilice conceptos tales como teoría,

marco teórico, postura teórica, posicionamiento paradigmático, posicionamiento epistémico, modelo, marco conceptual, entre otros, para referirse a algún apartado indispensable de sus documentos o informes científicos. Para algunos arqueólogos estos conceptos podrían ser intercambiables mientras que para otros no, en general hay muy poco consenso acerca de qué debería de tratar un apartado teórico y, más importante aún, cuál debería ser su función en la investigación.

Esta pluralidad de funciones que se le otorga a la teoría, en sus múltiples acepciones y significados, en el diseño y proceso de investigación en arqueología ha generado concepciones muy diversas acerca de qué se trata investigar y de cómo se debe de hacer. Por supuesto la diversidad en sí misma no es ni mala ni buena sino solo respecto a algo. En este caso, el fin o el objetivo último que proponemos es realizar una práctica de investigación que aumente nuestro conocimiento y que lo haga dentro de algunos parámetros de objetividad. Y nuestra propuesta es que, dependiendo, entre otras cosas, de cómo el investigador conciba el sentido y el uso de la teoría en la investigación, este fin será más (o menos) susceptible de ser alcanzado. Para ilustrar este punto utilizaremos como estudios de caso ejemplos de investigación arqueológica real, publicada en libros o revistas internacionales especializadas. Quiero señalar que no pretendo ser exhaustivo en mi cobertura de los múltiples sentidos de teoría ni tampoco pretendo abarcar todas las consecuencias que podríamos

desprender de dichos usos; por añadidura no pretendo buscar una definición de teoría que sea esencialmente superior a otras acepciones, tarea que considero imposible, debido a que la definición de un concepto funciona bien o es funcional únicamente en relación con un objetivo. Así que solo trataré algunos cuantos usos e indagaré acerca de sus implicaciones para la investigación arqueológica.

En un artículo que forma parte de un volumen dedicado a la metaarqueología, de la serie *Boston Studies in the Philosophy of Science*, el arqueólogo Robert D. Drennan (1992) señala que, en la arqueología más que en cualquier otra disciplina es común encontrarse con artículos y libros cuyos títulos contienen la frase “método y teoría”, las dos palabras separadas por una “y”. De acuerdo con Drennan, la conspicua frecuencia de esta frase en la disciplina no es producto de la casualidad, sino que proviene de una confusión generalizada entre los arqueólogos respecto a cuáles son los objetivos últimos de la disciplina y cuáles son las actividades necesarias para alcanzar esos fines. De acuerdo con mi propia experiencia en la arqueología, esta observación es enteramente adecuada y sigue siendo tan válida hoy como lo fue en 1992 cuando fue formulada. Ahora bien, para Drennan (1992, 57) los objetivos últimos de la disciplina residen en el ámbito de lo teórico y apuntan a “explicar o comprender” el fenómeno del cambio sociocultural a través del “desarrollo de modelos que proporcionen explicaciones...” acerca de este y de la evaluación empírica de dichos modelos; esto, para el autor, “constituye verdaderamente la teoría arqueológica, en el sentido de principios fundamentales de nuestra disciplina” (Drennan, 1992, 71, traducción propia) [Todas las traducciones son propias del autor del presente artículo a menos que se indique lo contrario]. Según Drennan esta descripción de los objetivos últimos de la disciplina debería ser poco controversial y él cree que, al menos para 1992, había bastante consenso al respecto, aunque aclara que no había unanimidad. Si bien mi propia concepción respecto a qué pretende o debería pretender la arqueología coincide completamente con el planteamiento de Drennan, mi experiencia con colegas y con la literatura arqueológica me dice que esta descripción de

los objetivos últimos de la disciplina es mucho más controversial y mucho menos popular de lo que el autor cree. Pero lo controvertido no es únicamente su concepción acerca de cuáles son o deberían ser los objetivos últimos de la disciplina sino también su planteamiento respecto a qué es o debería ser entendido como teoría en la arqueología. Para propósitos de la presente ponencia, dejaremos de lado el primer tema, el cual no es relevante para el presente coloquio, y nos quedaremos con el segundo, el cual podría ser de algún interés para los presentes.

A manera de guía del uso actual y cotidiano de lo que se entiende por teoría, hemos decidido agrupar los significados del vocablo en tres categorías de acuerdo con las acepciones que se registran en los diccionarios de la Real Academia Española, el Merriam-Webster, el Cambridge Dictionary y el Oxford Dictionary. La escogencia de dichos diccionarios se debe, primero a los idiomas que domina el expositor y segundo, a la autoridad de las fuentes. Estamos conscientes que el agrupamiento de las distintas acepciones en tres grupos puede ser todo un tema de debate y de controversia, pero debo de señalar que aquí es un simple ejercicio *ad hoc* con el fin de arribar a los objetivos que realmente nos interesa. El primer grupo está relacionado con la siguiente acepción: “una creencia, política o procedimiento propuesto o seguido como base para la acción” (Merriam-Webster); la cual podría ser “especulativa” y “con independencia de toda aplicación” (RAE). Este sentido es coloquial, de uso común, y no hace falta ahondar en él. Simplemente indicaremos que solo basta un breve repaso por los textos seminales de la época para enterarnos que el sentido especulativo fue el uso más común del término en la disciplina antropológica y arqueológica durante la primera mitad del siglo XX (cf. Taylor 1948, 60).

El segundo grupo se ve representado por el sentido que la RAE le asigna la tercera acepción del vocablo: “hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia [*sic*] o a parte muy importante de ella”; Merriam-Webster lo expone de manera algo diferente: “un principio general plausible o científicamente aceptable o conjunto de principios ofrecidos para explicar los fenómenos” y ofrece como ejemplo la “teoría

ondulatoria de la luz”. Este sentido del término es el que se asocia con hipótesis científicas sobre un determinado fenómeno y que son susceptibles de ser evaluadas y por lo tanto aceptadas o rechazadas por la comunidad de investigadores. Ya desde 1936 el gran arqueólogo y sintetizador de la prehistoria europea Vere Gordon Childe utilizaba el concepto de esta manera cuando afirma, por ejemplo, que “[L]a teoría de que la geometría exacta surgió de la agrimensura en Egipto o Babilonia no está respaldada por la evidencia a nuestra disposición” (164). Es decir, admite, aunque de manera indirecta, que dicha teoría ha sido falseada por la evidencia empírica.

El tercer grupo al que nos vamos a referir se conforma con los sentidos del vocablo que apuntan a “los principios generales o abstractos de un cuerpo de hechos, una ciencia [*sic*] o un arte” (Merriam-Webster); es decir, cuando por “teoría” se entiende la totalidad de conceptos, métodos, técnicas, propuestas, etc. de un determinado quehacer. Y este es el sentido que encontramos en, por ejemplo, una obra icónica como *Method and Theory in American Archeology* (Willey & Philips, 1958).

Estos son solo tres sentidos generales del término que delineamos, para efectos prácticos, de los usos registrados oficialmente en la lengua española e inglesa; no obstante, el vocablo ha sido usado en la literatura arqueológica y, en otros ámbitos, con muchos otros sentidos. Veamos algunos de estos otros sentidos presentes en algunas de las obras más influyentes en la arqueología del siglo XX y en algunos artículos seminales más recientes.

Uno de los textos más controversiales, sugerentes e influyentes de la arqueología norteamericana durante el siglo XX fue sin duda alguna *A Study of Archaeology* (1948, 6); en él su autor Walter W. Taylor, citando directamente al antropólogo cultural Clyde Kluckhohn (1940, 43), indicó que “la categoría teoría refiere al marco conceptual de una única disciplina”. Podríamos decir que esta manera de entender teoría es parte del tercer grupo de sentidos coloquiales que delineamos, dado que el marco conceptual de una disciplina es parte de “los principios generales o abstractos...de una ciencia [*sic*]”.

El origen de esta equiparación entre marco conceptual y marco teórico se encuentra en que Kluckhohn había adoptado (Kluckhohn 1939, 331) del filósofo Alfred N. Whitehead su concepto de teoría, más precisamente de su obra *Adventure of Ideas* de 1933 donde afirma que “el orden observacional es interpretado de manera invariable en términos de los conceptos suplidos por el orden conceptual” (198). La adopción de este sentido del término era parte del arsenal argumentativo de Kluckhohn en su feroz crítica a la Antropología y a la Arqueología de la primera mitad del siglo XX, más precisamente Kluckhohn consideraba pernicioso para la praxis disciplinar que el concepto de teoría simplemente se ignorara o se utilizara en un sentido derogatorio como un sinónimo de especulación. Taylor (1948, 60) sospechaba que Alfred Kidder, el blanco común de los ataques académicos de él y de Kluckhohn, había creado la serie *Theoretical Approaches to Problems* en el Carnegie Institution con el fin de responder las críticas Kluckhohn y se lamenta de que en el contenido de las publicaciones se continúe utilizando el término teoría como un sinónimo de “especulación” o de “hipótesis”.

En el marco de esta crítica se notan con claridad tres características del uso del concepto a mediados del siglo XX: primero un uso del concepto de teoría poco o nada discernible respecto del concepto de especulación, el cual era sinónimo de hipótesis, segundo una contraposición del término respecto de algo “enteramente probado”, lo cual se elevaba de “teoría” a “ley científica” y, tercero, el inicio de un alejamiento de los términos teoría e hipótesis respecto del sentido especulativo en la literatura arqueológica. En el prefacio general de la serie *Theoretical Approaches to Problems*, escrita por el eminente mayanista inglés Sir J. Eric S. Thompson, uno encuentra la siguiente postura:

Algunos objetivos generales de investigación ya están delineados en nuestras mentes, pero aún se han dado pocos pasos sólidos hacia su interpretación. En lugar de esperar a que se acumulen datos más completos, parece preferible esbozar soluciones tentativas que se ajusten a la información

disponible en la actualidad, con el fin no de proporcionar respuestas finales sino de estimular el interés en estos problemas.

En circunstancias normales, tales reconstrucciones son particularmente peligrosas para la reputación de quienes las hacen. Los datos que luego salen a la luz pueden derribar todo el frágil edificio de hechos a medio demostrar y de teorías sin fundamento, con el resultado de que el arqueólogo esté tentado de buscar estar salvo por medio de no caer en la especulación... El progreso en nuestro campo es en gran medida a través de prueba y error. Una reconstrucción que se ajuste a los hechos tal como se conocen ahora, aunque sean escasos, puede ser extremadamente útil, aunque sea en gran medida incorrecta. Estimula a otros en el campo a buscar más datos en relación con cada elemento componente, y los lleva a buscar la confirmación o refutación de cada idea avanzada... La especulación presentada como un hecho comprobado no tiene lugar, por supuesto, en un informe arqueológico, pero es hora de que se le proporcione un lugar, con la condición de que sea claramente indicada como tal.

Esta serie ofrece una plataforma para tales reconstrucciones y están tan claramente etiquetadas como tentativas que a sus autores no se les pedirá que apoyen las ideas que adelantan ni se esperará que pasen el resto de sus días defendiéndose contra el cargo de imprudencia, clasificada sin razón alguna por la mayoría de los arqueólogos como la ofensa más atroz en nuestra disciplina.

...La serie también estará abierta... a documentos que presenten evidencia en favor o en contra de ideas, generales o específicas, ya publicadas. En resumen, se espera hacer de la serie un foro, en el que las reconstrucciones históricas evolucionen grandemente de lo hipotético a lo fáctico para preparar el camino para la síntesis final de la historia cultural... (Thompson 1941, 2)

Es así como vemos que Thompson estaba profundamente preocupado por la reputación de los arqueólogos quienes poseían aún “muy poca” evidencia para ofrecer interpretaciones de sus investigaciones que pudieran ser elevadas al Olimpo de las leyes científicas, factuales y válidas, pero finalmente acepta abrir un espacio para que estos ofrezcan teorías, es decir hipótesis, algo así como especulaciones o cuasi especulaciones debido a que con la “poca” cantidad de evidencia con que contaban no podían ofrecer nada más; pero lo hace no con poco temor y con la condición de que sean explícitos acerca de que sus propuestas son únicamente tentativas y que evidencia futura pueda modificarlas o destruirlas completamente. Probablemente nunca sabremos si Thompson alguna vez se habrá enterado que alrededor ocho años antes de su prólogo un filósofo vienés había causado todo un revuelo dentro de los Círculos de Viena y de Berlín al atreverse a proponer que justamente el método científico se trata de la continua refutación empírica de conjeturas y de nada más (cf. Stadler 2011). Adicionalmente, como lo esclarecería Lewis Binford (1968) para la arqueología algunas décadas después, referirse a “muchos” o “pocos” en abstracto no tenía ningún sentido, la relevancia de estos y su suficiencia solo se puede ponderar respecto a algún problema específico a resolver.

Evidentemente el sentido o los sentidos del término teoría utilizados por Thompson no tiene nada que ver con el sentido que desean darle Kluckhohn y Taylor. Mientras que en el primer caso la teoría arqueológica se equipara, al igual que lo hace Drennan, con modelos de explicación del cambio sociocultural humano, los cuales son hipotéticos y por lo tanto siempre susceptibles de confirmación o de refutación empírica; el segundo uso del vocablo equipara la teoría disciplinar con las herramientas conceptuales específicas de la disciplina. Ahora bien, aunque parezca paradójico que ninguna de las partes se percate de ello, en realidad la disconformidad de Kluckhohn y de Taylor respecto del uso del término teoría en el sentido de hipótesis o especulación es en realidad un tema completamente independiente del sentido del término que ellos estaban proponiendo y sólo

es relevante dentro de un marco de análisis del sentido que ofrece Thompson.

Por otra parte, si se entiende el vocablo teoría como un marco conceptual disciplinar, habría que señalar que comúnmente dentro de las disciplinas se habla de conceptos teóricos (p.ej. “evolución social”) frente a conceptos metodológicos (“análisis de patrones de asentamiento”) o incluso conceptos técnicos (p.ej. “modo”), ¿de qué manera esa diferenciación tendría lugar frente a esa definición? Cabe también preguntarse si en dicho sentido de teoría tendría lugar cualquier concepto que utiliza un miembro disciplinar o solo aquellos que fueron inventados dentro de la disciplina; lo cual nos llevaría a otra pregunta relevante: ¿ha existido y existe investigación disciplinar “pura”? ¿Dónde estarían los límites de ese marco conceptual disciplinar? Los conceptos que se utilizan en la investigación provienen de distintas fuentes y son compartidos por múltiples disciplinas y la frecuencia de su uso varía a lo largo de los ejes de espacio y tiempo. Incluso dentro de una misma disciplina, dependiendo de los problemas en que se esté trabajando, un concepto teórico para un determinado investigador puede ser un concepto puramente técnico para otro (Newton-Smith, 1981). Por ejemplo, para un arqueólogo investigando acerca de las causas del proceso involutivo social registrado en la región de Tilarán a partir del 1000 d.C. (Sheets, 1994) el concepto “modo” en su investigación tendría una función de índole estrictamente técnica, es una herramienta más que el arqueólogo utiliza para cumplir su finalidad de conocer las causas del declive en la complejidad sociopolítica en ese lugar. Mientras que el ámbito y la función de dicho concepto cambian radicalmente en, por ejemplo, el texto de Irving Rouse *The Classification of Artifacts in Archaeology* (1960); aquí el concepto es justamente de lo que se investiga, corresponde a la finalidad de la investigación; su estatus ya no es aquí el de un concepto técnico sino el de un concepto *teórico*. Dicho de otra manera, el concepto es teórico solamente si es el objeto del investigador que ejecuta la función representacional doxástica.

Proponemos que la clave para eliminar el uso problemático del término teoría como marco conceptual es preguntarse cuál es la función que

tiene el marco conceptual en la disciplina. Su función es la de aportar un andamiaje conceptual apropiado para realizar investigación acerca del pasado humano que sea susceptible de ser comparada y evaluada, por lo tanto, su función es la *de una herramienta para algo* y ese algo es, si seguimos a Thompson, realizar reconstrucciones históricas del pasado y si seguimos a Drennan (1992) “explicar o comprender” el fenómeno del cambio sociocultural; y para ambos, esto se logra a través del “desarrollo de modelos que proporcionen explicaciones...del cambio sociocultural humano”, por lo tanto, modelos explicativos. Podríamos decir que, desde el punto de vista de Drennan, lo que le faltaba al concepto de teoría de Kluckhohn y Taylor lo tenía claro Thompson, y lo que le faltaba al concepto de este era la propuesta de los primeros, en la medida en que se trascendiera el sentido de especulación del concepto. Por lo tanto, a menos de que el objetivo de investigación del arqueólogo sea el de aumentar, mejorar o depurar las herramientas conceptuales de su disciplina (lo cual vendría a ser, en realidad, un objetivo metaarqueológico), de poco le servirá utilizar el concepto “teoría” como si fuera, exclusivamente, un marco conceptual disciplinar.

De tal manera que no es de extrañar que una duda muy frecuente y justa por parte de los estudiantes universitarios es si es obligatorio que sus disertaciones contengan un marco conceptual y que cuál es la diferencia entre este y el denominado marco teórico.

Hoy en día es común escuchar a arqueólogos y otros científicos sociales decir que ellos trabajan o son adherentes a una determinada escuela, teoría, paradigma, es decir, a un determinado *ismo* y es muy común encontrarse con investigaciones que parten justamente de allí. Este punto de partida está compuesto por un conocimiento *base* dentro de una investigación, el cual en ocasiones se discute y se problematiza, pero nunca termina abandonándose o rechazándose sino, por el contrario, se termina considerando como un conjunto de proposiciones verdaderas y justificadas, y siempre relevantes para lo que supuestamente se va a investigar. Básicamente a lo que estoy haciendo referencia es a lo que Kuhn (1962) denominó paradigma, en el sentido

del primer conjunto de los tres conformados por sus veintidós sentidos del vocablo presentes en *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), siguiendo el minucioso análisis de Margaret Masterman (1970, 65), es decir en el sentido propio de las expresiones “metaparadigma” o “paradigma metafísico”. Al menos para Kuhn los paradigmas, en el sentido indicado, no pueden ser empíricamente evaluados.

La costumbre de partir de escuelas o paradigmas a la hora de realizar investigación es común en la arqueología y tiene efectos directos sobre el proceso de investigación y los productos que se originan. Para ejemplificarlo pasaré a presentar un caso ejemplar.

Los miembros de una de las escuelas o paradigmas de la arqueología actual han etiquetado su corriente a veces como *arqueología seleccionista* y otras veces como *arqueología evolucionaria* o como *arqueología darwiniana*. Sus adherentes han estado en una disputa por décadas con otros bandos, por ejemplo, la denominada *ecología del comportamiento*, acerca de cuál de ellos tiene la interpretación correcta de la teoría darwinista. Veamos la función que tiene la teoría en uno de los artículos publicados en *American Antiquity*, cuyo primer autor, Robert D. Leonard, ha sido uno de los principales exponentes del movimiento señalado. En el artículo *Population Aggregation in the Prehistoric American Southwest: A Selectionist Model* (Leonard & Reed 1993) los autores dicen que:

Desde una amplia perspectiva, la historia de la población del área Anasazi en el sudoeste de América del Norte [sic] se puede caracterizar por haber sufrido periodos de crecimiento y decrecimiento extremos de la población a escala regional, acompañados por tendencias hacia el aumento de la agregación de la población. El propósito de este documento es presentar una perspectiva teórica y un modelo general asociado que nos ayude a comprender los procesos que conducen a la agregación de la población en el sudoeste [sic] [de los Estados Unidos]. (648)

A continuación, pasan a hacer explícita su teoría general:

La teoría general que se aplicará aquí es la evolución darwiniana. La teoría contiene tres elementos principales: variación, herencia y selección natural... [Presentaremos] nuestro enfoque y cómo creemos que el modelo darwiniano puede ser operacionalizado efectivamente en la arqueología. (648-649)

En su exposición del “modelo” los autores señalan que:

En el sentido amplio, los modelos son simplemente conjuntos de definiciones explícitas y descripciones del dominio de interés. Los modelos están vinculados a perspectivas teóricas en el sentido de que necesitan referirse a unidades y relaciones dentro de los términos de la teoría. Si encontramos evidencia empírica que “se ajusta” al modelo, solo hemos comprobado que hemos desarrollado un vehículo eficaz para describir una situación de interés. El hecho de que las variables en nuestro modelo interactúen de la manera en que lo hacen se puede explicar solo con referencia a la teoría, y las explicaciones solo se pueden construir en términos de la teoría aplicada. (651)

Para la exposición del modelo y de su propuesta de “evaluación del modelo” (656), debemos referir al lector al artículo; no obstante, es evidentemente que los autores se han hecho eco de una filosofía de la ciencia que confiere protagonismo al concepto de la adecuación empírica de la teoría científica. Ahora bien, la parte más interesante para nuestra exposición está presente en un apartado titulado “Las consecuencias de estar equivocado”, en donde los autores señalan lo siguiente:

El modelo presentado ..., extraído de la teoría darwiniana, es una construcción lógica que especifica las relaciones entre lo que consideramos variables importantes para comprender el proceso de agregación. Como modelo extraído de la teoría, es simplemente nuestra descripción de estas variables y relaciones, y no puede estar “equivocado” en ningún sentido estricto. El núcleo de nuestra descripción afirma que la producción agrícola

está determinada de muchas maneras por la cantidad de tierra, la cantidad de humedad y la cantidad de mano de obra disponible, una relación matemáticamente demostrable (Rhode 1989). Además, el modelo no puede ser “correcto” en ningún sentido estricto. Creamos modelos y los evaluamos en términos de su utilidad. Si bien consideramos que el nuestro es un modelo particularmente útil, reconocemos que puede ser elaborado aún más de manera exitosa o reemplazarse por uno con un producto mejor; es decir, uno que proporcione una descripción más completa o más amplia que permita formular una mejor explicación...

...Hemos concluido que la agregación ocurrió en períodos relativamente más secos para los dos casos aquí presentados. ¿Qué sucede si esta interpretación es incorrecta y la agregación se produce durante períodos más húmedos? El modelo no será impactado; nuestras conclusiones simplemente cambian a medida que el modelo especifica que, si la agregación se produce durante períodos más húmedos, se indica una restricción de la base de la tierra. Nuestra explicación cambia, no el modelo. Si nuestra interpretación es incorrecta aquí, nuestro objetivo debe ser buscar evidencia de una restricción de la base de la tierra y las razones para ello. (657-658)

Si el modelo por ellos presentado “simplemente nuestra descripción de estas variables y relaciones, y no puede estar “equivocado” en ningún sentido estricto”, ¿en qué sentido Leonard & Reed pueden ofrecer una “evaluación del modelo”? Adicionalmente, si no puede haber evaluación empírica de los modelos que se desprenden de las teorías, entonces no puede haber tampoco evaluación empírica de la teoría, por lo tanto, este apartado representa un claro ejemplo de un uso instrumentalista de las teorías científicas: dado que los modelos que se desprenden de la teoría no representan realidades o fenómenos, la teoría tampoco puede ser ni falsa ni verdadera sino empíricamente adecuada o inadecuada. Por otra parte, ¿qué función tiene el dato empírico en la supuesta evaluación de Leonard & Reed? Y finalmente, si para Leonard & Reed los modelos

derivados de las teorías no pueden estar ni equivocados ni ser correctos y, por lo tanto, la teoría se vuelve inmune a cualquier tipo de evaluación, ¿el modelo de Leonard & Reed ayuda a comprender “los procesos que conducen a la agregación de la población en el sudoeste [sic] [de los Estados Unidos]”?

Este uso de “modelo” es extremadamente problemático porque son propuestas inmunes a la evaluación empírica derivadas de teorías acerca del cambio social humano, es decir, de lo que justamente se intenta conocer. También es problemático porque es falso afirmar que un modelo no puede ser correcto o incorrecto “en ningún sentido estricto”. Por ejemplo, todo mapa geográfico es un modelo y es muy notorio que cuando menos un mapa geográfico es ora correcto, ora incorrecto. *Ex. g.*, un mapa geográfico del continente americano que representa a este como una península del continente antártico es incorrecto. Hay otros tipos de modelos, por ejemplo, los modelos estadísticos, que son utilizados para evaluar teorías o hipótesis arqueológicas. Estos modelos son utilizados como herramientas para la evaluación de teorías acerca de las sociedades humanas pasadas, así que no son ellos productos derivados de dichas teorías, sino que se derivan de teorías estadísticas y, por lo tanto, este sentido de modelo no es problemático, dado que son independientes de lo que se intenta evaluar y explicar.

Ahora bien, quedémonos en el sur de los Estados Unidos, pero ahora del lado sureste; en un artículo titulado *Mississippian Household and Community Organization in Eastern Tennessee*, la arqueóloga Lynne Sullivan afirma que:

...[L]a investigación reciente sobre las sociedades de Mississippi [ha permitido el] desarrollo de modelos regionales detallados acerca de la organización social y política... [lo cual] permite retratar la variación entre las sociedades [de la región], ya que estos [nuevos] datos permiten comparaciones a niveles socialmente significativos. (1995, 99)

En este ejemplo es irrelevante el uso que hace la investigadora del término de modelo

respecto del vocablo teoría, el cual por cierto nunca utiliza; aquí, en realidad, ella utiliza el vocablo modelo dentro del segundo sentido del término teoría el cual arriba delimitamos: hipótesis empíricamente evaluables.

Para proceder, Sullivan utiliza de manera comparativa la información disponible acerca de unidades domésticas y de comunidades prehispánicas del Mississippi en su intento de “monitorear diversidad social o cambio social durante la prehistoria tardía y la historia temprana en el este de Tennessee”. Las comparaciones involucran tres complejos, dos prehispánicos y uno histórico: el complejo Mouse Creek, el complejo Dallas y el complejo histórico Overhill Cherokee. Ella se encuentra con dos modelos: un modelo de desarrollo secuencial y el otro de complejidad política. Estos dos modelos derivan diferentes expectativas acerca de la organización sociopolítica para el complejo Mouse Creek. El modelo de Secuencia de Desarrollo sugiere que el complejo Mouse Creek representa una etapa intermedia en un cambio gradual desde las jefaturas relativamente complejas presentes en el periodo Dallas a una sociedad más igualitaria presente entre los Cherokees del siglo dieciocho. Alternativamente, el modelo de Complejidad Política sugiere que los complejos Dallas y Mouse Creek son sincrónicos y representan jefaturas contemporáneas en un nivel similar de organización y que formaban parte de una jefatura aún más compleja.

Para Sullivan es posible, a través del análisis de las organizaciones familiares y comunitarias, evaluar si Mouse Creek realmente representa una transición de Dallas a Overhill Cherokee, como lo sugiere el modelo de Secuencia de Desarrollo. Dado que “si se produjo un desarrollo gradual [de una sociedad compleja a una sociedad igualitaria], las distinciones en las unidades domésticas de la elite respecto de los comunes deberían estar presentes en los sitios de Dallas, en menor medida en los sitios de Mouse Creek y prácticamente ausentes en los sitios de Cherokee. La descentralización del poder de un linaje principal a un consejo tribal también se puede reflejar en los tipos de edificaciones públicas que usan las

comunidades y en la composición de los cementerios de alto estatus”.

A continuación, ella procede a presentar la evidencia arqueológica proveniente del análisis de unidades domésticas y de la escala comunitaria (arquitectura pública y cementerios) y evalúa las implicaciones de dicha evidencia para ambos modelos.

La similitud de la organización de las unidades domésticas en los tres complejos sugiere continuidad en este nivel básico de la sociedad. Pero las diferencias en la organización comunitaria, reflejadas en las edificaciones públicas y en los entierros, podrían indicar una disminución gradual en la importancia de la herencia como un medio para determinar un alto rango social, si Dallas, Mouse Creek y Overhill Cherokee son vistos como un continuo temporal. Así se pudo ver la fase de Mouse Creek como intermedio entre la fase de Dallas y el Overhill Cherokee, como lo propone el modelo de secuencia de desarrollo. (Sullivan, 1995, 120-121)

Como vemos, esta forma de tratar la teoría, en el sentido de “modelos que proporcionen explicaciones...del cambio sociocultural humano” y que sean susceptibles a la evaluación empírica (Drennan, 1992, 57), permite avanzar nuestro conocimiento acerca de los fenómenos, en este caso particular, acerca de los hechos sociales pasados, dado que el proceder ataca su objetivo directamente y no se desvía la atención hacia direcciones que tienen como finalidad otros objetivos distintos del ejercicio científico. En el ejemplo de Sullivan, los datos empíricos disponibles permitieron apoyar una de las propuestas teóricas en detrimento de la plausibilidad de la propuesta alternativa y esto se hizo sin necesidad alguna de adscribirse previamente a un paradigma, escuela de pensamiento, enfoque epistémico, o algo por el estilo. Sullivan no inmunizó ninguna de las dos teorías en competencia, sino que, por el contrario, ideó implicaciones teóricas y empíricas de estas con el fin de generar falsadores potenciales de ambas propuestas. En este ejemplo no hay tal cosa como un experimento crucial ni falsación definitiva ni nada por el estilo, lo cual no existe

(Lakatos, 1970) o al menos es poco común en la ciencia, pero tampoco necesitamos de ello para hacer avanzar nuestro conocimiento dado que en arqueología trabajamos (o al menos algunos de nosotros eso pretendemos) con aquellas explicaciones que mejor han respondido, por ahora, a la evaluación empírica (Popper 1974, 1009), sin que eso signifique que posteriormente estas teorías no sean susceptibles de ser finalmente derrotadas por la evidencia.

Nuestro objetivo ha sido el de mostrar que es posible resolver algunos problemas relacionados con los diseños de investigación científica en la medida en que el investigador sea consciente de las posibilidades y sobre todo de las consecuencias de la adopción y uso de uno u otro sentido del término teoría. Quiero añadir que este hecho tiene un impacto incluso en el ámbito didáctico. Recordemos que la Universidad de Costa Rica en su Reglamento de Trabajos Finales de Graduación continúa solicitando un “marco teórico” en tres de sus cuatro modalidades, y es asombrosa la diversidad de concepciones entre los docentes respecto de lo que específicamente debería tratarse en dicho apartado, independientemente de la temática de investigación que el estudiante vaya a desarrollar, lo cual tiene implicaciones respecto de las características de los productos académicos y científicos que se desprenden.

Agradecimientos

Deseo agradecer al profesor Juan Diego Moya Bedoya y a los miembros de la Sección de Epistemología y Teoría de la Argumentación de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica por hacerme partícipe del I Coloquio de Epistemología, en el marco del cual desarrollé las ideas aquí expuestas. Agradezco los comentarios del Dr. Mauricio Molina Delgado, Lic. Esaú Herrera Solís, Ana Lucía Blanco Villalobos e Isaac Porras Rojas, los cuales me ayudaron para esclarecer algunas ideas expuestas. Por supuesto, la responsabilidad de lo presentado es exclusivamente del autor.

Bibliografía

- Binford, L. (1968). *Archaeological Perspectives*. En Sally R. Binford y Lewis R. Binford (Eds.) *Archaeological Perspectives (5-32)*. New York: Aldine.
- Childe, V. G. (1936). *Man Makes Himself*. London: Watts.
- Drennan, R. D. (1992). What is the Archaeology of Chiefdoms About? En Lester Embree (Ed.) *Metaarchaeology: Reflections by Archaeologists and Philosophers (53-74)*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science. Netherlands: Springer.
- Kluckhohn, C. (1939). The Place of Theory in Anthropological Studies. *Philosophy of Science* 6: 328-344.
- . (1940). The conceptual structure in Middle American studies. En Charles L. Hay et al. (Eds.), *The Maya and their neighbors (41-51)*. New York: D. Appleton-Century.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. En *Criticism and the Growth of Knowledge*, Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), Proceedings of the 1965 International Colloquium in the Philosophy of Science, Vol. 4, 91–196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leonard, R. D., & Reed, H. E. (1993). Population aggregation in the prehistoric American Southwest: a selectionist model. *American Antiquity*, 58(4), 648-661.
- Masterman, M. (1970). The Nature of a Paradigm. En Imre Lakatos y Alan Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Proceedings of the 1965 International Colloquium in the Philosophy of Science, Vol. 4, 59–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton-Smith, W. H. (2002). *The rationality of science*. Routledge.
- Popper, K. (1974). Replies to My Critics. En Paul A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*. Vol. 2 (961-1200). La Salle, Illinois: Open Court.
- Rouse, I. (1960). The Classification of Artifacts in Archaeology. *American Antiquity* 25: 313-323.
- Sheets, P. D. (1994). Summary and Conclusions. En Payton D. Sheets y Brian Mckee (Eds.), *Archaeology, Volcanism, and Remote Sensing in*

- the Arenal Region, Costa Rica* (312-326). Austin: University of Texas Press.
- Stadler, F. (2011). *El círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sullivan, L. P. (1995). Mississippian Household and Community Organization in Eastern Tennessee. En J. Daniel Rogers and Bruce D. Smith (Eds.) *Mississippian Communities and Households* (99-123). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Taylor, W. W. (1948). *A Study of Archeology*. American Anthropologist, Memoir 69. Washington, D.C.
- Thompson, J. E. S. (1941). *Dating of Certain Inscriptions of Non-Maya Origin*. Theoretical Approaches to Problems No. 1. Carnegie Institution of Washington Division of Historical Research. Washington D.C.
- Whitehead, A. N. (1933). *Adventures of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014). Networks of Interaction and Functional Interdependence in Societies across the Intermediate Area. *Journal of Anthropological Archaeology* 36: 60-71. Con Alexander J. Martin.
- (2013). El asentamiento precolombino en San Ramón y su imbricación geomorfológica. *Revista Geográfica* 151: 113-127. (Enero-junio 2012). Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México. Con Jean Pierre Bergoeing.
- (2012). *Monumento Arqueológico Nacional Guayabo de Turrialba: Su historia, sus investigaciones, su manejo*. Editorial Universidad Estatal a Distancia. San José, Costa Rica.
- (2011). *Precolumbian Social Change in San Ramón de Alajuela, Costa Rica. Cambio social precolombino en San Ramón de Alajuela, Costa Rica*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology N° 22, Center for Comparative Archaeology, Pittsburgh, Pennsylvania and Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Mauricio Murillo Herrera (mauricio.murilloherrera@ucr.ac.cr), Ph.D, Profesor Asociado, Escuela de Antropología, Investigador, Centro de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Costa Rica.

Entre sus publicaciones figuran:

Recibido: 22 de febrero de 2019

Aprobado: 29 de julio de 2019

Javier Pérez Coto

El despojo de la intuición mediante los modelos isomorfos en la teoría axiomática

Resumen: *Este trabajo se enfoca en el problema epistemológico que supone el desdoblamiento de una teoría axiomática entre formalismo e intuicionismo. La propuesta aquí planteada pretende despojar el intuicionismo originario de los axiomas mediante la evocación a una correspondencia entre los modelos isomorfos, esto es, los modelos cuya estructura lógica es semejante.*

Palabras clave: *Filosofía de la matemática, axiomática, formalismo, modelos isomorfos, intuicionismo.*

Abstract: *This paper studies the epistemological problem supposed by the double tendency (formalistic and intuitionistic) in an axiomatic theory. Our proposal seeks to subtract from axioms their originary intuitionism, through the appeal to a correspondence between isomorphic models, i.e., models whose logical structure is similar.*

Keywords: *Philosophy of Mathematics. Axiomatics. Formalism. Isomorphic models. Intuitionism.*

I. Introducción

El presente trabajo versa sobre la teoría axiomática o los sistemas axiomáticos, y con ello se enmarca dentro de la problemática de la filosofía de la matemática. Definitivamente no es un trabajo sobre matemática, propiamente –ni pretende serlo–, aunque evidentemente se

vale de los problemas planteados dentro de esta disciplina que han llevado a una formulación más bien epistemológica sobre la axiomática.

Haré un breve recorrido histórico del método axiomático con el fin de direccionar la discusión hacia el problema epistemológico que se presenta en dicho método, y luego expondré una propuesta de solución a partir de las tesis de R. Blanché y J. Ladrière, mediante los modelos isomorfos. De este último principalmente, por cuanto, las distinciones entre los distintos sistemas formales han sido tomadas de su obra *Limitaciones internas de los formalismos*, así como las tesis respecto a la obra de David Hilbert. Esto con el fin de delimitar el trabajo en la teoría formal y su problemática tal cual la expone Ladrière, y así evitar una mal dirección hacia los problemas propios de los autores mencionados y sus sistemas.

La teoría axiomática encontró su natalicio en el *Órganon aristotélico*, y posteriormente su desarrollo, así como amplia difusión, en los *Elementos* euclídeos, donde no sólo se cimentó como teoría geométrica, sino también como modelo de teoría deductiva. Esta rigurosidad lógica de la deducción geométrica, le permitió –a la axiomática– presentarse como forma acabada de teoría deductiva. Prueba de ello es que, hasta finales del siglo XIX, esta concepción permaneció básicamente inalterada salvo algunas variaciones terminológicas y epistemológicas de mayor o menor envergadura, *v.gr.*, con la aparición de las geometrías no-euclidianas, propiamente con Bolyai, Gauss y en particular Lobachevsky y Riemann.

Sin embargo, previo a esto, la teoría axiomática así expuesta en su acepción clásica se

entiende como un conjunto de verdades acerca de un ámbito determinado de la realidad organizado de tal manera que casi todos los conceptos que intervienen en la teoría son definidos a partir de unos pocos conceptos primitivos -que no se definen-, y casi todas las verdades que componen la teoría son demostradas a partir de unas pocas verdades primeras o axiomas -que no se demuestran-. Los conceptos primitivos no necesitan ser definidos, pues los conocemos intuitivamente. Y los principios primeros o axiomas no necesitan ser demostrados, pues su verdad es evidente y la captamos por intuición.

Ahora bien, el problema radica en que la intuición se presenta insuficiente como justificación epistémica si queremos alcanzar algún grado de certeza en la verdad del axioma y, si el fin de la axiomatización de una teoría deductiva es desprender a dicha teoría de las significaciones intuitivas sobre las que, en primer lugar, fue cimentada, cabe preguntarse, ¿cómo contender el carácter intuitivo presente en las teorías axiomáticas, si debilita toda rigurosidad lógica?

Este trabajo se enfoca en el problema epistemológico que supone el desdoblamiento de una teoría axiomática entre formalismo e intuicionismo. La propuesta aquí planteada, de la mano con Blanché (1898-1975), pretende despojar el intuicionismo originario de los axiomas mediante la evocación a una correspondencia entre los modelos isomorfos, -aquellos que suponen la correspondencia formal entre varias teorías axiomáticas-, esto es, los modelos cuya estructura lógica es semejante.

Como precisión, es necesario aclarar que, es incorrecto hablar de la axiomática como sistema único, es decir, como si fuera un único sistema con axiomas, definiciones, proposiciones, etc., ya constituido y determinado, el cual se aplicara a diversos temas o problemas como medio de análisis, introduciendo tal vez, otras variables que se subsumieran en el tema en cuestión. Tal es el caso de la axiomatización de la geometría de Pasch, así como la axiomatización de Peano para la aritmética, o bien, nuevamente en la geometría, la axiomática de Hilbert. Más aún, se puede hablar de un orden geométrico (= modelo axiomático), empleado por Baruj Spinoza. De manera tal que, al hablar de un método

axiomático (o bien geométrico), aludimos a esta estructura hipotético-deductiva en la que, a partir de ciertas nociones primitivas, se enarbola un sistema lógico de proposiciones.

II. Marco histórico

1. Aristóteles

Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) distingue en los *Analíticos posteriores* (1988, 339), dos posibles puntos de partida para las demostraciones, los axiomas y las definiciones. Su preocupación recae sobre el argumento de que deben haber primeros principios (= no demostrables) para cualquier ciencia, para que con ello se evite una regresión infinita en los argumentos. Este texto es de particular interés porque enarbola una teoría científica valiéndose del silogismo demostrativo, que es de carácter apodíctico; esto a su vez evoca el carácter epistémico del método axiomático, al remitir hacia los fundamentos de toda teoría científica. Siendo este el caso, la ciencia depende de un conocimiento más bien pre-científico, bajo el cual surgen las nociones previas que permiten la construcción del edificio argumentativo. Esas nociones previas, como acabo de señalar, son de dos tipos: a) axiomas y principios (como el de no-contradicción), que son verdades universales aplicables a cualquier deducción, aunque pertenezcan a ciencias distintas; b) definiciones, que son aquellos principios inmediatos propios de cada una de las ciencias. Ahora bien, esta es la primera aproximación expositiva al método axiomático, y en ella misma se encuentra el *quid* del problema que nos atañe, a saber, ¿cómo se llega a conocer esas nociones previas, toda vez que la ciencia propiamente dicha, según Aristóteles, no permite obtenerlos, antes bien los presupone? Para atender a este problema, el Estagirita apunta a la contrastación de hipótesis, como etapa de adquisición de esos principios, es así que, en la *Metafísica* (2008, 119-20), «prueba» que el principio de no-contradicción: a) no puede probarse positivamente, puesto que se presupone en toda prueba y el intento de demostrarlo daría

lugar a un círculo vicioso, pero b) tampoco puede refutarse, pues en el instante de hacerlo se negaría la validez de esa refutación misma; de manera que, por reducción al absurdo, expone la validez pre-demonstrativa de ese principio fundamental para todo conocimiento discursivo.

Ahora bien, hasta ahora tenemos el problema de: 1) ¿cómo se llegan a conocer las nociones previas?, y podemos añadir un problema que deviene de este, a saber, 2) las nociones comunes o axiomas, son considerados verdades incuestionables, universales y necesarias, que pretenden dar un suelo firme para poder cimentar todo el edificio argumentativo. Un uso correcto de las reglas de inferencia nos conduce a pensar que, si los axiomas a partir de los cuales se demuestran todas las demás proposiciones son verdaderos, estas a su vez, y de manera necesaria, habrán de ser verdaderas. Este sistema, aunque rígido, parece proveer una solidez lógica difícil de franquear. Sin embargo, cabe preguntarse, si sucediera que se incurra en un error, *v.gr.*, alguna de las proposiciones termina por ser falsa, ¿debemos pensar que ha sido un mal uso de las reglas de inferencia, si es el caso imposible que el error esté en aquellos primeros principios necesariamente verdaderos? Ante este segundo problema, la primera interrogante toma mayor relevancia, si es el caso que, verdaderamente, queremos cimentar un edificio sobre suelo firme.

2. Euclides

La obra de mayor consideración histórica de Euclides (325 a. C.-265 a. C.) es sin duda, los *Elementos*, tratado sobre aritmética y geometría que, aunque elemental, se mantuvo incuestionado por siglos. En este libro, el matemático alejandrino básicamente elaboró un ordenamiento lógico y metódico sobre el conocimiento matemático de su época, en el cual, su originalidad no fue ni teórica ni metódica, pero sí lo fue su uso del método. Tal vez por esto es que se le suele acuñar el método axiomático a Euclides, pues se valió de teoremas matemáticos ya conocidos en su época, a la vez que implementó la teoría axiomática antes expuesta por Aristóteles, para darle un orden lógico y estructurado al cuerpo de conocimiento

en matemáticas. Ahora bien, lo determinante de esto es que, valiéndose de dicho método, alcanzó a reconstruir de manera deductiva los teoremas de la matemática a partir de verdades evidentes y necesarias. En la obra mencionada, Euclides divide sus principios en Definiciones (= que tienen la forma de estipulaciones aunque otras incluyen varias aseveraciones que no son propiamente definiciones *i.e.* la afirmación de que ‘Un diámetro divide un círculo por la mitad’ (d.17), así como pares de definiciones, donde se puede leer fácilmente como una afirmación ‘Una línea es sin amplitud’ (d.2), ‘Las extremidades de una línea son puntos’ (d.3) o ‘Las extremidades de una superficie son líneas’ (d.6); Postulados (= los cinco incluyen tres reglas de construcción); y Nociones comunes.

A partir de esta exposición, la geometría clásica en la forma que toma a partir de Euclides en los *Elementos*, se establece como un modelo de teoría deductiva, consideración que le dio a la geometría el estatuto como ciencia racional (= demostrativa).

Directa o indirectamente, todas las proposiciones se comunican entre sí (= cada teorema se encuentra unido por una relación necesaria a las proposiciones); la demostración no puede remontarse al infinito, razón por la cual reposa sobre algunas proposiciones primeras: indubitables. Todo es empíricamente verdadero, pero la experiencia no es criterio justificatorio. La única vía de demostración es deductiva, y las únicas leyes, las de la lógica.

Como se ha mencionado, este sistema permaneció inalterado por varios siglos. La controversia surgió en el último de los postulados euclídeos, el quinto. El problema recaía en su incapacidad de verificación empírica. Y atendiendo a la segunda interrogante antes planteada, si los primeros principios son verdades incuestionables, ¿qué sucede con el carácter evidente de este quinto postulado? Más allá de cuestionarnos las implicaciones que esto pudo tener para la geometría propiamente, nos interesa ver el problema que supuso para tan sólido método.

Hasta el siglo XVIII hubo numerosos intentos por resolver este problema, intentando, ya fuera, obtener un postulado similar aunque más evidente, o trataron de deducirlo de los otros postulados y axiomas (= dándole con ello el carácter de una proposición, más bien). Lo determinante

por señalar aquí es que, se emprendió toda una labor centenaria por querer validar una verdad evidente; ahora ciertamente, la distinción clásica entre axiomas y postulados recae sobre el carácter demostrativo de uno y otro, aquellos son indemostrables, estos son demostrables en su correspondencia con la realidad, sin embargo, lo que comparten es el estatuto epistemológico de verdades necesarias. Y, considero, si se puede dudar de una de esas verdades, se puede dudar también de todas las demás. Este tipo de afirmaciones condujo, en el SXIX a la aparición de otras geometrías nuevas, pero más importantes, no-euclidianas.

3. Geometrías no-euclidianas

Howard Eves, en el primer tomo de su *Estudio de las geometrías*, se explaya al respecto y afirma,

Poco después de la primera cuarta parte del siglo diecinueve tuvo lugar un evento geométrico que demostró ser de tremenda importancia, no sólo para la geometría, sino para todas las matemáticas; se inventó una geometría que difería radicalmente de la geometría tradicional de Euclides. Antes de este evento se había, y realmente existía, sólo una geometría posible, y que cualquier descripción del espacio contraria a la exposición euclidiana debía ser necesariamente incompatible y contradictoria. (1969, 319)

Ciertamente, las nuevas geometrías no fueron ni necesariamente incompatibles, ni contradictorias. Carl Friedrich Gauss (1777-1855), quien fuera llamado el Príncipe de los matemáticos, nos comenta Ángel Ruiz (1999, 93), inició sus intentos por demostrar una geometría válida sin el quinto postulado euclidiano a la corta edad de 15 años. Unos años después le escribió una carta a Bolyai (1775-1856), quien también fue pionero en las geometrías no-euclidianas, donde le expresaba la imposibilidad de deducir el quinto postulado de los demás postulados euclidianos. Más aún, habría de afirmar luego que, era imposible demostrar que los resultados de la

geometría euclidiana fueran tanto autoevidentes como necesarios verdaderamente (= cosa que sí afirmaría de la aritmética).

Nicolai Lobachevsky (1793-1856), es considerado el padre de la geometría no-euclidiana, pero este título le ha sido otorgado sólo por haber sido el primero en publicar; el caso es que, Lobachevsky, Bolyai y Gauss, todos contemporáneos, trabajan al mismo tiempo, pero por separado en los nuevos problemas de la geometría.

Ahora bien, más importante aún para nuestro propósito, fue la implicación de esta aparición de nuevas geometrías respecto al objeto de análisis de la geometría, *v.gr.*, el espacio físico; de manera tal que, la teoría axiomática en la acepción clásica arriba planteada, esto es, como un conjunto de verdades acerca de un determinado ámbito de la realidad entra en disputa, planteando la interrogante sobre ¿cuál es la geometría verdadera?, o mejor aún, ¿cuál geometría describe adecuadamente el espacio físico?, poniendo con ello en entre dicho la teoría del espacio kantiana propia de la época, la cual, había revalidado los axiomas y postulados euclídeos situándolos como juicios *a priori* impuestos en la mente, lo que a su vez supone que, de ser negados, no es posible hacer ninguna suerte de razonamiento compatible con el espacio. Ante esto, insiste Eves,

La geometría se liberó de su molde tradicional, y los postulados de la geometría se convirtieron, para el matemático, simplemente en hipótesis, de cuya verdad o falsedad físicas no era necesario preocuparse. [...] Un postulado, como lo emplea el matemático no necesita ser autoevidente ni veraz. [...] La invención de una geometría no euclidiana, invalidando una creencia tradicional y rompiendo con el hábito de pensar que se había tenido durante siglos, asestó un fuerte golpe a al punto de vista de la verdad absoluta en las matemáticas. (319-320)

Como he mencionado, el presente trabajo no pretende ahondar en problemas propios de la matemática sino señalarlos indirectamente, con el fin de direccionar nuestro problema. De manera que, lo que nos compete son las consecuencias de los mismos en un plano epistemológico y propiamente para la teoría axiomática como

sistema. Es así que, podemos aseverar, ante el surgimiento de las geometrías no euclidianas, la intuición ya no comprende una necesidad para cualesquiera razonamientos acerca del espacio físico, sino que, pone en entredicho el valor mismo de verdad, y más aún, respecto al carácter no sólo verdadero, sino apodíctico y autoevidente de quienes ocuparan el más alto lugar de la jerarquía epistemológica: los axiomas.

4. La axiomática

Por otro lado, en el mismo siglo XIX, propiamente en 1882, Moritz Pasch (1843-1930) publicaría sus *Conferencias sobre una nueva geometría*, en las que pretende basamentar la geometría euclidiana en nociones y axiomas primitivos más precisos, haciendo hincapié en los métodos deductivos empleados para desarrollar el tema, y argumentó que el razonamiento matemático no debería apelar a la interpretación física de los términos primitivos (= correspondencia material), sino que debería basarse únicamente en manipulaciones formales justificadas por axiomas.

Para que la geometría llegue a ser verdaderamente una ciencia deductiva, es necesario que la manera como se sacan las consecuencias sea en todas partes independiente del sentido de los conceptos geométricos, como debe serlo de las figuras; sólo debe tomarse en consideración las relaciones establecidas por las proposiciones (que hacen oficio de definiciones) entre los conceptos geométricos. (Blanché, 1965, 24)

Con esto expone una serie de reglas que puntualicen los términos primitivos a partir de los cuales se va a desarrollar el sistema geométrico, e igualmente esgrime en favor del énfasis sobre las relaciones lógicas entre los términos primeros, antes que considerar el sentido que se les pueda dar. Esto supone un conocimiento si no teórico, al menos operatorio de la lógica aquí presupuesta, de manera que sea anterior a la teoría axiomatizada.

El problema que supone esta formalización de la axiomática es que, en honor del espíritu

propio de la axiomática, la presuposición de conocimientos es inadecuada, toda vez que esta pretende explicitarlo todo sin presuponer nada. Ella misma proporciona los cimientos del edificio, no considera ningún otro tipo de pieza anterior a los cimientos mismos. Esto ciertamente es problemático, y es talvez el tercer problema por enlistar junto a los dos mencionados anteriormente, a saber 3) ¿Qué tanto conocimiento es permitido presuponer previo al sistema propiamente? ¿cuánto de ello está tácito en las nociones primitivas y qué tan necesario es explicitarlo en la edificación del sistema? Más adelante volveré a esto.

Hasta ahora, el desarrollo de la axiomática como modelo deductivo ha llevado a considerar los postulados de una teoría no susceptibles de verdad o falsedad, pues contienen variables relativamente indeterminadas. Es necesario dar a estas variables ciertos valores a modo de constantes, para poder someterlas a juicios de verdad o falsedad; sin embargo, esgrime Blanché, esto ya excede a la axiomática como tal y da lugar a sus aplicaciones.

Posteriormente a Pasch, hubo al menos dos sistemas axiomáticos que alcanzaron gran relevancia histórica; de los cuales, le habremos de prestar un poco más de atención al segundo.

- a. Giuseppe Peano (1858-1932): construyó una axiomática para la teoría de los números naturales.
- b. David Hilbert (1862-1943): en sus *Fundamentos de la Geometría*, expone una axiomática sobre la geometría euclídea. No se preocupó mucho por reducir el número de los términos primitivos, los cuales incorporó a los axiomas; mismos que repartió en cinco grupos según el dominio de los teoremas que determinan.

Ahora bien, en el programa de Hilbert, de la mano de Kant, esgrime que las matemáticas gozan de un contenido que les es asegurado independientemente de toda lógica, y, en consecuencia no pueden fundarse en ella. Contrario a esto, la condición que permite la aplicación de razonamientos lógicos es que se dé algo a la representación: objetos concretos, presentes en la

intuición de forma inmediata; y, en este caso, ese objeto son los signos. La solidez del razonamiento matemático recae sobre la intuición del signo, cuya evidencia es privilegiada. Sin embargo, en algún momento, estas evidencias fueron puestas en discusión, develando un exceso de confianza en ellas y, reconociendo que, tales evidencias sobre las que se descansaba, no podían ser consideradas como criterios de verdad.

5. La crisis de los fundamentos

Respecto a lo recién planteado, Ladrière cita a Hilbert,

[...] No se puede suprimir el recurso a la evidencia: toda demostración debe poder sustentarse, en definitiva, sobre evidencias, y lo que se denomina razonamiento no es sino un procedimiento por medio del cual se propaga la evidencia de ciertos términos tenidos directamente por otros cuya verdad no se manifiesta de manera inmediata. Y la evidencia se realiza en la intuición: es pues, necesario precisar sobre qué intuiciones hay que apoyarse y justificar el papel que se les atribuye. (1969, 27)

Este cuestionamiento sobre las intuiciones primeras es lo que se ha venido a llamar: la crisis de los fundamentos. Esta crisis, dice Ladrière lo que supone es un examen crítico de los conceptos básicos así como de los métodos de razonamiento empleados, propiamente en relación con el sistema aceptado de evidencias.

La propuesta de Hilbert ante esta crisis radica en el peso otorgado a la intuición sensible del signo (= objeto-signo), para la cual, antes bien, formula una distinción entre matemática y metamatemática. Para su programa sobre la fundamentación de las matemáticas plantea dos puntos de vista:

- a. Todo lo que hasta aquí ha constituido la matemática propiamente dicha, queda estrictamente formalizado, de manera que la matemática propiamente dicha (= matemática en sentido estricto), se convierte en un cuerpo de fórmulas demostrables.
- b. A (a) se le viene a añadir otra disciplina, la metamatemática, que sirve para asegurar la verdad de aquella. En esta se aplica un carácter intuitivo que se aplica para establecer el carácter no-contradictorio de los axiomas.

Con esto, Hilbert pretende convertir los axiomas, fórmulas y demostraciones de las teorías matemáticas en objetos de la intuición; pero, para ello, es necesario realizar una formalización estricta de todas las teorías matemáticas.

Sistemas formales

Para demostrar que un sistema es auto-consistente, hay que demostrar que no contiene proposiciones contradictorias. Tal condición supone que el sistema esté adecuadamente formalizado, y esto se puede lograr mediante la axiomatización, esto es, estableciendo los conceptos indefinidos, así como los supuestos indemostrados junto con las reglas de inferencia.

Ahora bien, la axiomática, la cual es nuestro sistema de interés, como hemos visto, ha mutado mucho a lo largo de los años. Ladrière (1969) distingue la axiomática clásica de la moderna, como de contenido y pura, respectivamente; de esta manera, en la acepción clásica, es decir, la axiomática de contenido, los conceptos fundamentales estaban dados intuitivamente, y a partir de ellos se establecían proposiciones consideradas como evidentes. Por otro lado, la axiomática moderna, es más bien pura, es decir, los conceptos de los que se vale son introducidos explícitamente y definidos por relaciones que establecen entre ellos. Los axiomas no se consideran ya, como verdades evidentes, sino que, se exponen como hipótesis cuya validez es probada en función de qué se puede deducir de ellos.

Por otro lado, otro sistema formal que emergió durante el siglo XIX fue el de la logística, a partir de los trabajos de Boole. Es de corte analítico puesto que recurre a las operaciones puramente elementales, elaborando procedimientos a partir de ellas que den lugar a operaciones más complejas. La logística, desde sus inicios ha

tomado la forma del cálculo, con operaciones dadas y definidas por un conjunto de reglas. Sin embargo, esgrime Ladrière, «[...] esta debería adoptar en algún momento una forma axiomática y deductiva: las propiedades de las operaciones fundamentales quedan fijadas por ciertas relaciones, enunciadas a manera de axiomas, y se dan reglas que permitan deducir de estos axiomas proposiciones válidas» (1969, 37).

A su vez, y en relación con el problema sobre los fundamentos, los logicistas consideran que los conceptos matemáticos se pueden derivar de conceptos lógicos enteramente, más aún, la matemática es tan solo una parte de la lógica y no existen conceptos matemáticos ajenos a esta.

III. Intuicionismo

Un caso anverso de los modelos formales recién expuestos, lo presenta el intuicionismo, esgrimido por Brouwer y su escuela, para quienes la matemática es independiente del lenguaje matemático y de la lógica. Así lo expone Ladrière,

El ente matemático no posee realidad autónoma, antes bien, existe solamente en el acto por el cual es engendrado. [...] El pensamiento matemático se fundamenta en una intuición originaria, a saber, la división de la unidad, fuente de la dualidad. Esta intuición es esencialmente la de la estructura del tiempo, y constituye la base de la noción de número entero. (1969, 44)

Con esto, se elimina todo tipo de aprioricidad, toda vez que no se puede afirmar x o no- x , sin haber resuelto un procedimiento efectivo que permita obtener tal solución. Ahora bien, ante el problema de los fundamentos, los intuicionistas desdeñan un marco sistemático y piensan, más bien, que las matemáticas están en constante devenir, de manera que la constructibilidad avanza a medida que avanza la matemática. De manera que, realmente, no aportan ninguna solución al problema, sino que, proponen una

suerte de estilo matemático que consiste en la refundición de todas las teorías.

Mientras tanto, como se señaló con brevedad anteriormente, Hilbert buscó una conciliación entre las teorías expuestas (= logicismo, axiomática, intuicionismo), dándole a los sistemas formales el lugar de la metamatemática o teoría de la demostración, destinada al problema de los fundamentos, esto es, sus términos elementales; mientras que a la matemática le asignó todos los tipos de razonamiento, que a su vez deberían adecuarse a prescripciones más bien constructivistas.

IV. Modelos isomorfos

Sin embargo, todas estas propuestas de una u otra manera, nos llevan a la elaboración de sistemas formales. Y, más importante aún, el formalismo es la concepción dominante ante el problema de los fundamentos.

La axiomática, argumenta Ladrière -así como la posición hilbertiana-, tiene un carácter platónico, es decir, considera el ente matemático como existente en sí, de manera que un sistema formal es tan sólo la transposición (= representación simbólica) de una realidad matemática autónoma; sin embargo, asevera que, el sistema sólo puede construirse en la prolongación de una matemática intuitiva, de otra manera, que esta realidad matemática se haya expresado previamente de alguna manera.

Pero, indistintamente de su consideración platónica o empirista, parece haber siempre una dualidad reducible a dos niveles teóricos, *v.gr.*, nivel intuitivo (= estadio no crítico de las teorías matemáticas) y un nivel formalizado (= estadio crítico). Esto tira por la borda la propuesta hilbertiana de distinción entre ciencia y metaciencia, reduciéndola a teorías intuitivas y formales. Puesto que, si la metaciencia es la ciencia de los fundamentos, se termina por identificar con aquellos que desea fundamentar. La tarea ahora es la de reducir la intuición a un mínimo absoluto.

Ahora, hablar de un sistema formal = hablar de un perfeccionamiento del método axiomático en su máxima abstracción. Este método consiste

en un aislamiento –en un determinado marco teórico- de ciertos enunciados considerados fundamentales, a partir de los cuales se pueden derivar otros nuevos mediante reglas lógicas de inferencia. Este tipo de exposición presenta una forma ordenada en la cual se procede desde lo más conocido a lo menos conocido, de lo más simple a lo más complejo.

Algunos ejemplos de la presencia intuitiva en la axiomática son los siguientes:

1. *A. intuitiva*: aísla los conceptos y enunciados fundamentales a partir de los cuales se deducen los demás; sin embargo, los primeros se consideran como intuitivos y los segundos como evidentes. Este es el caso de la geometría euclidiana.
 2. *A. abstracta*: se precisa completamente el contenido de los conceptos fundamentales, haciendo uso de propiedades enunciadas explícitamente. Pero, hacen referencia a la significación intuitiva de los términos utilizados. Esto sucede en la definición ordinaria de grupos en álgebra.
 3. *A. formal*: el contenido de los conceptos fundamentales ya no desempeña ningún papel. Su significación queda fijada de manera absoluta por las relaciones establecida entre los conceptos mediante los axiomas. Sin embargo, los axiomas siguen apelando a expresiones del lenguaje común, por lo que su sentido viene dado por la intuición.
 4. *Sistema formal puro*: toda referencia a un orden de significados exteriores al sistema queda eliminado mediante el empleo de un lenguaje simbólico rigurosamente definido, a la vez que se explicitan totalmente los modelos de deducción. Aunque la intuición no es eliminada por completo, no afecta el contenido de los conceptos o expresiones.
1. Presentación: formulación de una elección particular de símbolos.
 2. Representación: correspondencia biunívoca entre sus componentes primitivos y una clase de objetos.
 3. Interpretación: correspondencia entre una las proposiciones primitivas de un sistema con una determinada clase de enunciados cuya verdad o falsedad se determina independientemente del sistema, de manera que a las proposiciones derivables del sistema, le corresponden enunciados verdaderos.
 4. Modelo: conjunto de elementos (En) que se encuentra en correspondencia con los componentes de un sistema formal. De manera tal que:
 - 4.1. A las proposiciones del sistema formal corresponden enunciados formados mediante elementos del conjunto (En).
 - 4.2. Sea posible determinar independientemente del sistema formal, si un determinado enunciado es verdadero o falso.
 - 4.3. A las proposiciones derivables del sistema formal corresponden enunciados verdaderos.
 5. $3 = 4$

Dos modelos M_1 y M_2 se denominan isomorfos si entre los elementos de sus campos respectivos existe una correspondencia biunívoca (= a cada elemento M_1 corresponde un elemento M_2 , sólo uno y de manera recíproca), de manera tal que, si un elemento de M_1 es verdadero, asimismo lo es su correspondiente en M_2 .

Concatenado con esto, Blanché elabora una serie de tesis sobre los indefinibles y los inde demostrables en las que afirma que:

1. No es lógicamente indispensable que la totalidad de los términos fundamentales y de los postulados sea presentada en bloque desde el principio de la teoría, así como agotada antes de que comiencen las definiciones y las demostraciones.
 - 1.1. (1) alcanzaría a entorpecer la exposición, sin ningún tipo de ventaja lógica.
2. Para evitar (1.1), es preferible proceder por grados sucesivos e introducir a medida que sea necesario, aislada o grupalmente, nuevas nociones fundamentales.

Esta transición en la axiomática modifica su sentido: su fundamento ya no es la evidencia, sino la comodidad. Los enunciados iniciales se eligen arbitrariamente = lo único relevante es que, del cuerpo de axiomas pueda deducirse la teoría.

Ahora bien, la precisión de sistema formal requiere la distinción entre presentación, representación e interpelación de un sistema:

- 2.1. (2) puede ser ilustrado en el proceder geométrico que emplea Spinoza en la *Ética*, donde el lector puede observar cinco partes en las que está dividido el texto, cada una con sus propios axiomas, definiciones, etc., pero que a su vez, cada parte sucedente se puede retrotraer a las partes anteriores con sus respectivos axiomas, definiciones, etc., es decir, cada una de las partes está supuesta en las siguientes, pero exponen términos primitivos nuevos según el problema atinente. Si el filósofo holandés hubiera expuesto en un primer libro todos los axiomas, definiciones, etc., la oscuridad del texto sería poco menos que absoluta.
3. Dos maneras de entender 'sistema': (a) conjunto de nociones y proposiciones que lo componen, primitivas y derivadas; (b) tal o cual organización lógica que es posible darle a (a).
- 3.1. (a) = (b)
- 3.2. Todas las reconstrucciones axiomáticas de la geometría euclidiana son equivalentes, puesto que contienen en el fondo el mismo conjunto de términos y proposiciones.
- 3.3. La diferencia recae en la distribución entre primitivos y derivados.
- 3.4. Dos sistemas de proposiciones son equivalentes si, cualquier proposición del uno, se puede demostrar con la sola ayuda de las proposiciones del otro.
4. Estando dada una teoría deductiva concreta, siempre es posible reconstruirla sobre bases diferentes.
- 4.1. Si el sentido de los términos no está determinado de manera unívoca (= equívoca), siempre que haya un sistema de valores que satisfaga igualmente el conjunto de relaciones enunciadas por los postulados, dar varias interpretaciones concretas diversas, estas devienen en modelos, siendo el sistema original uno de estos, aunque no el único, ciertamente.
- 4.2. Si es el caso que (4.1), y hay una coincidencia en la abstracción = modelos isomorfos (= estructura lógica).

4.3. El método axiomático tiene la pretensión de establecer (4.2).

Considero que esto si no elimina el lugar original de la intuición entre los términos primitivos, al menos despoja a la intuición de su lugar dentro del sistema, toda vez que ya no supone remontarse hacia ella en algún tipo de significación, sino que la verdad de los enunciados es satisfecha mediante su correspondencia entre modelos. De esta manera al llevar a la axiomática hacia la formulación de un sistema formal puro, sus verdades ya no se reducen a la elección arbitraria y a la validez deductiva que toman sus derivables, sino que encuentra su valor epistémico mediante la función que cumple en otro modelo lógicamente semejante.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Tratados de lógica. Órganon II*. (Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín). Madrid: Gredos.
- . (2008). *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de María Luis Alía Alberca). Madrid: Alianza.
- Blanché, R. (1965). *La axiomática* (Traducción de Federico Osorio Altúzar). México: UNAM.
- Eves, H. (1969). *Estudio de las geometrías. Tomo I* (Traducción de Susana Blumovicz de Siperstein). México: Uteha.
- Ruiz, A. (1999). *Geometría no-euclidianas: breve historia de una gran revolución industrial*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Ladrière, J. (1969). *Limitaciones internas de los formalismos. Estudio sobre la significación del Teorema de Gödel y teoremas conexos en la teoría de los fundamentos de las matemáticas*. Madrid: Tecnos.

Javier Pérez Coto (Japecol@hotmail.com).
Estudiante de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2019
Aprobado: 20 de agosto de 2019

III.
DOSSIER

PROBLEMAS DE MÉTODO
EN FILOSOFÍA

EDITOR INVITADO:
DR. SERGIO ROJAS PERALTA,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Dossier: Problemas de método en filosofía

Durante recientes años, un grupo de estudiantes formuló inquietudes sobre el problema del método en filosofía, en particular en vistas a sus trabajos finales de graduación. El problema radica en algo que parece anodino, cuál método de la filosofía emplear para una tesis. No hay mucha bibliografía sobre el tema, si se considera el asunto en sí mismo. Por el contrario, la cuestión es más difusa si se recurre a las consideraciones metodológicas de cada corriente filosófica. Esto plantea dos asuntos: considerar que se puede simplemente elegir el método al margen de su objeto, en razón de lo cual, primero, el método en filosofía no es uno, ni está, segundo, a la mano para ser “aplicado” como en otras disciplinas. Muy por el contrario, el método está en observación de la construcción del objeto, por lo que el discurso filosófico da cuenta siempre del método. Por ello, valía la pena plantear el problema del método, en vistas a ejercicios de validación como lo son los trabajos de graduación.

Entre quienes atendimos esas inquietudes, nos formulamos la necesidad de abrir el debate al resto de la Escuela de Filosofía, tanto para participar como para discutir. Dicho debate se llevó a cabo en febrero de 2019, durante dos días. Resultado parcial de dicha discusión son los textos que ahora publica la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Las intervenciones fueron muy variadas y con enfoques diferentes.

En “El método fenomenológico en el debate contemporáneo”, Jethro Masís establece un cuadro de la fenomenología, con pretensiones “ecuménicas” como él mismo señala. Se esfuerza por establecer el carácter *filosófico*, estrictamente filosófico, de la fenomenología, donde el método y el objeto de la filosofía *originaria* se abrían resguardado. Así, la reflexión pasa por el objeto

mismo de la fenomenología, que no puede ser una teoría introspectiva, sino de la evidencia. El acercamiento al problema del método pasa por las peripecias del método fenomenológico, especialmente a través de la discusión con sus detractores, más que en los avatares de las *fenomenologías*.

Sergio Martén se esfuerza por caracterizar la filosofía, en cuyas propiedades se encontraría la manera de entender el método filosófico. En “La filosofía y sus métodos”, recurre a conceptos como diálogo, acuerdo y desacuerdo. Ciertamente, el método filosófico recurre a esas figuras, que además sirven para construir una comunidad, pero son difusas e insuficientes. En un acto de escepticismo, la ausencia de acuerdos generales mostraría la incapacidad de unificar criterios por los cuales se puedan decir que un método es filosófico.

Por su parte, Alejandro Blanco se centra en el problema del quehacer filosófico y la accesibilidad. Discute con quiénes dialoga la filosofía, y supone pues el lugar del público lector o, en general, del receptor. Se trata de una presentación práctica donde los usuarios y usuarias de la filosofía son considerados a partir del carácter material de la producción filosófica, y los principios que esta debe seguir para que aquellos puedan tener efectivo acceso al material. Analiza además el contexto de las reglas de accesibilidad en Costa Rica.

Juan Diego Moya redacta un largo artículo titulado “Algunas consideraciones acerca de los principios rectores de la exégesis filosófica” en donde expone de manera precisa reglas de trabajo en la interpretación filosófica de un texto. Su exposición está por encima de consideraciones de método y se ajusta a los problemas lógicos que plantea un texto.

Finalmente, se incluye una reflexión sobre el método como construcción del objeto por parte de Sergio Rojas Peralta. En ese sentido, se pregunta sobre la relación entre método e intuición.

No se ha llegado a acuerdos sobre los métodos en filosofía, pero la discusión sirvió

para poner en evidencia problemas y líneas de investigación en torno al tema.

Sergio Rojas Peralta
Editor invitado

Juan Diego Moya Bedoya

Algunas consideraciones acerca de los principios rectores de la exégesis filosófica

Dedicado con admiración y aprecio a los bachilleres Sergio Martén S. y Jean Carlos Sirias, y a los profesores Sergio E. Rojas Peralta y Mario A. Solís Umaña

*Ut ingenium est hominis decus,
sic ingenii lumen est eloquentia*
(M. T. Cicerón).

Sine doctrina, vita est quasi mortis imago.

Resumen: *La presente contribución expone metódicamente algunos principios rectores de la exégesis filosófica, el propósito de cuya enumeración es proveer elementos de juicio para seleccionar aquel interpretans que, entre múltiples contendientes, es el racionalmente preferible. La primera parte de esta contribución metodológica consta de un conjunto de reflexiones metódicas acerca de la teoría del método; la segunda, de una exposición metódica de los principios rectores de la exégesis filosófica. Las virtudes epistémicas de la presente reflexión metodológica son (entre otras) su autoconsistencia, su no adhocidad, su intersubjetivabilidad, su autocorrectividad y su consistencia con las reglas constituyentes del juego de la petición y el ofrecimiento de razones.*

Palabras clave: *Crítica, filosofía, método, metodología, racionalidad, sistema.*

Summary: *This paper methodically exposes some fundamental principles of philosophical exegesis. The aim of the present exposition is to provide rational criteria of selection between multiple interpretantia. The first part of this*

methodological contribution consists in a set of methodical reflections on the theory of method; its second part, in the methodical exposition of some fundamental principles of philosophical exegesis. Some epistemic virtues of this methodological reflection are consistency, non-adhocity, the fitness for objectivity, the ability for self-correction, and consistency with the constitutive rules of the game of asking for and giving reasons.

Keywords: *Critique, Method, Methodology, Philosophy, Rationality, System.*

[§0] El presente artículo, *ex professo* elaborado para el 1^{er} coloquio celebrado, en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, a propósito de los métodos de la filosofía (La filosofía y sus métodos. Coloquio sobre la investigación en filosofía), se ocupa, tangencialmente cuando menos, de los métodos de la filosofía (de cuando menos uno de ellos, a saber: el de la exégesis de los textos filosóficos).

¿Existe una *methodus philosophiae*? *Prima facie* sí, toda vez que la historia de la filosofía es

un componente de la disciplina filosófica (según el positivista lógico Victor Kraft [1880-1975], la historia de la filosofía es el compartimento empírico de la filosofía, la cual es un saber formal de variedad metateórica, el cual se identifica con un conjunto de tautologías [Vd. V. Kraft, 1966]), y la historia de la filosofía cuenta con cuando menos tres métodos mutuamente distintos (*scil.*: el de la historia de las ideas, el de la historia exegetica y el de la reconstrucción racional).

El texto no versará acerca del método de la ontología, el método de la epistemología, &c. No concernirá sino a uno de los métodos de la historia de la filosofía: el método de la historia exegetica de la filosofía. He aquí el objeto de nuestra indagación.

Nuestra contribución escrita posee, por objetivo específico, proporcionar metódicamente un elenco –el cual no se pretende exhaustivo– de los principios rectores de la exégesis filosófica (conceptuada como la interpretación de textos filosóficos).

Supuesto de nuestra indagación es que la pesquisa racional sobre los principios rectores de la exégesis⁰ filosófica es agible. Que la referida investigación sea racional no implica que sea fundacional; sí, en cambio, que sea crítica (Vd. K. R. Popper, 1985, 63).

[§1] La metodología es la consideración reflexiva de variedad metódica, acerca del método. En esta medida es metametódica. Huelga mentar que posee, por *obiectum materiale*, al método. ¿Cuál es su objeto formal motivo, o sea, su *ratio formalis sub qua*? El epistemológico. ¿Cuál es su objeto formal terminativo, es decir, su *ratio formalis de qua*? El método *quatenus* forma (*seu* modo) de indagación de lo real, el recurso a la cual vía faculta, al sujeto cognoscente, para producir creencias verdaderas acerca del objeto; o sea, el método *ut* instrumento cognoscitivo. Por las creencias inteligimos, en este escenario discursivo, las creencias contenido (S. Haack [1945], *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* [1993]), *i. e.*, los objetos de la correlativa actitud proposicional (actitud expresada por conducto de un verbo creencial *sive* dóxico).¹

La metodología es un saber representacional doxástico. Que sea representacional doxástica

no implica que no se revista de utilidad. En este respecto aseméjase a la lógica, la cual es también un saber representacional doxástico, *i. e.*, teórico, no un saber el propósito del cual sea conferir existencia al objeto cognoscendo (=Df. *cognoscendum*).

“¿Qué debemos inteligir por conocimiento?” es un interrogante al cual debe responderse desde la epistemología, la cual es la teoría normativa a propósito de las condiciones necesarias de la justificación epistémica. En principio, el conocimiento=_{Df.} la creencia verdadera y justificada –nos hacemos eco de la teoría tridimensional *seu* tripartita acerca del conocimiento.

La metodología es un saber filosófico. La metodología de la ciencia inscribese dentro de la filosofía de la ciencia. La metodología es un saber racional y, por ende, argumentativo, metódico y reflexivo. Que sea reflexivo implica que puede hacer de sí un objeto de estudio y de conocimiento.

Si por el método inteligimos una forma entonces la metodología es un saber de índole formal –con exclusividad–, no de índole substantiva *seu* material. Ahora bien, quien supone que entre el método de estudio y el objeto de estudio existe una relación de mutuo condicionamiento, en forma tal que ambos son *logico sensu* equivalentes –no idénticos–, no puede *salva congruitate* adoptar la tesis de la formalidad de la metodología, *h. e.*, la tesis de que la metodología sea un saber de índole *exclusive* formal.²

El método es o bien el de los saberes apodícticos, el propósito de los cuales es demostrar las *propositiones demonstrandae*, o bien el de los saberes observacionales, el propósito de los cuales es corroborar las proposiciones susceptibles de prueba empírica, *i. e.*, las proposiciones testables.

El método es un procedimiento acorde con un concepto (Immanuel Kant [1724-1804], *Kritik der reinen Vernunft* [1781, 1787]). En esta medida, todo método es un procedimiento. Empero, no todo procedimiento es un método. Huelga mentar que para que haya un método debe haber cuando menos un concepto. El método no cabe en ausencia de concepto. En esta medida, el método no puede agotarse en el mero instrumento, ni la metodocidad en la mera instrumentalidad.

Lo anterior permite determinar, o sea, deslindar genéricamente el *definiendum seu explicandum*. Una determinación especificativa del *definiendum* es la siguiente: el método (*definiendum*)=Df. un procedimiento estructurado –Nicola Abbagnano (1901-1990) utilizó el participio pasivo ‘ordenado’–, iterable y autocorrectivo de pesquisa, la rigurosa observancia del cual garantiza la obtención de resultados epistémicamente legítimos (N. Abbagnano, 1997, 802). Es, en esta medida, un conjunto de reglas –en principio– recíprocamente consistentes, la rigurosa adecuación a las cuales garantiza la obtención de resultados confiables, vehiculares de legitimidad cognitiva.³

Si tal es el caso entonces el método posee las siguientes propiedades:

- a. el orden,
- b. la iterabilidad no accidental,
- c. la autocorrectividad,
- d. la regularidad (propiedad que puede ser inferida de *b*),
- e. la intersubjetividad (propiedad que puede ser colegida del producto lógico de *c* y *d*),
- f. la publicidad (propiedad que puede ser derivada de *e*),
- g. el autocontrol (propiedad que puede ser deducida de *c*),
- h. la racionalidad (propiedad que puede ser inferida de *c*) y, en la medida en que su observancia garantiza la obtención de proposiciones verdaderas,
- i. la legitimidad epistémica.

El método no es una teoría. Puede, eso sí, dar pábulo a una teoría. La metodología, en cambio, es un saber teórico. En esta medida, no cabe dudar sensatamente de la siguiente no identidad: el método ≠ la metodología.

El método de la filosofía es reflexivo no solamente según el sentido genérico de la expresión, el cual ha sido previamente precisado, sino también en conformidad con el sentido específico del vocablo, a fuer de que su propósito es identificar las relaciones necesarias que subsisten entre los conceptos. La filosofía no es una disciplina cuyo propósito sea establecer, por conducto de observaciones controladas, conclusiones de

variedad informacionalmente ampliativa, o sea, enunciados *simul* sintéticos & *a posteriori*.

El método de la filosofía no se identifica con el planteo de esta, el cual se identifica con la suma lógica del método y el objetivo (*Vd.*, en relación con el significado de las tres expresiones, lo establecido por el bonaerense Mario Augusto Bunge (1919) acerca del método, el objetivo y el planteamiento de la ciencia factual [M. A. Bunge, 1979, 22]).

En cuanto que actividad de especie reflexiva, los productos enunciativos de la filosofía son de carácter *a priori*. La aprioridad es la modalidad epistémica de los enunciados cuyo valor veritativo puede ser establecido con independencia de cualesquiera experiencias humanamente posibles (S. A. Kripke [1940], *Naming and Necessity* [1972, 1980], [2105, 39, 40]). Cuando menos uno de estos es formalmente *a priori* –por usar del lenguaje de A. Ambrose y M. Lazerowitz–; mejor aún, una tautología (L. J. J. Wittgenstein, 1918, 1921 [edición bilingüe anglo-alemana: 1922]) *seu* enunciado válido L (R. Carnap, 1935).⁴

La aprioridad no es una condición suficiente para la necesidad; es decir, que un enunciado sea *a priori* no es una condición suficiente para que él vehicule la modalidad aléfica de necesidad. La propiedad epistémica de la aprioridad es consistente con la modalidad metafísica de la contingencia. Y la necesidad no es una condición suficiente para la aprioridad. Existe cuando menos una verdad necesaria y *a posteriori* (y cuando menos una proposición sintética, *a posteriori* y necesariamente verdadera [ex. g., “83=el número atómico del bismuto”]).

[§2] La filosofía puede ser definida aclaratoriamente como la consideración (a) discursiva –*quoad nos*, no cabría en ausencia de lenguaje articulado–, (b) conceptiva, (c) argumentativa, (d) reflexiva, (e) radical (=inquisitiva acerca de las condiciones primeras [según el orden sintético] –últimas como adoptemos el analítico– [*i. e.*, {I} los principios de los objetos, {II} los del conocimiento objetivo⁵ y {III} los de la evaluación de los objetos]) y (f) crítica. Puesto que es discursiva, consta de proposiciones derivativamente concatenadas; a fuer de reflexiva, puede hacer de sí un objeto e interrogarse acerca de

sus condiciones de producción teórica. Que sea crítica=que pueda identificar condicionamientos y límites.

Idénticamente, es (g) autocrítica, (h) autocorrectiva y (i) perfectible (de su perfectibilidad se deduce su presente [j] imperfección). Su autocorrectividad le confiere, a la filosofía, el carácter de disciplina racional. De que sea autocorrectiva despréndese que (k) cuenta con instrumentos intersubjetivos (y por ende intersubjetivables) para el control de los enunciados (para, *ex. g.*, descartar aquellos que no son de recibo a fuer de inconsistentes con cuando menos una teoría científica,⁶ aquellos que no son de recibo a fuer de inconsistentes con cuando menos una intuición moral, &c.). La racionalidad del conocimiento filosófico aseméjase a la del conocimiento empírico, extensión sofisticada del cual es el conocimiento científico: la filosofía es racional no porque, como el elefante cósmico que lo hace sobre la tortuga cósmica, repose sobre lo empíricamente dado o sobre intuiciones *cartesiano sensu*, sino porque es una empresa infatigablemente autocorrectiva que puede, en principio, [...] *put any claim in jeopardy, though not all at once* (W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, xxxviii [1973, 515]).⁷

En tanto que argumentativa, la filosofía aspira a la formulación de inferencias lingüísticas (y por ende simbólicas) *simul* autoconsistentes, sólidas (y por ende válidas en la sede deductiva) y, finalmente, convincentes. De ninguna manera puede, al filósofo riguroso, satisfacerlo un argumento aporemático.

La operación predilecta del filósofo es la justificativa. La justificación con arreglo al sentido epistémico del vocablo es lógicamente explicable de la siguiente manera:

Iustificatio≡(*iustificans* \supset *iustificandum*).

La explicación es una especie de la justificación, la cual posee la siguiente estructura (la cual fue elucidada por Carl Gustav Hempel [1905-1997]):

Explanatio≡(*explanans* \supset *explanandum*).
=Explanatio≡(y (=el *explanandum*) porque *x* (el *explanans*)).⁸

Los condicionamientos son de dos índoles: (I) el suficiente y (II) el necesario. El primero es el cimentador de la subjunción, por usar del lenguaje del constructivista alemán Helmut Seiffert (1927-2000), autor de una hermosa *Introducción a la lógica*; el segundo, el cimentador de la subjunción conversa.

La filosofía es ora especulativa (=Df. *philosophia theoretica*), ora práctica (=Df. *philosophia practica*). La especulativa=Df. la representacional doxástica, a saber: aquella cuyo único propósito es la representación del objeto en orden a conocerlo; la práctica=Df. la representacional conativa, *i. e.*, aquella que se representa el objeto para conferirle existencia (M. García-Carpintero [1957], 1996, xviii).⁹

[§3] La presente indagación responde, *in genere*, a nuestro interés acerca de los métodos de la filosofía –como los haya–,¹⁰ *scil.*: el analítico (el método del análisis de los conceptos y del análisis de los argumentos), el axiomático intuitivo (adeudamos la expresión al lógico simbólico belga y filósofo de la tecnología Jean Ladrière [1921-2007]) (el método de quienes argumentan axiomáticamente sobre la base de axiomas intuitivamente aprehendidos, sin recurso a la formalización de los enunciados ni a la mecanización de los procesos inferenciales),¹¹ el fenomenológico, el hermenéutico (el método de la interpretación ora filosófica, ora jurídica, ora teológica), el transcendental (*kantiano sensu spectata*, la *methodus* de quienes identifican las condiciones necesarias de variedad *a priori*, de enunciados atinentes al conocimiento [por ejemplo, *q* es verdadera solamente si *p* es verdadera]; *metaphysico sensu spectata*, la *methodus* de quienes identifican las condiciones necesarias de la verdad de *q* [por ejemplo, *q* es verdadera solamente si *p* también lo es, a fuer de que *q* presupone a *p*]),¹² &c.¹³ El Regiomontano proporcionó un ejemplo de argumento transcendental *speciali sensu*: la deducción *kantiano sensu* de la *lex causalitatis* no puede realizarse por conducto del solo empleo de conceptos puros (en esta medida, la *lex causalitatis* no puede ser un dogma), sino que ha de efectuarse –como deba efectuarse– por conducto de la experiencia humanamente posible, el fundamento de la prueba de la cual es hecho posible, *i. e.*, posibilitado

por la *lex causalitatis*. La *lex causalitatis* es, en efecto, presupuesta por toda experiencia humanamente posible (*Vd. KrV, A737, B 765*).

La pesquisa filosófica acerca de los métodos, o sea, la metodología, no se identifica con la teoría normativa acerca de la evidencia, o sea, la epistemología, ni con la psicología de la cognición ni con la perfilesosofía, *h. e.*, la indagación metódica a propósito de las interpretaciones de mundo. La perfilesosofía es una modalidad de la metafilosofía, el objetivo de la cual modalidad consiste en formular una taxonomía de las interpretaciones filosóficas de mundo.

Una taxonomía posible es la siguiente, la cual hemos plasmado en conformidad con el hexágono de las oposiciones (R. Blanché [1898-1975], *Structures intellectuelles* [1966]).¹⁴

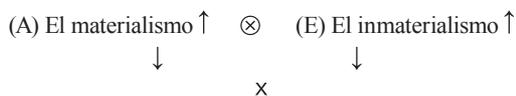
(A) Dos hexágonos de la ontología

[A.A] (U) El realismo v el idealismo



(Y) ↑ El ¬idealismo ∧ el ¬realismo ↑

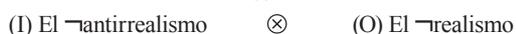
[A.B] (U) El materialismo v el inmaterialismo



(Y) ↑ El ¬inmaterialismo ∧ el ¬materialismo ↑

(B) Dos hexágonos de la gnoseología

[B.A] (U) El realismo v el antirrealismo



(Y) ↑ El ¬antirrealismo ∧ el ¬realismo ↑

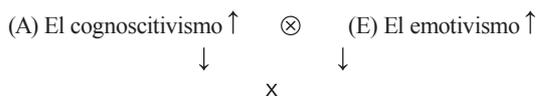
[B.B] (U) El dogmatismo v el escepticismo



(Y) ↑ El ¬escepticismo ∧ el ¬dogmatismo ↑

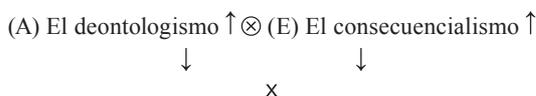
(C) Dos hexágonos de la filosofía moral

[C.A] (U) El cognoscitivism v el emotivismo



(Y) ↑ El ¬emotivismo ∧ el ¬cognoscitivism ↑

[C.B] (U) El deontologismo v el consecuencialismo



(Y) ↑ El ¬consecuencialismo ∧ el ¬deontologismo ↑

(D) El hexágono de la estética

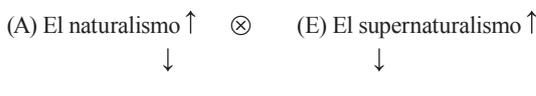
(U) El objetivismo v el subjetivismo

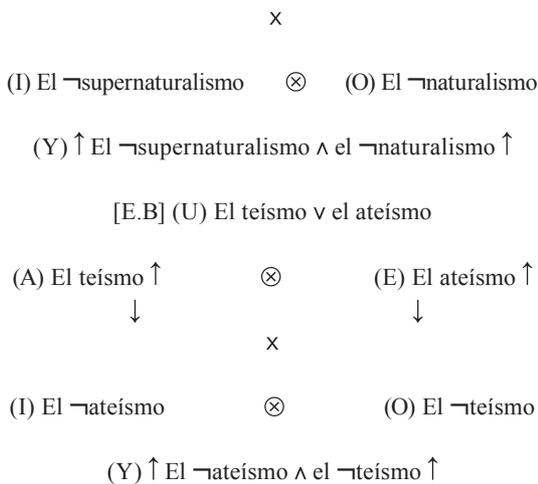


(Y) ↑ El ¬subjetivismo ∧ el ¬objetivismo ↑

(E) Dos hexágonos de la filosofía de la religión

[E.A] (U) El naturalismo v el suprenaturalismo





La intuición de mundo ($\equiv_{\text{Df.}}$ *Weltanschauung*) es un sistema, dotado de continuidad longitudinal, latitudinal y diastrática (M. Arce Arenales, 2008)¹⁵ de creencias, el propósito del cual es representar (en esta medida es una representación mental) autoconsistente e integradamente toda realidad. A diferencia de la visión de mundo, la cual puede no ser autoconsistente, la interpretación filosófica de mundo ($\equiv_{\text{Df.}}$ *philosophische Weltauffassung*) es autoconsistente y congruente (L. Goldmann [1913-1960]). La metódica abrogación de las inconsistencias de la visión de mundo corresponde a todo agente reflexivo cuyo fin principal consiste en hacer de ella una interpretación de mundo.¹⁶

Toda *Weltauffassung* una representación mental, a fuer de que (a) toda *Weltanschauung* es una representación mental y de que (b) toda *Weltauffassung* es una intuición coherente de mundo (sin antinomias, si bien es cierto que sí puede vehicular lagunas) (*a-b [modus Barbara]*).

Si la representación mental recibe una expresión textual, la cual es en principio extramental, entonces adquiere el estatuto de lo transindividual,¹⁷ en el sentido de que su *esse* (\equiv su existencia) es independiente del *esse* de cada uno de los sujetos individuales (aun cuando, claro está, su *fieri* es dependiente de la acción de cuando menos un sujeto individual).

La representación mental se individúa en la medida en que se recibe en un sujeto individual. Su *realitas formalis* (la cual no se identifica con

su *realitas obiectiva*) se unimisma con el ser de la representación *quatenus* episodio psíquico del sujeto individual. Semejante episodio $\equiv_{\text{Df.}}$ el *conceptus formalis*, el cual se distingue de la *intentio intellecta* ($\equiv_{\text{Df.}}$ el *conceptus obiectivus*).⁽¹⁸⁾

[§4] Desde nuestro punto de vista hermenéutico (*i. e.*, metaexegético), el exegeta, quien es un intérprete, ha de observar el principio de caridad según el sentido davidsoniano. Por consecuencia, ha de asumir que el agente, quien no es otro que el autor de la fuente primaria por interpretar, *h. e.*, por dilucidar desde el punto de vista del significado o de los significados,

1. conoce los principios rectores del empleo consistente del lenguaje, en la medida en que la función de este sea la apofántica;
2. es consistente consigo (en la medida en que su operación de escritura es compatible con sus creencias y sus deseos);
3. es un creyente en verdades ($\equiv_{\text{Df.}}$ proposiciones verdaderas) y, finalmente,
4. desea el bien.¹⁹

¿Una tesis similar –si no idéntica– fue establecida por John Rogers Searle (1932) en su artículo de 1965 “What is a Speech Act?” (la unidad mínima de la comunicación=el acto ilocucionario [$\equiv_{\text{Df.}}$ la producción del enunciado ejemplar bajo unas ciertas condiciones {J. R. Searle, 1990, 137}]) (Max Black [editor]: *Philosophy in America*, George Allen & Unwin y Cornell University Press, 1965, 221-239), *scil.*: presupuesto lógico de la interpretación de un texto, ora –por ejemplo– un grafo, ora un glifo, es que haya sido producido intencionalmente por un agente similar al animal humano (*Loc. cit.*). En esta medida, el grafo –por recurrir al primer ejemplo– no puede (legítimamente) ser considerado (por el intérprete) un fenómeno natural (*Loc. cit.*); mejor aún, un evento físico.

A fuer de que hemos adoptado una perspectiva similar a la de Willard van Orman Quine (1908-2000), debemos reconocer que toda exégesis de historia de la filosofía involucra una cierta dosis, la cual es rigurosamente ineliminable, de indeterminación (*Vd.*, acerca de la indeterminación de la traducción radical, *Word and Object* [1960]; y acerca de la subdeterminación de la

teoría por la base empírica, el primer capítulo de *Philosophy of Logic* [1970]).²⁰ Que haya indeterminación no implica un compromiso con el irracionalismo (y el antirrealismo) tácito de quienes aseveran que no existe una distinción entre los enunciados teóricos y los observacionales (en el sentido de que todo enunciado observacional es teórico). Desde el punto de mira de W. v. O. Quine, la reasignación de los valores veritativos no es antojadiza, a fuer de que los enunciados observacionales son todos aquellos cuya interpretación requiere una menor cuantía de información colateral (*Vd.* el segundo capítulo de *Word & Object*); los teóricos, en cambio, todos aquellos cuya interpretación demanda una mayor cuantía de información colateral. Huelga mentar que “mayor” y “menor” son, en este escenario, conceptos susceptibles de metrización (a propósito de esta, *vd.* W. Stegmüller, 1979, 63, 64).

Por añadidura, aun cuando haya indeterminación existen criterios intersubjetivos para la discriminación de interpretaciones. O sea, la indeterminación no implica la ausencia de criterios de elección racional ora de las traducciones, ora de las interpretaciones. Unas interpretaciones pueden ser, a pesar de la indeterminación, menos aceptables *–rationaliter–* que otras. Los referidos criterios son, entre otros, los siguientes:

1. La autoconsistencia *logico sensu* (=la condición de la verdad *formali sensu*),
2. la unificación heurística,
3. la no circularidad,
4. la no implicación de regresiones infinitas no inocuas,
5. la simplicidad relativa (o sea, la adecuación del constructo exegético al canon de parsimonia),
6. la no apelación a hipótesis *ad hoc* y
7. la potencia explicativa.²¹

El exegeta, la función del cual es la identificación de los sentidos de las expresiones lingüísticas y de los conjuntos de las cuales estas participan constitucionalmente, se aproxima al texto por interpretar contando con una redícula de creencias, las cuales son, desde su punto de vista, verdaderas. Por creencia entendemos una proposición creída. La proposición creída es,

por la definición de creencia, creída verdadera. Quien asevera creer en una proposición falsa revela no conocer un postulado de significado, por conducto del cual se establece y se fija el significado (propio) del sustantivo ‘creencia’. Idénticamente el exegeta, quien idealmente debería ser un falibilista, reconoce que ninguna de sus creencias con contenido descriptivo respecto de textos, es irrevocable. En principio, cada una de ellas es corregible. El exegeta, quien porta consigo la redícula de creencias, las cuales son expectativas concernientes al texto, enfrenta las fuentes primarias con el propósito de corroborar algunas de sus creencias. Ahora bien, presumiblemente no habrá, con exclusividad, corroboración (habrá, en esta medida, una ocasión para depurar la redícula de creencias). El proceso depurativo implica, precisamente, la confutación y la correspondiente supresión de una multitud de creencias (y de correlativas expectativas, contextualmente *a priori*). La referida confutación se deriva, precisamente, de la constatación de la existencia de relaciones de contradictoriedad entre creencias-expectativas (cuando menos una) y proposiciones preexistentes en las fuentes primarias (cuando menos una).

Como emulemos a los racionalistas críticos, cuyo apriorismo es atemperado y cuyo convencionalismo es revolucionario (toda vez que su falsacionismo es metodológico, no dogmático), afirmaremos entonces que las últimas se asumen como verdaderas por conducto de una decisión de carácter metodológico. Henos en presencia de la versión hermenéutica de los enunciados básicos (en conformidad con el sentido popperiano de ‘enunciado básico’). En consideración de lo anterior, no cabe afirmar que la asunción, por parte del exegeta, de un cierto curso depurativo goce de garantía inobjetable alguna de irrefragabilidad. El exegeta podría, *sine contradictione in adiecto*, adoptar un curso enteramente erróneo.

Si emulásemos a los falsacionistas dogmáticos, cuya tesis es la menos robusta de las versiones del naturalismo epistemológico y del justificacionismo (*Vd.* I. Lakatos, 1992, 96), en conformidad con la cual existen unas ciertas proposiciones incorregibles por naturaleza, no por decisión (o por convención) metodológica de la comunidad epistémica, entonces habríamos

de reconocer que cuando menos una proposición preexistente en las fuentes primarias es conocida por nosotros en forma tal, que la proposición aseverativa de que la fuente primaria contiene semejante proposición es verdadera con independencia de cualesquiera convenciones de los intérpretes. Esas proposiciones vendrían a ser, para el exegeta, aquello que las creencias preteóricas son para el metafísico (Vd. J. Mosterín de las Heras, 2003).

La depuración exige, bajo la especie de condiciones necesarias, la posesión de expectativas, o sea, un *a priori* contextual, y la existencia de fuentes primarias. La contrastación entre las expectativas y estas hace posible o bien la corroboración de aquellas, o bien su eliminación.

Como fuésemos convencionalistas conservadores, como *v. gr.* Jules-Henri Poincaré (1854-1912), entonces estaríamos dispuestos a recurrir a la estrategia convencionalista y, por lo tanto, en presencia de evidencia negativamente contrastante a apelar a hipótesis auxiliares de especie *ad hoc* y de índole negativa, las cuales se formulan con el fin de restaurar el acuerdo expectativa \approx evidencia textual. En esta medida, el contenido informativo propio de la expectativa desmedraría.

[§5] Hemos adoptado como un supuesto, que la filosofía se concreta como una retícula de creencias ($=_{\text{Df}}$ retícula doxástica). Esta retícula es, idealmente, un sistema de creencias. El sistema es, en principio, autoconsistente. Como la retícula de las creencias del sujeto *S* no sea autoconsistente entonces esa retícula no es un sistema de creencias. La autoconsistencia es una condición necesaria para la sistematicidad de la retícula de creencias.

Las creencias que constituyen, *materialiter spectata*, una retícula doxástica se vinculan ora por conducto de relaciones inferenciales deductivas, ora por conducto de relaciones inferenciales no deductivas. Las deductivas se identifican con la deducibilidad. Las no deductivas son las inductivas, las transductivas y las abductivas. Las abductivas son las relaciones inferenciales a la mejor explicación contextualmente disponible. Otro modo de representarse la abducción es el siguiente: la consiliencia de las inducciones, por usar del lenguaje de William Whewell [1794-1866], autor de *History of the Inductive Sciences*

from the Earliest to the Present Time (1837) (texto que Charles Robert Darwin [1809-1882] leyó en dos oportunidades en el año 1837 [M. Ruse, 2017, 45]) y de *Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History* (1840) (*Loc. cit.*). La *vera causa* o, por mejor decir, el auténtico *explanans* es un constructo representacional que posee la virtud necesaria para unificar una pluralidad de ámbitos de estudio (*Loc. cit.*) (William Whewell).

La deducción satisface tres *requisita* (como lo ha remarcado el lógico y científico cognoscitivo canadiense Serge Robert (de la Université de Québec en Montréal), quien es un experto en las ciencias cognoscitivas del razonamiento):

- a. la no aumentatividad,
- b. la certidumbre y, finalmente,
- c. la monotonía.

La inferencia no deductiva, en cambio, satisface los tres *requisita* por enumerar:

- d. la aumentatividad,
- e. la no certidumbre y, finalmente,
- f. la no monotonía.²²

La abducción es también una estrategia inferencial. Así concebida, puede elucidarse de la siguiente manera, el conocimiento de la cual adeudamos al Dr. Ángel Nepomuceno Fernández, docente e investigador de la Universidad de Sevilla, de cuyo Grupo de Lógica, Lenguaje e Información es miembro.

Si *T* es una teoría base, *H* una hipótesis empírica²³ y *E* el hecho por explicar ($=_{\text{Df}}$ *explanandum*), entonces el producto lógico *T*, *E* ($=_{\text{Df}}$ *T&E*) abduce *H* solamente si

1. $T \not\vdash E$ ($=_{\text{Df}}$ *C* no es deducible de *T*),
2. $H \not\vdash E$ ($=_{\text{Df}}$ *C* no es deducible de *H*),
3. $(T, H) \not\vdash^{\perp} E$ ($=_{\text{Df}}$ el producto *T&H* es autoconsistente),
4. $(T, H) \vdash E$ ($=_{\text{Df}}$ *E* es deducible del producto *T&H*)²⁴ (Á. Nepomuceno F., diapositiva 4 de la sesión 3).²⁵

Que el sistema sea autoconsistente²⁶ es una verdad analítica, toda vez que cimentada, con exclusividad, sobre la definición de ‘sistema’. En

cambio, que la retícula doxástica x , por ejemplo la retícula platónica de creencias, sea un sistema no puede, en la medida en que haya rigores epistémico y epistemológico, suponerse. Ha de evidenciarse. En esta medida, “ x es autoconsistente” es un producto del razonamiento, no un supuesto del razonamiento. El matemático apelaría, para patentizar la autoconsistencia de x , a una prueba formal de consistencia. Quien asume la autoconsistencia de la red actúa con dogmatismo. Y quien supone la autoconsistencia para evidenciar esta, incurre en una *petitio principii*. La autoconsistencia de la red doxástica debe ser, para el exegeta, un resultado, no un *terminus ab quo* (S. E. Rojas P., comunicación personal).

La autoconsistencia es la verdad formal; la verdad material, la correspondencia de la red, la cual es el *repraesentans*, con el objeto representado, a saber: el *repraesentandum*. La dirección del ajuste (J. Rogers Searle [1932]) es, en este respecto, *repraesentans* → *repraesentandum*, a fuer de que es el último el verifactor (=Df. el hacedor de la verdad) del primero; *i. e.*, *repraesentandum* (V) ► *repraesentans*. Huelga mentar que al adoptar esta tesis, asumimos el realismo semántico.²⁷

Si R es una red doxástica *materialiter vera* entonces es *formaliter vera* (=Df. la verdad material es una condición suficiente para la verdad formal; mas no a contrapelo, a fuer de que la verdad formal es solamente una condición necesaria para la verdad material, no una condición suficiente para esta. Al afirmar la primera oración de este párrafo, hemos asumido que no existen contradicciones reales (=no existen enunciados autocontradictorios verdaderos); mejor aún, que la realidad no es autocontradictoria.

¿Qué es un sistema?²⁸ En principio, una colección de objetos la cual realiza una estructura, de lo cual cabe inferir que el sistema difiere de la estructura. Existe un sentido poco sofisticado de ‘estructura’ en acuerdo con el cual la estructura =Df. el sistema. Empero, como adoptemos el sentido matemático de ‘estructura’ entonces otra habrá de ser la respuesta al interrogante acerca de si son o no son lo mismo. Desde el punto de mira del concepto matemático de la estructura, no lo son. La estructura es un objeto abstracto el cual puede ser substanciado por una pluralidad virtualmente infinita de ejemplares,

cada uno de los cuales vendría a realizar la estructura. En esta medida, la relación existente entre la estructura y el sistema es la misma que subsiste entre el *type* y el *token*. Es, por usar del lenguaje de los filósofos platónicos y los filósofos tomistas, una relación participativa. Por ‘participación’ hemos de inteligir, con el Aquinatense (1225-1274), *O. P.*, un sinónimo de ‘tener una parte’ (Vd. *In De Hebdomadibus Boethii*).

José Ferrater Mora (1912-1991) precisó ambos conceptos de la estructura, el primero de los cuales se identifica con un conjunto de elementos recíprocamente vinculados por unas ciertas reglas; por mejor decir, con un conjunto de elementos funcionalmente relacionados. El conjunto estructural es una omnitud, no una *congeries partium extra partes, i. e.*, una mera yuxtaposición de elementos. Los elementos de la estructura satisfacen las dos condiciones necesarias que Edmund Husserl (1859-1938) enunció a propósito de las omnitudes, *scil.*: (a) la no independencia mutua y (b) la compenetración (Vd. J. Ferrater Mora, 1999, 1126). El presente sentido es harto similar al concepto del sistema con arreglo a la teoría general de los sistemas (*Loc. cit.*).

El segundo sentido de ‘estructura’ es aquel según el cual la estructura se identifica ora con un conjunto de sistemas (*Loc. cit.*), ora con aquello que una pluralidad de sistemas posee en común (=un objeto intensional [J. Mosterín de las Heras {1941-2017}, 1989, 125]). La estructura así concebida es, pues, ora una forma compartida por una multitud de sistemas (=la estructura intensionalmente inteligida), ora el conjunto de los sistemas que la substancian (y en esta medida la comparten) (la estructura extensionalmente inteligida) (*Loc. cit.*). En esta medida la estructura es un objeto abstracto, no un objeto concreto y, por ende, no un ente real (a fuer de que todo ente real es concreto).

Si el sentido de ‘estructura’ se identifica con el *analysans* 1 (el sentido adoptado por Algirdas Julian Greimas [1917-1992]), entonces si existe una estructura entonces las relaciones adquieren protagonismo, y deuteragonismo los elementos. La estructura concebida como una retícula de nexos, es (a) jerárquica, (b) autónoma, (c) autorregulativa (la presente propiedad es una consecuencia de la inmediatamente anterior

[Vd. M. Amoretti H., 1992, entrada “estructura”, 51]) y (d) relativamente diferenciada (*Loc. cit.*).

[§6] Nuestra propuesta metodológica

[§6.0] ¿Cuál son las funciones del intérprete de variedad normativa? Helas aquí.

1. Elucidar, por conducto de definiciones aclaratorias (las cuales son o verdaderas o falsas), los términos insuficientemente esclarecidos por el autor de las fuentes primarias. / (0.0) *N. b.*: He aquí la exégesis *terminorum*.
2. Suprimir las ambigüedades de las oraciones semánticamente ambivalentes, *i. e.*, desambiguar las oraciones ambiguas (por ejemplo las anfibologías). / (1.0) *N. b.*: He aquí la exégesis *propositionum*, la cual se efectúa mediante la formulación de *analysantia* (=interpretantia) extensionalmente equivalentes a los *analysanda* (=interpretanda).
3. Identificar, en la medida en que el autor de la fuente primaria no lo haya hecho explícitamente, los supuestos basales de la interpretación filosófica de mundo del autor de la fuente primaria.
4. Identificar los sofismas, ora formales ora informales, en los cuales haya incurrido el autor de la fuente primaria.
5. Justificar epistémicamente las proposiciones *iustificandae* que el autor de la fuente primaria haya omitido justificar. / (4.0) *N. b.*: Una particularización de 4 es la siguiente: reconstruir los argumentos del autor de la fuente primaria en la medida en que sean insatisfactorios (ora porque no son deductivamente válidos, ora porque no son sólidos, &c.).
6. Identificar las contradicciones²⁹ implicadas por la interpretación filosófica de mundo del autor de la fuente primaria.
7. Obliterar las referidas contradicciones.
8. Evidenciar la inexistencia de aquellas contradicciones que, en conformidad con los adversarios de la interpretación filosófica de mundo del autor de la fuente primaria, son suficientemente condicionadas por esta. / (7.0) *N. b.*: He aquí la dimensión apolo-gética del quehacer exegético. // (7.1) *N.*

b.: Las funciones previamente enumeradas corresponden al contexto de la justificación epistémica de las proposiciones.

9. La última función es aquella según la cual (lo ha rememorado Desmond Clarke (1942-2016) en *Occult Powers and Hypotheses. Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV* [Oxford at the Clarendon Press, 1989]) el historiador exegético de la filosofía debe explicar por qué el autor de la fuente primaria adoptó *p.* / (8.0) *N. b.*: La susodicha explicación demanda una referencia al contexto de la enunciación de *p.*

[§6.1] ¿Cuáles son los criterios de la preferencia de un *interpretans*₀ relativamente a un *interpretans*₁, a un *interpretans*₂, &c.; *h. e.*, los de la elección racional de uno entre *n* (*N. b.*: $n \geq 2$) *interpretantia*? He aquí su enumeración.

1. El *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_{*k*} en la medida en que el primero sea autoconsistente y no el segundo. / (0.0) *N. b.*: El presente es el criterio sintáctico de la autoconsistencia, o sea, la consistencia intrínseca del constructo interpretativo. La condición de la autoconsistencia es ineludible, a fuer de que un *interpretans* autocontradictorio es condición suficiente para toda proposición y es, por lo tanto, trivial. Huelga mentar que al aseverar lo anterior, hemos adoptado el principio de la explosión: una contradicción es condición suficiente para cualquier proposición. Si tal es el caso entonces un *interpretans* autocontradictorio es trivial, a fuer de consistente con cualquier proposición (Vd. K. R. Popper, 1998, 294, quien discrepó con fundamento, en este respecto, de lo que aseveró L. Josef Johann Wittgenstein en su *Logisch-philosophische Abhandlung*, 4.462, 4.463 y 5.14).
2. Si ambos *interpretantia* son autoconsistentes entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_{*k*} en la medida en que el primero sea consistente con el *interpretandum* y no el segundo. / (1.0) *N. b.*: El presente es el criterio de la consistencia extrínseca.
3. Si ambos *interpretantia* son autoconsistentes y consistentes con el *interpretandum*,

entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero no sea viciosamente circular (*In circulo probando*) y sí el segundo.

4. Si ambos *interpretantia* satisfacen las tres primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero no implique regresiones infinitas no inocuas y sí el segundo.
5. Si ambos *interpretantia* satisfacen las cuatro primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero resuelva todos aquellos problemas que el segundo resuelve, y haya cuando menos un problema que el primero resuelve, el cual no es resuelto por el segundo.
6. Si ambos *interpretantia* satisfacen las cinco primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero sea más parsimonioso que el segundo. / (5.0) *N. b.*: Que sea más parsimonioso que el primero debe interpretarse de la siguiente manera: el número de sus supuestos < el número de los supuestos del *interpretans*_K. Huelga mentar que en este escenario inteligimos la parsimonia como parsimonia positiva.
7. Si ambos *interpretantia* satisfacen las seis primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el segundo recurre a cuando menos una *hypothesis ad hoc*, y no el primero; y como ambos recurran a *hypotheses ad hoc*, entonces el *interpretans*₀ habrá de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero recurra a *n hypotheses ad hoc* y el segundo a *n+1 hypotheses ad hoc*. / (6.0) *N. b.*: Desde este punto de mira, la adhocidad³⁰ no es deseable y, por consecuencia, ha de rehuirse.
8. Si ambos *interpretantia* satisfacen las siete primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la medida en que el primero tenga una integración teórica de la cual el segundo carece.
9. Si ambos *interpretantia* satisfacen las ocho primeras condiciones, entonces el *interpretans*₀ ha de preferirse al *interpretans*_K en la

medida en que el primero sea consistente con una tradición interpretativa ampliamente recibida entre los intérpretes, y no el segundo. / (8.0) *N. b.*: El presente criterio es la versión hermenéutica del criterio de la conformidad del constructo teórico con las intuiciones, con arreglo al cual *caeteris paribus*, el constructo A ha de preferirse al constructo B como el primero sea consistente con las intuiciones y no el segundo. // Y como ambos *interpretantia* sean consistentes con tradiciones interpretativas, entonces habrá de elegirse el consistente con la tradición más acreditada. El presente criterio, el cual es nuestra versión de la *apellatio ad verecundiam* –por lo cual nos inspira reserva–, no debe ser invocado sino en la medida en que no haya otra manera de elegir un constructo interpretativo antes que otros, es decir, en una circunstancia genuinamente desesperada.

Finalmente, como ninguno de los anteriores permita dirimir el conflicto entre los *interpretantia* entonces el intérprete habrá de practicar la ἐποχή.³¹ La presente sería su obligación epistémica (omitida la cual, el agente sería un malefactor epistémico).

[§6.2] En una circunstancia ideal en cuanto a la elección racional, ideal habida cuenta de la facilidad de esta, los constructos contendientes serían dos, cada uno de los cuales sería autoconsistente, consistente con su *interpretandum*, no circular y no infinitamente regresivo en forma no inocua. En semejante circunstancia de elección, la cual no es otra que un ideal (=el producto de un proceso de idealización), A explicaría todo aquello que B explica y B no explicaría todo aquello que A explica; y A explicaría todo aquello que B explica sin apelar a un mayor número de *explanantia* que los invocados por B.³²

¿Qué acaecería como el constructo₀ (=A) satisficiera la primera condición mas no la segunda y el constructo_K (=B) satisficiera la segunda condición mas no la primera? Ninguno de ellos sería de recibo, toda vez que ambas falencias son idénticamente graves. Las falencias no son otras que la autocontradictoriedad del

interpretans y la inconsistencia del *interpretans* y el *interpretandum*.

¿Qué acontecería como el constructo *A* satisficiera la primera condición mas no la tercera, el constructo *B* satisficiera la tercera mas no la primera, y cada uno de ellos satisficiera la segunda condición? Ninguno de ellos sería de recibo, toda vez que ambas falencias son idénticamente graves. Las falencias no son otras que la autocontradictoria y la circularidad viciosa.

Desde nuestro punto de vista, la falencia₀, o sea, la autocontradictoria es de una tal gravedad que basta que *A* sea autocontradictorio para, con justificación epistémica, descartarlo. *Aliter*: la autocontradictoria de *A* es una condición suficiente para legítimamente recusar *A*.

Una idéntica consideración es aplicable a la inconsistencia de *A* con el *interpretandum*; idéntica consideración, aplicable a la falencia₂, es decir, la circularidad viciosa.

¿Qué sucedería como el constructo *A* satisficiera la primera condición mas no la cuarta, el constructo *B* satisficiera la cuarta mas no la primera, y cada uno de ellos satisficiera la segunda y tercera condiciones? La autocontradictoria es más gravosa que la regresión infinita no inocua, a fuer de que un intelecto infinitamente potente podría lidiar eficazmente con la última. En esta medida, *caeteris paribus* habríamos de decantarnos hacia *A*.

¿Qué acaecería como el constructo *A* satisficiera la primera condición mas no la quinta, el constructo *B* satisficiera la quinta mas no la primera, y cada uno de ellos satisficiera la segunda, la tercera y la cuarta condiciones? La autocontradictoria es más gravosa que la no satisfacción de la quinta. Así, pues, *caeteris paribus* habríamos de decantarnos hacia *A*.

[§6.3] Haremos observar algo que para el lector, a estas alturas de su lectura del presente artículo, resulta paladino, *i. e.*, que desde nuestro punto de mira la herramienta preponderante del exegeta es la lógica (toda vez que la preeminente función lingüística de este es la argumentativa [Vd., en relación con el enriquecimiento popperiano de la teoría de Karl Bühler {1879-1963, profesor de psicología en la Universidad de Viena} respecto de las funciones del lenguaje,

Autobiography of Karl Popper, 60-61 y nota 93 {acerca de la distinción existente entre el condicional y la consecuencia lógica, denominada implicación lógica por el filósofo y pedagogo vienés}), ciencia formal acerca de la corrección de las inferencias; su método, ora el análisis conceptual, ora la reconstrucción racional no de los sistemas notacionales científicos (=las teorías científicas *quatenus* realidades lingüísticas) sino, antes bien, de las interpretaciones filosóficas de mundo (Vd., en relación con el papel del reconstructor racional de las teorías científicas, Wolfgang Stegmüller [1923-1991], *Theoriensstrukturen und Theorien Dynamik* [Springer Verlag, 1973], versión inglesa de la misma Springer Verlag [1976], introducción, 2), ora el de la historia exegetica.³³

[§6.4] ¿Cuáles son las virtudes epistémicas de nuestra propuesta?

En primer lugar, no es autocontradictoria, no es circular y no es infinitamente regresiva en forma no inocua. En esta medida, es coherente (no solamente en conformidad con el sentido sintáctico sino también con arreglo al pragmático de la expresión lingüística).

De la anterior virtud se desprende su racionalidad, como por racionalidad entendamos coherencia.

En tercer lugar, es parsimoniosa en el respecto ideológico.

En cuarto lugar, no apela a hipótesis auxiliares, es decir, a *hypotheses ad hoc*.

En quinto lugar, es intuitiva, o sea, concorde con nuestras creencias preteóricas atinentes a la interpretación.

Lo inmediatamente anterior le confiere una sexta virtud: su fácil intersubjetividad.

En séptimo lugar, es autocorrectiva.

En octavo lugar, es consistente (en forma extrínseca) con las reglas constituyentes del juego interlocutivo, *i. e.*, el juego de la petición y el ofrecimiento de las razones discursivas. Este fue soberbiamente elucidado, años atrás, por dos teóricos neerlandeses del discurso, expertos en el enfoque pragma-dialéctico: Frans van Eemeren y el fallecido Robert Grootendorst. Ambos sistematizaron su tratamiento de los sofismas con base en las inobservancias de

las cuales son pasibles los diez principios de la discusión racional.

1. **El principio de la pluralidad.** Ninguno de los interlocutores (cada uno de los cuales es un agente locutivo) puede legítimamente prohibir la enunciación ni el cuestionamiento de cualesquiera *claims*. En principio, a todo punto de vista lo asiste el derecho de ser proferido. / (0.1) Las transgresiones de este principio son el *argumentum ad baculum*, el *argumentum ad hominem* de especie ofensiva, el de especie circunstancial y el de especie *tu quoque*; tanto como la aseveración de que cierto *claim* es infalible (F. H. van Eemeren y R. Grootendorst, 2002, 230) y el *argumentum ad misericordiam* (*Op. cit.*, 227-229).
2. **El principio de la cimentación argumentativa.** Si uno de los interlocutores asume y expone un punto de mira entonces adquiere la obligación de sostenerlo siempre que una de sus contrapartes demande sus razones en favor de aquel. / (1.0) Las violaciones de este principio son el *argumentum ad ignorantiam*₀, *h. e.*, el desplazamiento del *onus probandi* dentro de una disputa no mixta (=la demanda por parte del interlocutor de que su contraparte evidencie la falsedad del punto de mira del primero); el desplazamiento₂ del *onus probandi*, consistente en que dentro de una disputa mixta, exclusive el antagonista sostenga su punto de vista; y la evasión₀ del *onus probandi*, *h. e.*, la inmunización –por usar del lenguaje de Hans Albert– (*Op. cit.*, 230).
3. **El principio de la pertinencia de la impugnación.** Si uno de los interlocutores impugna el *claim* de su contraparte, entonces contrae la obligación de referirse al punto de vista de esta tal y como ha sido formulado (*Loc. cit.*). / (2.0) Una falta contra este principio es la falacial del hombre de paja.
4. **El principio de la atinencia argumentativa.** Si el interlocutor debe defender su punto de vista, entonces sólo puede hacerlo apelando a argumentos que guarden relación con aquel. / (3.0) Las transgresiones de este principio son el *argumentum ad populum*₁, es decir, la defensa del punto de mira mediante procedimientos persuasivos no argumentativos y con base en la manipulación de las emociones del auditorio [*Op. cit.*, 227]), y la *ignoratio elenchi*.
5. **El principio₀ de la honestidad dialógica.** Todo interlocutor ha de omitir la exposición de una o múltiples proposiciones, como si fuesen una o múltiples premisas implícitamente adoptadas por su contraparte; y ha de abstenerse de negar una o múltiples premisas implícitamente adoptadas por esta. / (4.0) Las violaciones de este principio son la falacia₂ del hombre de paja, *h. e.*, la magnificación de una premisa tácita, y la negación de una premisa implícita (*Op. cit.*, 229-230).
6. **El principio₁ de la honestidad dialógica.** Todo interlocutor ha de abstenerse de formular, como premisa adoptada por todas sus contrapartes, una proposición que no sea una premisa adoptada por ellas; y ha de omitir la negación, como si ella no fuese una premisa adoptada por todas sus contrapartes, de un enunciado que sea una premisa admitida por todas ellas. / (5.0) Las faltas contra este principio son la petición de principio, la falacia de la pregunta compleja, la negación de un *terminus ab quo* el cual haya sido admitido por sus interlocutores, la enunciación de un enunciado como si él fuese un *terminus ab quo* común y la evasión₁ del *onus probandi*, es decir, anunciar falsamente una premisa como si esta fuese *per se nota* (*Op. cit.*, 230).
7. **El principio de la fundamentación argumentativa.** Todo interlocutor ha de omitir la asunción, como concluyentemente fundamentada, de un *claim* carente del respaldo de un apropiado esquema argumentativo, el cual haya sido rectamente aplicado. / (6.0) Las transgresiones del séptimo principio son el *argumentum ad consequentiam*, el *argumentum ad populum*₀, el *argumentum ad verecundiam*₀, la falsa analogía, la falacia de la causa falsa, la falacia de la generalización precipitada y el argumento de la pendiente resbaladiza (*Op. cit.*, 229).
8. **El principio de la validez de la argumentación.** Todo interlocutor ha de omitir el empleo de argumentos inválidos o de

argumentos no validables mediante la explicación de una o varias premisas implícitas. / (7.0) Las violaciones del octavo principio son las falacias formales de la negación del antecedente y la afirmación del consecuente, y los sofismas de división y de composición (*Op. cit.*, 227-228).

9. **El principio de la debida retractación.** Si el agente locutivo conduce una argumentación (la cual es, por cierto, un acto de habla) inadecuada en favor de p , entonces habrá de retractarse y de omitir, en lo venidero, la asunción de p . Si el interlocutor conduce una argumentación exitosa en favor de p entonces su contraparte habrá de retractarse y de asumir, en lo venidero, p . / (8.0) Una falta contra el principio nono es el *argumentum ad ignorantiam*₁, *i. e.*, tanto la absolutización del fracaso de la defensa (*Op. cit.*, 227) cuanto la absolutización del éxito de la defensa (*Op. cit.*, 230).
10. **El principio de la claridad y la precisión.** Todo interlocutor ha de formular clara y precisamente sus *claims*, y de interpretar clara y precisamente las tesis de sus contrapartes (*Op. cit.*, 223-224). / (9.0) Las transgresiones del décimo principio son el sofisma de la ambigüedad (*Op. cit.*, 227) y el de la ausencia de claridad estructural (*Op. cit.*, 230).

Contrariamente a Bernard A. O. Williams (1929-2003) (en “*Auto da Fé: Consequences of Pragmatism*”), creemos que las virtudes epistémicas de una teoría son traducibles a la deseable racionalidad de una práctica social; es decir, en cuanto a las filosofías práctica y aplicada somos racionalistas platónicos (*Vd.* el exergo de “Animal Rights. Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives”, de Richard A. Posner [en C. R. Sunstein y Martha C. Nussbaum {editores}, 2004], 44) –mejor aún, intelectualistas. Argumentar en favor de este *claim* requiere otro artículo, la escritura del cual es ventura.

¿Cuál es el punto débil de nuestra propuesta? No hemos propuesto una teoría respecto de la interpretación de los textos filosóficos. Empero, solamente la teoría faculta para la realización del ideal de la racionalidad *quatenus* sistema de enunciados (*Vd.* M. A. Bunge, 1979, 20). En esta medida, nuestra propuesta (la cual es coherente

mas no sistemática) carece de racionalidad *ut* sistematicidad.

[§7] Anexo. Un escueto complemento respecto de temas no ventilados en el texto

[§7.0] ¿Qué acaece cuando identificamos, en obras distintas, enunciados mutuamente excluyentes? En primer lugar, reconocer la existencia de la oposición entre ellos. En segundo lugar, otorgar prioridad al texto que puede legítimamente considerarse *opus magnum*; mejor aún, la expresión más fiel de los pensamientos definitivos del pensador y, en esta medida, reconocer que el autor decidió prescindir de la $\neg p$ para asentir a p .

Ex. g., una proposición del *TIE (Tractatus de Intellectus Emendatione* [1972b, 15, 1-5]) y una proposición de la *E (Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, xxi, *Sch.* [1972a, 65, 19-23]) del Sefardí. En el primero de ellos, el filósofo estableció que el saber no supone, como condición necesaria, el saber que se sabe, o sea, el saber de variedad reflexiva. En esta medida,

a. $\neg \forall x [(x \text{ sabe}) \supset (x \text{ sabe que sabe})]$;

o sea,

b. $\exists x [(x \text{ sabe}) \wedge \neg (x \text{ sabe que sabe})]$ (*a* [equivalencia lógica]).

En el segundo,

c. $\forall x [(x \text{ sabe}) \supset (x \text{ sabe que sabe})]$.

No obstante, *a* y *b* son alternativas, *i. e.*, proposiciones mutuamente excluyentes y complementarias.

En la medida en que confirmamos el protagonismo a la *E* y el deuteragonismo al *TIE*, nos decantaremos en favor del enunciado propio de la primera.

Ahora bien, supongamos que ninguno de los textos ejerza hegemonía. Seleccionaremos entonces el enunciado sobre la base del enunciado de nivel superior “*lex posterior derogat legi priori*”

(R. Guastini, 2016, 52, nota 12); sobre la base de, mejor aún, “*propositio posterior derogat propositioni priori*”.

Adicionalmente, supongamos que se hayan proferido simultáneamente. ¿Qué hacer? Reconocer la existencia de una contradicción.

¿Qué acaece cuando implementamos una reconstrucción racional blanda, no a una reconstrucción racional según su sentido stegmülleriano (la cual supone que la teoría por reconstruir racionalmente sea autoconsistente)? Sencillamente, seleccionamos (entre las proposiciones recíprocamente opuestas) aquella proposición que concuerda con nuestras creencias preteóricas (relativamente a aquella teoría que dentro de un cierto dominio temático es pertinente –mejor aún, hegemónica–), *i. e.*, intuiciones.

¿Qué acontece cuando ni siquiera cabe proceder de esta manera? Creemos que en semejante circunstancia, lo propio sería reconocer con probidad intelectual la existencia de una contradicción y proceder a explicar, desde el punto de mira de la historia exegética, ¿por qué incurrió el autor en semejante contradicción?

[§7.1] En conformidad con una fuente primaria bruniana,

[e]x praedictis necessario infertur minimi contemplationem tum necessariam, tum in primis ante naturalem, mathematicam atque metaphysicam scientiam constituendam. Plurimae enim, *quamvis diversis rationibus*, facultates circa magnitudinem versantur [Habida cuenta de que todas las φιλοσοφίαι θεωρητικαί {Aristóteles de Estagira, *Metafísica*, 1026a, 18-19}), *i. e.*, el *trivium* expuesto por el Estagirita en su *Metafísica*, libro viº, capítulo viº (1026a, 18-20), atañen en cierto sentido a la magnitud; más aún, versan acerca de esta aunque lo hagan en conformidad con distintos grados de la abstracción formal], praesertim vero geometria, quae mensurando figurat et figurando mensurat [En la medida en que la geometría mide, también representa figurativamente, y en la medida en que representa, mide] (G. Bruno, 1889, 150). (Lo interpolado y el énfasis con negrita son nuestros).

Ahora bien, en su *Ethica ordine geometrico demonstrata* el Sefardí escribió lo por reproducir:

Omnia, *quamvis diversis gradibus*, animata tamen sunt (*EOGD*, IIª, xiiiª, *Sch.* [1972a, 96, 28]). (El énfasis mediante negrita es nuestro).

La similitud de las expresiones y la de las estructuras sintácticas son notables. ¿Es semejante similitud el indicio de la posible lectura, por parte del filósofo del siglo XVII, del texto bruniano respecto de lo mínimo? No necesariamente, a fuer de que ambos filósofos habrían podido beber en las aguas de una fuente común a los procesos lectuales formativos de cada uno de ellos, y familiarizarse con una estructura sintáctica ulteriormente reproducida por ambos (he aquí lo que sensatamente observó Antonio Negri (1933) en su texto acerca de B. de Spinoza (1632-1677) y G. Leopardi (1798-1837), contenido en *Spinoza subversivo*: solamente con precipitación inferencial cabe transitar desde la constatación de la similitud hasta la afirmación de la existencia de un ligamen genealógico).

Así, pues, se ha de ser sumamente cauto al enunciar hipótesis acerca de ligámenes genéticos entre dos o más pensadores.

[§8] Las notas

0. Los alejandrinos sistematizaron el proceso de análisis de los textos, *i. e.*, la filología (G. Fraile, *O. P.*, 1976, 571). Idénticamente, definieron la διόρθοσις como descripción; la τύπε como sintaxis (teoría de las formas); la exégesis como descripción de los vocablos y la crisis, finalmente, como juicio atinente al texto (*Loc. cit.*).
1. En conformidad con el muy interesante enfoque kantiano de Karl Raimund Popper en su *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (1930-1933), la metodología es indiscernible de la epistemología, la cual es un saber de segundo orden (*rationale*: la epistemología: la ciencia factual: la ciencia factual: la experiencia). Este saber es normativo, no descriptivo, a diferencia de la sociología de la ciencia factual, toda vez que es una disciplina teórica respecto de la fundamentación (no de la justificación epistémica) de las proposiciones. (Por cierto, no existe el método científico como por método entendamos un protocolo intersubjetivo para el descubrimiento de las teorías,

ni como por método inteligamos un protocolo intersubjetivo para la identificación de las teorías verdaderas, ni como por método entendamos un protocolo intersubjetivo para establecer cuál sea la más probable [v. gr., los cánones millianos de la inducción ampliatiua] (K. R. Popper, 1985, 46).

Las teorías metodológicas son susceptibles de evaluación racional. El criterio no es otro que su feracidad para la explicación de cómo proceden, en realidad, las teorías científicas relativamente a las proposiciones básicas, las cuales son enunciados teóricos de ínfimo nivel (no proposiciones observacionales en conformidad con el sentido positivista lógico de ‘proposición observacional’). La presente es una observación que el filósofo, lógico y pedagogo vienés externó en los fragmentos supérstites del segundo tomo de su obra, a saber: el libro consagrado al problema de la demarcación (problema al cual es reductible el primero, en forma tal que único es el problema fundamental de la epistemología, *i. e.*, el problema [kantiano] de la demarcación de la ciencia respecto de la metafísica).

Con arreglo al enfoque deductivista del pensador austríaco, las reglas metodológicas de la epistemología son susceptibles de una derivación deductiva a partir de un conjunto de conceptos, entre los cuales figura el de la teoría, el de la indecidibilidad, el de falsabilidad empírica, &c.

El filósofo vienés fue, con Immanuel Kant, (a) teoreticista; con los racionalistas (en la sede epistemológica), (b) deductivista; con los positivistas (tanto lógicos cuanto no lógicos), (c) empirista. Fue teoreticista porque desde su punto de mira, las teorías científicas son productos de la mente humana; deductivista porque desde su punto de vista (opuesto al de los normalistas, con arreglo a los cuales los enunciados empíricos universales son verificables), los enunciados universales de variedad empírica no son susceptibles de decisión sino unilateralmente (son unilateralmente decidibles y unilateralmente indecidibles), a saber: por conducto de la refutación empírica; empirista porque en conformidad con él, el elemento empírico de juicio es el único que permite adoptar una legítima decisión ($\equiv_{\text{Df.}}$ *Entscheidung*) relativamente a los enunciados universales de variedad empírica. *Vd.* el segundo libro de *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, (K. R. Popper, 1998, 525-527).

2. La metodología es, *kantiano sensu*, la lógica trascendental, la cual es indiscernible de la epistemología, en cuanto que aplicada o practicada (N. Abbagnano, 1997, 802). En acuerdo con la *Kritik der reinen Vernunft*, la metodología ($\equiv_{\text{Df.}}$ la doctrina

trascendental del método) $\equiv_{\text{Df.}}$ la disciplina cuyo fin es establecer las condiciones formales de un sistema cabal de la razón pura (*KrV*, A707-A708, B735-B736). Consta de una disciplina, un canon, una arquitectónica y una historia (*Loc. cit.*).

3. Según Nicola Abbagnano, filósofo existencialista italiano de la contemporaneidad, el referido sentido es el segundo. En conformidad con la primera de las acepciones de ‘método’, este sustantivo es un sinónimo de ‘indagación’ y de ‘orientación de la indagación’ (N. Abbagnano, 1997, 802).
4. En conformidad con *Philosophy and Logical Syntax* (Kegan Paul, Londres, 1935), del filósofo y lógico simbólico alemán, todas las oraciones declarativas son
 - I. ora oraciones aseverativas determinadas,
 - II. ora oraciones aseverativas indeterminadas (R. Carnap, 1963, 35).
 - III. Toda oración aseverativa determinada es
 - III.I. o bien válida,
 - III.II. o bien contraválida.
 - IV. Toda oración aseverativa válida es
 - IV.I. ya lógicamente válida ($\equiv_{\text{Df.}}$ válida L),
 - IV.II. ya físicamente válida ($\equiv_{\text{Df.}}$ válida F).
 - V. Toda oración aseverativa contraválida es
 - V.I. ora contraválida L,
 - V.II. ora contraválida F.
 - VI. Toda oración válida L es lógicamente verdadera.
 - VII. Toda oración lógicamente verdadera es analítica.
 - VIII. Toda oración válida L es analítica (VI-VII [SH]).
 - IX. Toda oración contraválida L es autocontradictoria.
 - X. Toda oración autocontradictoria es lógicamente falsa.
 - XI. Toda oración contraválida L es lógicamente falsa (IX-X [SH]).
 - XII. Toda oración lógicamente verdadera es necesariamente verdadera
 - XIII. Toda oración válida L es necesariamente verdadera (VI & XII [SH]).
 - XIV. Toda oración lógicamente falsa es necesariamente falsa.
 - XV. Toda oración contraválida L es necesariamente falsa (X & XIV [SH]).
 - XVI. Toda aseverativa indeterminada es sintética.
 - XVII. Toda oración sintética es contingente.
 - XVIII. Toda oración aseverativa indeterminada verdadera es contingentemente verdadera (XVI-XVII [SH]).

Es paladino que la propiedad de contravalidez se opone, como su antítesis, a la de validez. La proposición contraválida F es la que no se adecua a los postulados de la teoría (\equiv_{Df} las reglas F).

La validez L corresponde a la tautología *sensu* wittgensteiniano; la contravalidez L, a la contradicción *sensu* wittgensteiniano. Todo enunciado válido L es *a priori* verdadero; todo enunciado contraválido L, *a priori* falso. Los enunciados válidos F y los contraválidos F pertenecen al conjunto de los sintéticos. El conjunto de los enunciados sintéticos se identifica con el siguiente conjunto unión:

($V_{AL} F \cup CV_{AL} F \cup$ indeterminado).

H. e., los enunciados sintéticos son todos aquellos cuyo valor veritativo se establece (mejor aún: debe establecerse) o bien mediante las reglas F (cuando menos una), o bien las observaciones (cuando menos una) (R. Carnap, 1953, 50-51 y R. Carnap, 1963, 34-35).

N. b.: Hemos reproducido esta tabla en *La existencia del ente por sí necesario* (2017), nota 99 (páginas 110-111), y en “El error y el engaño”, 17.

5. El conocimiento objetivo=el conocimiento independiente del sujeto cognoscente (K. R. Popper). Esta independencia debe especificarse como alébrica, *i. e.*, la independencia de la proposición cuyo valor alébrico es uno y el mismo para todo sujeto cognoscente; por ejemplo, una proposición válida L y una proposición contraválida L.

Adeudamos la distinción de la independencia referencial (\equiv_{Df} la independencia de la proposición que no concierne a sujeto cognoscente alguno) respecto de la alébrica a “Popper’s Unwordly World 3” (1981), de Mario Augusto Bunge (M. A. Bunge, 2001, 111).

6. Toda teoría científica factual es susceptible de contrastación mediante cuatro procedimientos mutuamente consistentes: (a) la comparación de sus consecuencias lógicas, (b) el estudio de la forma lógica de la teoría, (c) la colación de la teoría con otras teorías contendientes y, finalmente, (d) la aplicación empírica de las consecuencias (*Vd. Logik der Forschung* [Viena, 1934], sección 3ª [K. R. Popper, 1977, 32]).

Habida cuenta de lo anterior, toda teoría científica factual posee las siguientes propiedades: (a) la autoconsistencia, (b) la sinteticidad, (c) la contrastabilidad independiente (en relación con sus contendientes) y, finalmente, (d) la falsabilidad (\equiv_{Df} la derivabilidad, a partir de la teoría, de

cuando menos un [enunciado] pronóstico susceptible de falsación empírica).

Desde el punto de mira de los empiristas, en ausencia de vínculos entre la teoría y la base empírica no existe teoría científica factual, sino –exclusive– un cálculo lógico no interpretado (W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, volumen 2º (*=Theorie und Erfahrung*) Springer Verlag, Heidelberg, Berlín y Nueva York, 1970). La teoría es, en cuanto que tal, un cálculo lógico no interpretado empíricamente (W. Stegmüller, *op. cit.*, 164) y, por consecuencia, un objeto abstracto. En cuanto que tal, la teoría no es una estructura interpretada, o sea, un modelo. Es el nexa con la empiria aquello que confiere a la teoría el carácter científico factual. El referido vínculo es establecido por medio de reglas de correspondencia (\equiv_{Df} las reglas C (*Loc. cit.*). Así, pues,

$TC=(T \wedge C)$.

7. No estamos en presencia de la imagen del elefante ni en presencia de la imagen de una gran serpiente hegeliana de conocimiento que muerde su cola, como el Ouroboro. Ambas han de descartarse por su inadecuación. Apropiada es, en cambio, la del bote neurathiano en proceso (nos permitimos añadir que continuo) de reparación.
8. En la medida en que la explicación es deductivo-nomológica, he aquí la estructura de la explicación:

$[(C_0, C_1, (\dots), C_k) \wedge (L_0, L_1, (\dots), L_r)] \supset E_{dum}$.

Y como le confirmamos una expresión deductiva, entonces la *explanatio* consiste en lo siguiente:

1. $C_0, C_1, (\dots), C_k$.
2. $L_0, L_1, (\dots), L_r$.

↓

E_{dum} (C. G. Hempel, 1970, 336).

Huelga observar que, desde este punto de vista, o sea, el de la lógica de la explicación científica, el *explanandum* es un enunciado, no un objeto real (y por ende concreto).

En la medida en que la explicación es estadístico-inductiva, he aquí la estructura de la explicación:

1. $p(R, S \wedge T)$ es próxima a 1.

2. $S_j \wedge T_j$.

_____ (\equiv_{Df} los antecedentes hacen muy probable)

R_j (C. G. Hempel, 1970, 383).

La explicación inductivo-estadística es una inferencia no deductiva y, por ende, aumentativa, no cierta y no monótona (S. Robert), la cual puede denominarse inferencia de soporte inductivo (*Loc. cit.*).

9. La filosofía *qua* operación (=el filosofar) supone la existencia de un conglomerado social, toda vez que supone un acervo de problemas, convenciones lingüísticas, *tempiamenta* de solución de aquellos, &c. El filosofar es así, pues, social (y por ende intersubjetivo) e histórico (=histórico-social).

El lenguaje humano actúa como el soporte y el vehículo comunicativo de los productos discursivos del filosofar, los cuales son oraciones declarativas. Las referidas oraciones poseen por sentido a proposiciones, las cuales vehiculan valores veritativos.

10. Esta indagación subsúmete bajo la teoría acerca de los métodos de la filosofía, *i. e.*, la metafilosofía. En esta medida, nuestra indagación es metametódica &, por ende, metodológica. En tanto que involucra el análisis de las teorías filosóficas, es metafilosófica; y perifilosófica en tanto que involucra la consideración taxonómica de las interpretaciones filosóficas de mundo.

11. En relación con el nexo de lo axiomático y lo intuitivo, Robert Blanché ha establecido que al invitar a indagar respecto del nexo lógica-intuición, las indagaciones axiomáticas contribuyen a adquirir conciencia de que el método axiomático no es, con exclusividad, un modo de proceder de los matemáticos, sino también una ejemplificación de la manera con arreglo a la cual el sujeto pensante procede al conocer.

Aplicándole las nociones de las que él mismo hace uso, se diría que nos aporta, de las operaciones cognoscitivas, un modelo concreto, sobre el cual se puede ensayar una lectura abstracta (R. Blanché, 1965, 82).

12. En esta medida, el argumento transcendental es aquel que permite establecer la verdad de “*q* solamente si *p*”.

13. En conformidad con el filósofo y lógico canadiense y neozelandés Edwin Mares (*A priori*, Acumen, Durham, 2011), el argumento transcendental posee la siguiente estructura:

1. *Q* (hipótesis).
 2. *Q* presupone a *p*.
 3. *P*.
- ↓
- $P \supset q$.

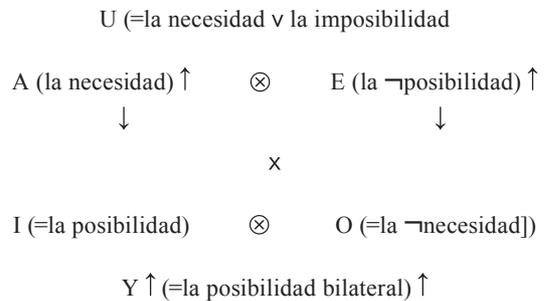
Es obvio que la conclusión del argumento derivase con validez deductiva de las tres premisas mediante el procedimiento de la descarga de la hipótesis (E. Mares, 2011, 116).

Con arreglo al Dr. Mares, por cierto,

[...] we can think of Kant’s transcendental arguments in this way as having a conditional (“if ... then”) as their conclusion. Whereas transcendental arguments traditionally construed are not a priori, it seems that they can be turned into a priori arguments by treating the first premise (which is empirical) as a hypothesis. The second premise seems to be a priori, and so are all the logical moves in the argument (116).

14. En conformidad con el hexágono de las modalidades aléxicas, lo determinado=(lo necesario o lo imposible) (*Vd.* J.-L. Gardies, 1979, 21). La posibilidad bilateral (\Rightarrow) –por su parte–=(la no necesidad y la no imposibilidad).

En conformidad con Robert Blanché (1966), *y* es una condición suficiente para *I* y para *O*. El hexágono de las modalidades aléxicas es el siguiente.



Vd. J.-L. Gardies, 1979, 21.

15. El Dr. Manuel Arce Arenales (1949), científico cognoscitivo guatemalteco y costarricense formado en Costa Rica y en los Estados Unidos, estableció, en una obra publicada en 2008, que la visión de mundo (la cual es un constructo tanto ideológico cuanto simbólico, cuanto emocional) satisface los nueve *requisita* por enumerar.

1. La amplitud,
2. la profundidad,
3. la estabilidad diacrónica, diatópica y diastrática;
4. informar respecto de los modos de pensar y de sentir del pueblo, la cultura y la civilización;
5. la extraconciencia,
6. la naturalidad,
7. la organicidad,
8. la espontaneidad y, finalmente,
9. la dinamicidad.

Desde el punto de mira del Dr. Arce Arenales, la visión de mundo es un cúmulo de creencias basamentales ontológicas o cosmológicas,

o antropológicas, o morales, o políticas (M. Arce Arenales, 2008, 11).

Wilhelm Dilthey (1833-1911) precisó que toda visión de mundo es una forma espiritual vehicular de conocimiento acerca del mundo, el ideal, la legislación y una superior definición de los fines. La visión de mundo no porta consigo intenciones concretas. Así, pues, ninguna visión de mundo vehicula una concreta actitud práctica (W. Dilthey, 1968, 102).

La visión filosófica de mundo es aquel constructo que se propone conferir, a una visión de mundo, validez universal (W. Dilthey, 1968, 123). Se diferencia de la religiosa en la medida en que posee validez, y de la poética en la medida en que vehicula una facultad para transformar la realidad (W. Dilthey, 1968, 124). Si la visión de mundo es conceptualmente cimentada entonces deviene una metafísica (Vd. W. Dilthey, 1968, 125).

N. b.: Hemos hecho referencia al presente tema en J. D. M. Moya B., 2011, nota 104 (páginas 190-191).

16. La interpretación filosófica de mundo supone, en esta medida, la *κάθαρσις* de una visión de mundo. La referida depuración acaece con fundamento sobre exigencias (cuando menos una) de coherencia esquemática (Vd. *Le Dieu caché* [1959], de L. Goldmann). La construcción de una interpretación filosófica de mundo adécuase a directivas metafísicas de congruencia, parsimonia explicativa, integración de ámbitos temáticos, consiliencia de las inducciones, &c.
17. Adeudamos el concepto de sujeto transindividual (Vd. L. Goldmann, 1967, 15) a Lucien Goldmann, quien desde enero de 1961 fue, en la Universidad Libre de Bruselas, el director del Centro de Investigaciones de Sociología de la Literatura (adscripto al Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas). Lucien Goldmann nació en Bucarest y en Rumania cursó su licenciatura en Derecho, la cual obtuvo por la Universidad de Bucarest. Ulteriormente efectuó estudios en Viena, los cuales se prolongaron durante un año. En 1934 se mudó a París, donde treinta y dos años más tarde obtuvo su *Doctorat ès-Lettres* (por la *Sorbonne*).
18. Todas las reconstrucciones racionales de los sistemas filosóficos asumen tres principios de variedad normativa, los cuales enuncian sendas condiciones necesarias que toda satisfactoria reconstrucción racional de un sistema filosófico ha de satisfacer. Los susodichos figuran en

primer lugar. Nos hemos permitido añadir un cuarto principio.

- a. La teoría(*) ha de ser expuesta en forma tal que sea consistente con las tesis básicas de la autora (el autor) del sistema. / (a.a) *N. b.*: Al historiador filológico de la filosofía le cumple la función de establecer lo efectivamente aseverado por aquella (aquel). // Huelga mentar que establecer, con irrefragable certidumbre, lo efectivamente aseverado por aquella (aquel) es imposible.
- b. Los términos de la exposición han de ser precisos. / (b.a) *N. b.*: A fuer de precisos, también claros, toda vez que la precisión de las expresiones lingüísticas es una condición suficiente para la claridad de estas.
- c. La teoría expuesta ha de ser autoconsistente (Vd. Wolfgang Stegmüller, 1977, 67). Los argumentos aducidos en favor de los *interpretantia* deben ser, con simultaneidad, formalmente correctos y autoconsistentes.

(*) La teoría científica=_{Df.} el cierre deductivo de un conjunto de postulados y de hipótesis auxiliares, *i. e.*, el conjunto total de las consecuencias lógicas de la unión de ambos conjuntos (=el de los postulados y el de las hipótesis auxiliares). Para que una teoría sea científica factual, ha de contar con consecuencias observacionales, *i. e.*, enunciados condicionales que constan de prótesis especificativas de condiciones iniciales y de apódosis especificativas de condiciones finales (W. H. Newton-Smith, 1981, 199).

Si una teoría admite ser representada por conducto de una teoría de primer orden y recursivamente axiomatizada, entonces sus postulados y sus hipótesis auxiliares pueden expresarse mediante la lógica cuantificacional de primer orden, y ella cuenta con un procedimiento mecánico para averiguar si cualquier enunciado del sistema notacional es o un postulado o una hipótesis auxiliar (W. H. Newton-Smith, 1981, 200). La teoría recursivamente axiomatizada posee un conjunto recursivamente enumerable de consecuencias lógicas (*Loc. cit.*), el cual se identifica con el cierre deductivo del conjunto de los axiomas (=el conjunto unión de los postulados y las hipótesis auxiliares).

Si el conjunto de las consecuencias lógicas de los axiomas es susceptible de enumeración recursiva, entonces es mecánicamente producible como una secuencia de enunciados a cada uno de los cuales puede ser asignado un número entero positivo (*Loc. cit.*).

Una teoría científica, sea cual fuere, responde al interrogante “¿ p es el caso?” si y solamente si contiene, como una consecuencia lógica, ora p ora $\neg p$. Asimismo, una teoría científica, sea cual fuere, faculta para adoptar una decisión respecto de p si & solamente contiene ya sea p , ya sea $\neg p$ (*Loc. cit.*).

19. En este escenario, por deseo del bien hemos de entender el deseo propio de quien escribe con el propósito de contribuir al esclarecimiento de sus interlocutores, el deseo de quien escribe con el fin de instruir a sus enunciatarios, el deseo de quien escribe con el objetivo de interpelar polémicamente a sus destinatarios, &c.
20. Contra el holismo del célebre autor de “Two Dogmas of Empiricism” (1951, 1953), cabe esgrimir sin embargo, con Harry Frankfurt (1929), el siguiente contraargumento (*Vd.* H. Frankfurt, 1960, 175-176 [2000, 249-250]).
 1. Definición lexicográfica. El holismo semántico_{DF} la afirmación de que todo significado es contextualmente dependiente.
 2. Asunción 0 de W. v. O. Quine: el holismo semántico es verdadero.
 3. Asunción 1 de W. v. O. Quine: los valores aléxicos pueden ser reasignados.
 4. Si los valores aléxicos pueden ser reasignados entonces las oraciones poseen significado con independencia de la trama y la urdimbre sentenciales de las cuales participan.
 5. Si las oraciones poseen significado con independencia de la trama y la urdimbre sentenciales de las cuales participan, entonces cuando menos un significado es contextualmente independiente.
 6. Si los valores aléxicos pueden ser reasignados entonces cuando menos un significado es contextualmente independiente (3-4 [SH]).
 7. Si el holismo semántico es verdadero entonces todo significado es contextualmente dependiente (0).
 8. Todo significado es contextualmente dependiente (1 & 6 [MPP]).
 9. Cuando menos un significado es contextualmente independiente (2 & 5 [MPP]).
 10. Ningún significado es contextualmente independiente (7).
 11. $8 \wedge 9$ (8-9 [producto]).
 12. $9 \equiv \neg 8$.
 13. $8 \wedge \neg 8$ (10-11 [principio de sustituibilidad]).
 14. 1. v. 2 (2-12 [RAI]).
 15. $(1 \supset \neg 2) \wedge (2 \supset \neg 1)$ (13). / (14.0) Ambas tesis constituyen una diada inconsistente.

Aliter. La posición implica la tesis de que los cambios realizados en el sistema de los enunciados causan un cambio del significado del enunciado, es decir, que este devenga otro enunciado, y la tesis de que un mismo enunciado puede experimentar un cambio en valor aléxico, lo cual presupone que su significado puede permanecer idéntico a pesar de los cambios realizados en el sistema de los enunciados. Ambas proposiciones son mutuamente inconsistentes, a fuer de que la primera consiste en que los cambios del sistema causan un cambio de la proposición; la segunda, en que los cambios del sistema no causan un cambio de la proposición, *i. e.*, que esta devenga otra (1960, 175 [2000, 249]).

21. He aquí seis criterios de preferencia racional, enunciados por el filósofo argentino contemporáneo Gonzalo Rodríguez-Pereyra (San Luis [Argentina], 1969), profesor del Oriel College de la Universidad de Oxford:
 0. La consistencia=
 - 0.0. la no contradictoriedad,
 - 0.1. la coherencia,
 - 0.2. la no circularidad y
 - 0.3. la no generación de una infinita regresión no innocua.
 1. La no contraintuitividad (_{DF} la no implausibilidad *prima facie*).
 2. La parsimonia ideológica=
 - 2.0. tanto más económica es la teoría cuanto menor es el número de objetos básicos (o de predicados indefinidos) invocados por ella;
 - 2.1. cuanto menor es este, tanto más integrada y sistemática es la teoría (por usar de lenguaje popperiano, tanto más profunda es ella).
 3. La parsimonia cuantitativa.
 4. La parsimonia cualitativa.
 5. La no postulación *ad hoc* de objetos (=realidades) explicativos, o sea, la no adhocidad0. *Vd.* G. Rodríguez-Pereyra, 2009.
22. Si sintética, no cierta y no monotónica (es paladino que se alude a la inferencia), posible es que sus premisas sean proposiciones verdaderas y una proposición falsa su conclusión. Sujétase –la susodicha inferencia– a la posibilidad de que si fuese acopiada información novedosa y falsadora, entonces habría que revocar la conclusión de aquella.
23. Desde el punto de mira del experimentalismo de Robert Boyle (1627-1691), o sea, la filosofía experimental del filósofo natural irlandés del gran siglo, toda hipótesis satisfactoria debe satisfacer tres *requisita*:

1. La consistencia intrínseca,
2. la suficiencia explicativa en relación con los *explananda* (cuando menos los de mayor relevancia) y, finalmente,
3. la consistencia con las otras proposiciones integrantes del sistema de creencias (mejor aún, con los *phaenomena cognita* y la palmaria verdad física [L. Laudan [1941], 1981, 43]).

Es extremadamente satisfactoria si satisface los siguientes cuatro *requisita*:

4. La conformidad con el canon de parsimonia;
5. la aptitud para explicar todo aquello que las hipótesis contendientes explican;
6. la competencia para explicar cuando menos uno *explanandum* que las hipótesis contendientes no pueden explicar en forma satisfactoria y, finalmente,
7. la capacidad para enunciar proposiciones pronósticas susceptibles de exponer, a la hipótesis, a contrastaciones independientes de las contrastaciones de las hipótesis contendientes (*Loc. cit.* [también referido en J. D. M. Moya Bedoya, 2011, 169, 170]).

0 y 2 son requisitos de carácter lógico; 1 y 3, de índole pragmática. Respecto de 4 y 5 teorizó Imre Lakatos (=Avrum Lipschitz [1922-1974]), quien enunció los criterios demarcatorios de los programas progresivos de investigación científica respecto de los degenerativos.

El último de los requisitos *prima facie* corresponde al segundo de los criterios de carácter formal establecidos por Karl R. Popper (1902-1994) en *Conjectures and Refutations. The Growth of Knowledge* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963), de la adecuación de toda teoría científica factual:

1. La unificación heurística (el primer criterio formal de adecuación),
 2. la competencia para suscitar contrastaciones independientes (el segundo criterio formal de adecuación) (K. R. Popper, 1985, 173, 174) y, finalmente,
 3. la posible verdad (el criterio material de adecuación) (K. R. Popper, 1963, 241 [también referido en J. D. M. Moya Bedoya, *op. cit.*, 169, 170]).
24. Si el producto $T \& F$ constituye un problema abductivo entonces si ‘ C ’ denota a un conjunto de condiciones antecedentes, entonces si el producto $T \& F$ abduce a C , entonces el seciente “ $(T \& C) \vdash F$ ” es verdadero (Á. Nepomuceno F., 2010, diapositiva 20 de la sesión 4).

25. Las especies de la abducción son las por enumerar a inmediata continuación.

a. La plana –y menos demandante, por cierto–, cuya condición necesaria es única.

a.a. $(T, H) \vdash E$.

b. La consistente, cuyas condiciones necesarias son dos.

b.a. $(T, H) \vdash/\perp$, y

b.b. $(T, H) \vdash E$.

c. La explicativa, cuyas condiciones necesarias son tres.

c.a. $T \vdash E$;

c.b. $H \vdash E$, y

c.c. $(T, H) \vdash E$.

d. La minimista, cuyas condiciones necesarias son dos.

d.a. $(T, H) \vdash E$, y

d.b. H es el más débil *explanans* abductivo, el cual difiere de $T \supset E$.

e. La preferencial, cuyas condiciones necesarias son dos.

e.a. $(T, H) \vdash E$, y

e.e. H es el mejor *explanans* abductivo (el mejor en conformidad con un cierto criterio de preferencia) (Á. Nepomuceno F., diapositivas 21 y 22 de la sesión 4).

Huelga mencionar que para identificar el mejor *explanans* contextualmente disponible debe acudir a un adyuvante, *i. e.*, una jerarquía de criterios heurísticos de preferibilidad teórica, como *ex. g.* el de parsimonia, el de la adecuación del *explanans* a las creencias preteóricas, &c.

26. Al margen de la autoconsistencia y la coherencia cabe enunciar las siguientes consideraciones aclaratorias.

La Dra. Amalia Amaya, docente e investigadora española del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en sus conferencias del 13 y del 15 de junio de 2011 (dictadas en el Programa de Maestría en Ciencias cognitivas de la Universidad de Costa Rica), especificó que la coherencia puede ser entendida o bien sintácticamente (y en esta medida se identifica con la consistencia *logico sensu*), o bien semántica y pragmáticamente (y en esta medida se identifica con el acuerdo de una cierta creencia c con un conjunto de creencias). El segundo concepto captura los elementos (cuando menos uno) de la intuición, o sea, la creencia preteórica acerca de la coherencia. Por contenido preteórico hemos de entender todo contenido que no participa de la teoría pertinente relativamente al dominio de la

explicación (precisión del filósofo de la lógica, de las matemáticas, del lenguaje y de la mente Mario Gómez Torrente, investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México) (en esta medida, la preteoricidad es solamente *secundum quid*). Desde el segundo concepto, la teoría explicativa coherente es aquella teoría que envuelve tanto la consistencia lógica cuanto la consistencia de los enunciados de la teoría con los observacionales, la consistencia con los *explananda*, &c.

Es la teoría epistemológica coherentista aquella que recoge ese concepto de coherencia. El coherentismo es considerado, por sus adherentes, como un término medio virtuoso entre los extremos no virtuosos del formalismo, el cual sobrea-centúa la dimensión sintáctica del conocimiento humano, y el escepticismo (A. Amaya, *op. cit.*).

El coherentismo es una teoría normativa acerca de las condiciones de la justificación de las creencias, o sea, los términos *ad quem* de la correlativa actitud proposicional. Con arreglo al coherentismo, las condiciones de la justificación epistémica de las creencias son condiciones de coherencia, en el sentido de que (como lo reconocen explícitamente los representantes del coherentismo relacional) una creencia *c* se encuentra epistémicamente justificada si y solamente si es coherente con un conjunto ($=D$) de creencias.

Las especies del coherentismo son la sistémica y la relacional. Laurence Bonjour (1943; el autor de *The Structure of Empirical Knowledge* [1985]) sostuvo alguna vez la sistémica, según la cual la justificación epistémica de *c* posee, por condición tanto suficiente cuanto necesaria, la coherencia de aquella con un sistema de creencias. El coherentismo de la especie relacional (el cual es menos demandante que el primero) establece que la justificación epistémica consiste en la coherencia de la creencia con un conjunto dado de creencias (A. Amaya).

L. Bonjour teorizó acerca de las condiciones necesarias de la justificación de las creencias. Para hacerlo, debió elucidar los conceptos de

- a. la coherencia,
- b. la inferencia no lineal,
- c. la observación y, finalmente,
- d. la presunción doxástica.

A propósito de *a*, el Dr. Bonjour enumeró los siguientes *interpretantia*:

- a.a. la autoconsistencia;
- a.b. la coherencia probabilística,
- a.c. la coherencia de las relaciones inferenciales,

- a.d. as relaciones que subsisten entre los subsistemas del sistema de creencias y, finalmente,
- a.e. la aptitud del sistema de creencias para la supresión de las anomalías.

27. El concepto de la dirección del ajuste fue expuesto en *Mente, lenguaje & sociedad. La filosofía en el mundo real* (94), de John Rogers Searle. Fue acuñado por John Langshaw Austin (1911-1960) en "How to Talk: Some Simple Ways" (*Philosophical Papers* [editados por James O. Urmson y Geoffrey Warnock {The Clarendon Press, Oxford, 1979}], y estupendamente ejemplificado (la presente precisión es del mismo J. R. Searle) por G. Elizabeth M. Anscombe (1919-2001) en *Intention* (Basil Blackwell, Oxford, 1959).

28. Todo sistema se identifica con un conjunto de elementos interactuantes en acuerdo con unas ciertas relaciones. El sistema consta de relaciones fuertes, la cuales definen su composición. Las relaciones fuertes son las inmanentes, no las transitivas. Si el sistema es omniamplectante, como lo es el universo mundo (o el cosmos, como adoptemos el punto de vista de quienes reconocen la existencia de un multiverso, al cual nominan Cosmos [por ejemplo, Jorge Acuña Rojas, estudiante de la Universidad de Costa Rica y autor de "Las redes gravitatorias de universos y de agujeros negros. Los tres teoremas de la cosmología"]), entonces no posee otras relaciones que las fuertes, cada una de las cuales es intrínseca. Si el sistema no es omniamplectante y posee un entorno, el vínculo con el cual condiciona el funcionamiento del sistema, entonces este observa un equilibrio homeostático solamente si observa, en relación con su entorno, vínculos *grosso modo* equipolentes de ingreso ($=$ insumo) y de egreso.

Respecto de las propiedades necesarias de los sistemas, *vd.* C. Gutiérrez Carranza (1929), *Epistemología e informática. Guía de estudio* (Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, San José, 1993), 159. Las relaciones configuradoras de todo sistema son las intrínsecas. Las extrínsecas se sitúan en los canales de *input* y *output* (*Loc. cit.*). Entre las especies de los sistemas figuran las siguientes:

- I. [*secundum fabricam*] los simples, los complejos y los extremadamente complejos;
- II. [con arreglo al funcionamiento] los deterministas y los probabilísticos,
- III. [*secundum finem*] los abiertos y los cerrados y, finalmente,
- IV. [*secundum originem*] los naturales y los no naturales (Á. H. Galvis P., 1993, 51).

Los sistemas simples y los complejos son aquellos cuyas partes son enteramente conocidas, y las interrelaciones entre las cuales son enteramente conocidas. La diferencia que media entre ambos es también epistémica: para conocer los primeros no es necesario contar con pericia; sí para conocer los segundos. En cambio, los extremadamente complejos son aquellos cuyas partes no son enteramente conocidas, o las interrelaciones entre las cuales no son enteramente conocidas (*Loc. cit.*). Los deterministas son aquellos cuyas leyes de funcionamiento son plenamente conocidas; los probabilísticos, aquellos cuando menos una de cuyas leyes de funcionamiento no es plenamente conocida (*Loc. cit.*). Los abiertos son aquellos cuyos objetivos y la actualidad de los cuales se establecen en función de sistemas superiores, es decir, más abarcadores (=Df. los suprasistemas). Los cerrados son los no abiertos (*Loc. cit.*). Finalmente, los naturales son aquellos cuya génesis es causalmente independiente, a cabalidad, de la humana agencia (*Loc. cit.*). Los artificiales, en cambio, son aquellos cuya génesis es causalmente dependiente de la humana agencia.

Las propiedades necesarias de los sistemas cerrados son, entre otras, (a) la autonomía (y por ende [b] la autorregulatividad), (c) el autotelismo, (d) la autocorrectividad y (e) la invariancia de su estructura a pesar de la continua transformación de sus partes (B. de Spinoza [*E*, II, xii, lema vii, *Sch.* {58, 10-13}] y V. Peña G., 1975).

Las propiedades necesarias de todo sistema artificial son las tres por enumerar: (f) la teleología, (g) la sinergia y (h) la recursividad. La sinergia=Df. la propiedad de aquello cuyo funcionamiento no puede explicarse sino en la medida en que se atiende al de cada una de sus partes (Á. H. Galvis Panqueva, 1993, 50); la recursividad=Df. la propiedad de aquel sistema cuyos subsistemas son sinérgicos (*Loc. cit.*).

El sistema de los sistemas=el sistema omniamplectante. El sistema omniamplectante solamente posee relaciones fuertes (y, por lo tanto, la propiedad de [i] la absoluta interioridad). El sistema de los sistemas posee, por añadidura, las propiedades por enumerar: (j) la omniamplectancia, (k) la autorreferencia y (l) la inteligibilidad por sí (=la autología *seu* independencia lambanológica). En conformidad con el naturalismo, el sistema de los sistemas es (m) un sistema natural; con el teísmo, el sistema de los sistemas es (n) un sistema artificial.

29. A propósito de unas esclarecidas reflexiones metodológicas del joven colega y amigo Jean Carlos Sirias (1993), cabe establecer lo siguiente. Como se constata en un texto, sea cual fuere, una contradicción, entonces ¿según cuál sentido aceptable se impone el lector sobre el autor de la fuente primaria examinada? Dos son las opciones:

- a. la contradicción es con exclusividad aparente y
- b. la contradicción es real.

Si la contradicción es con exclusividad aparente entonces nuestra manera de lidiar con la contradicción no es imposición alguna relativamente al autor de la fuente primaria. Antes bien, la brega contra la contradicción aparente es una manera de conferir respaldo a la fuente primaria; no de imponer un sentido ajeno sino, antes bien, de reafirmar que la fuente primaria vehicula un sentido.

Si la contradicción es real entonces

o bien (b.a) su existencia constátase, constatación que no implica imposición alguna de sentido,

o bien (b.b) la colección *interpretanda* de creencias reconstrúyese racionalmente. Si tal es el caso entonces el intérprete no se impone, al formular un *interpretans*, al autor de la fuente primaria sino, antes bien, propone un constructo alternativo, el cual es un *anáλογον* o una contrapartida del sistema por reconstruir racionalmente.

Si *b.a* entonces

o bien (b.a.a) el intérprete limitase a constatar, o bien (b.a.b) el intérprete se esfuerza por enunciar un *explanans* satisfactorio respecto del *explanandum* (=¿por qué el autor de la fuente primaria ha incurrido en la contradicción?).

30. La adhocidad referida=la adhocidad₀, o sea, la adhocidad de una hipótesis *ad hoc* carente de contenido informativo excedente.

Imre Lakatos discernió tres especies de la adhocidad.

- a. La adhocidad₀ (ya definida) –denominada, por el filósofo húngaro de las matemáticas y de la ciencia factual, adhocidad₁.
- b. La adhocidad₁ de la *hypothesis ad hoc* que posee, relativamente a sus contendientes, un contenido informativo excedente no corroborado.
- c. La adhocidad₂ de la *hypothesis ad hoc* que no participa integralmente de una heurística positiva, o sea, de aquel componente de un programa de investigación que garantiza su continuidad (I. Lakatos, 1974, 207, nota 36).

31. Si nuestro constructo es confirmado por cuando menos una instancia confirmatoria entonces tenemos cuando menos una razón para aseverar que es certero (*Vd. las consideraciones de Carl Gustav Hempel, enunciadas en *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, a propósito de la admisibilidad de los constructos teóricos de índole científica factual, los cuales, en la medida en que son admisibles, cimientan sobre *observational reports* (C. G. Hempel, 1970, 25). El informe observacional ha de considerarse un elemento confirmatorio de juicio de *H*.*

Ahora bien, si la hipótesis *H* es contradictoria con el enunciado *p* entonces este desconfirma a aquella (C. G. Hempel, *op. cit.*, 26). *Aliter*, si *p* confirma a $\neg H$ entonces *p* desconfirma a *H*.

Así, también, *p* es neutral respecto de *H* solamente si *p* omite confirmar y desconfirmar a *H* (C. G. Hempel, *op. cit.*, 27).

Existen tres condiciones de adecuación para todo *definiens* de ‘confirmación’.

0. La de condicionamiento suficiente, en conformidad con la cual todo enunciado suficientemente condicionado por un reporte informacional es confirmado por este (C. G. Hempel, *op. cit.*, 31).
1. La de consecuencia lógica, con arreglo a la cual si un reporte informacional confirma a cada uno de los enunciados de un conjunto *K* de enunciados, entonces confirma a todo enunciado que sea una consecuencia lógica de *K*.
- 1.0. Si *p* confirma a *H* entonces *p* confirma a toda consecuencia lógica de *H*.
- 1.1. Si *p* confirma a *H* entonces si $H \equiv I$, entonces *p* confirma a *I*.
2. La de autoconsistencia, según la cual todo enunciado autoconsistente es consistente con el conjunto de todas aquellas hipótesis a las cuales confirma.
- 2.0. Si *p* no es autocontradictorio entonces *p* no confirma a aquellas hipótesis con las cuales no es consistente.
- 2.1. Si *p* no es autocontradictorio entonces *p* no confirma a hipótesis recíprocamente contradictorias (C. G. Hempel, 1970, 30-33).
Cabe invocar los presentes criterios para edificar una teoría respecto de la adecuación de los constructos exegéticos (dentro del

ámbito de la historia de la filosofía, caso particular de la historia eidética).

32. Por ‘explicar’ hemos de entender, en este escenario, un sinónimo de ‘resolver problemas (cuando menos uno)’. Así, pues, henos en presencia de un concepto no riguroso de la explicación.
33. Respecto de la lógica hemos precisado, con antelación, que es un saber representacional doxástico. Añadiremos que es normativo, a similitud de la ética (como lo hizo observar, con su habitual tino, Gottlob Frege [1848-1925]). El objeto formal motivo de la lógica es la corrección formal; su objeto material, cualesquiera inferencias; su objeto formal terminativo, la inferencia –nos permitimos añadir que simbólica (*sive* lingüística)– *quatenus* vehículo de corrección formal. La lógica es (coincidimos en cuanto a esta aseveración con Rudolf Carnap y con Mario Augusto Bunge) una ciencia formal. La ciencia=_{Df.} un conjunto sistemático de proposiciones lógicamente vinculadas. Las referidas proposiciones se adecuan a protocolos de justificación epistémica. En la medida en que el saber científico se realiza bajo el aspecto de una teoría científica, el conjunto de las proposiciones debe cualificarse como cerrado desde el punto deductivo de mira. Operamos, en esta medida, una corrección respecto de la definición provisoria de ciencia que proporcionó el epistemólogo alemán Gerhard Kropp en *Erkenntnistheorie* (Walter de Gruyter & Co., Berlín [versión castellana de UTEHA, México, D. F., 1961]): la ciencia=_{Df.} un conjunto sistemático de conocimientos vinculados, dotado de validez objetiva y judicativamente expresado (G. Kropp, 1961, 17).

- (*) Una nota añadida con posterioridad al Coloquio: El presente artículo fue escrito con la inconsciente asunción de un supuesto que el Dr. Mario A. Solís Umaña denominó, al exponer su propia contribución teórica al Coloquio, principio de levedad de la metodología. Reconocemos, con gratitud y cordialidad, la formulación del Dr. Solís Umaña.

El principio de la levedad de la metodología=el resultado de la aplicación, a la teoría a propósito del método (=la teoría del método *sive* metodología), del velo de la ignorancia. Los principios metódicos por adoptar son principios que debemos seleccionar bajo la suposición de un velo de ignorancia: *ignoramus*, al seleccionarlos,

si profesaremos el realismo o el antirrealismo, el materialismo o el idealismo, el naturalismo o el supernaturalismo, el empirismo o el racionalismo, el dogmatismo o el antidogmatismo, el inmanentismo o el transcendentalismo, &c. La justificación de los principios, operación de índole epistémica, debe ser lógicamente independiente de cualesquiera interpretaciones de mundo.

El Dr. Sergio E. Rojas Peralta derivó, de nuestra exposición de los principios del método exegético, el siguiente epitome, el cual consideramos una variedad de corolario normativo –óptimamente enunciado. Al redactar un ensayo final de investigación exegética, el investigador debe enunciar, en primer lugar, (a) las reglas del método; en segundo, (b) su exégesis (aquello que hemos denominado *interpretans*); y en tercer y último lugar, (c) la confirmación de que su exégesis se adecua a las reglas del método.

Las referencias documentales

- Abbagnano, Nicola. (1997). *Diccionario de Filosofía*. Versión castellana de Alfredo N. Galletti. Primera reimpression (en Fondo de Cultura Económica de Colombia) de la segunda edición (México, D. F., 1974). Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, “Sección de obras de Filosofía”.
- Acuña Rojas, Jorge. (2017). Las redes gravitatorias de universos y de agujeros negros. Los tres teoremas de la cosmología. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen LVI, número 145 (mayo-agosto de 2017), 11-35.
- Amaya, Amalia. (2011). El guión de las conferencias dictadas para los estudiantes del Programa de Maestría en Ciencias cognoscitivas (Sistema de Estudios de Postgrado de la Universidad de Costa Rica), lunes 13 y miércoles 15 de junio de 2011.
- Ambrose, Alice y Morris Lazerowitz. (1968). *Fundamentos de lógica simbólica*. Primera edición en lengua inglesa: 1948. Traducción de Francisco Rodríguez Aramburu (a partir de la edición, en lengua inglesa, de 1962), revisada por José Antonio Robles García. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, “Publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas”.
- Amoretti Hurtado, María Gertrudis. (1992). *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Aquino, santo Tomás de, O. P. (1984). *El ente y la esencia*. Traducción & estudio introductivo de Guillermo Malavassi Vargas. Segunda edición. San José (Ciudad Universitaria Rodrigo Facio Brenes): Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Arce Arenales, Manuel. (2008). *La esfinge y el espejo. I. Occidente y sus orígenes*. San José: Editorial Alambique.
- Aristóteles de Estagira. (1990). *Metafísica*. Edición trilingüe preparada por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada. Madrid: Editorial Gredos, S. A., “Biblioteca Hispánica de Filosofía” (colección entonces dirigida por el Dr. Ángel González Álvarez).
- Blanché, Robert. (1965). *La axiomática*. Traducción de Federico Osorio Altúzar, revisada por Bernabé Navarro. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, “Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos” (volumen 21 de la colección).
- Bunge, Mario Augusto. (1979). *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. Traducción de Manuel Sacristán Luzón. 6ª edición (julio de 1979). Barcelona: Editorial Ariel, S. A., “Convivium”.
- . (2001). Popper’s Unwordly World 3. En Martin Mahner (editor): *Scientific Realism. Selected Essays of Mario Bunge*. Amherst (Nueva York): Prometheus Books. / N. b.: Originalmente publicado en M. A. Bunge: *Scientific Materialism* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1981), 137-157.
- Bruno, Giordano. (1889). *De triplici minimo et mensura*. En G. Bruno: *Opera latine conscripta pvblicis svmptribvs edita*. Volumen Iº, parte iiiª. Edición de Felice Tocco y H. Vitelli (*Curantibus* F. Tocco et H. Vitelli). Florencia: Le Monnier.
- Carnap, Rudolf. (1953). Testability and Meaning. En Herbert Feigl & May Brodbeck (editores): *Readings in the Philosophy of Science*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 47-92. / N. b.: La presente versión del texto es compendiada.

- . (1963). *Filosofía y sintaxis lógica*. Traducción de César N. Molina. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, “Cuadernos” (volumen 12 de la colección).
- Clarke, Desmond. (1989). *Occult Powers and Hypotheses. Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford at the Clarendon Press.
- Dilthey, Wilhelm. (1968). *La esencia de la filosofía*. Traducción de Elsa Cecilia Tabernig. Introducción a la filosofía de Dilthey por Eugenio Pucciarelli (7-54). Cuarta edición. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., “Libros de actualidad”.
- Eemeren, Frans H. van y Rob Grootendorst. (2002). *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Traducción de Celso López y Ana María Vicuña. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, “Investigaciones”.
- Ferrater Mora, José. (1999). “Estructura” y “estructuralismo”. En *Diccionario de Filosofía*. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por un equipo de investigadores liderado por el Dr. Josep-Maria Terricabras (Universitat de Girona). Supervisión de la Dra. Priscilla Cohn Ferrater-Mora (Pennsylvania State University). Barcelona: Editorial Ariel, S. A., “Ariel Filosofía”, 1125-1135.
- Fraile, Guillermo, O. P. (1976). *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*. Cuarta edición, corregida y actualizada por Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: La Editorial Católica, S. A., “Biblioteca de Autores Cristianos”.
- Frankfurt, Harry. (2000). Meaning, Truth, and Pragmatism. En Dagfinn Føllesdal (editor e introductory): *Philosophy of Quine. General, Reviews, and Analytic/Synthetic*. Nueva York y Londres: Garland Publishing, Inc. (A Member of the Taylor & Francis Group), A Garland Series (Series Editor: Dagfinn Føllesdal), 245-250. / *N. b.*: Artículo publicado en 1960 por *Philosophical Quarterly*, 10 (1960), 171-176.
- Galvis Panqueva, Álvaro H. (1993). *Fundamentos de tecnología educativa*. Tercera reimpresión de la primera edición (1987). San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- García-Carpintero, Manuel. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., “Ariel Filosofía”.
- Gardies, Jean-Louis. (1979). *Essai sur la logique des modalités*. París: Presses Universitaires de France, “Philosophie d’aujourd’hui”.
- Goldmann, Lucien. (1962). *Investigaciones dialécticas*. Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía.
- . (1959). *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. París: Éditions Gallimard, “Bibliothèque des idées”.
- . (1967). *Para una sociología de la novela*. Traducción de Jaime Ballesteros y Gregorio Ortiz. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, S. L.
- . (1966). *Sciences humaines et philosophie*. París: Société nouvelle des éditions Gonthier, “Bibliothèque Médiations”.
- Guastini, Riccardo. (2016). *La sintaxis del derecho*. Versión castellana de Álvaro Núñez Vaquero. Revisión de Ester González Bertrán & colaboración de Camila Reyes Huenteequo. Madrid, Barcelona, Buenos Aires & São Paulo: Marcial Pons.
- Gutiérrez Carranza, Claudio. (1993). *Epistemología e informática. Guía de estudio*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Haack, Susan. (1995). *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. First published 1993. Oxford y Cambridge (Massachusetts): Blackwell Publishing.
- Hempel, Carl Gustav. (1970). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. First published 1965. First Free Press Paperback Edition. Nueva York: The Free Press; Londres: Collier-Macmillan Limited.
- Kant, Immanuel. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmerman, mit eine Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, “Philosophische Bibliothek”.
- Kraft, Victor. (1966). *El Círculo de Viena*. Traducción de Francisco Gracia. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., “Ensayistas de hoy”.
- Kripke, Saul Aron. (2017). *El nombrar y la necesidad*. Traducción de Margarita Valdés. Segunda reimpresión de la segunda edición (1995).

- México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, "Filosofía contemporánea".
- Kropp, Gerhard. (1961). *Teoría del conocimiento. Tomo I. Fundamentos generales*. Traducción de Desiderio Lang, revisada por Carlos Moreno Cañadas. México, D. F.: Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, "Manuales UTEHA" (volumen 102 de la colección), sección 7 (Filosofía).
- Ladrière, Jean. *Limitaciones internas de los formalismos*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., "Estructura y Función (el porvenir actual de la ciencia)" (volumen 28 de la colección, entonces dirigida por Enrique Tierno Galván [1918-1986]).
- Lakatos, Imre. (1992). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. En Imre Lakatos & Alan Musgrave (editores): *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, volume 4*. Décima séptima reimpresión corregida de la primera edición (1970). Cambridge, Nueva York y Oakleigh (Victoria): Cambridge University Press, 91-196.
- . (1974). History of Science and Its Rational Reconstructions. En Yehuda Elkana (editor): *The Interaction between Science and Philosophy*. Atlantic Highlands (Nueva Jersey): Humanities Press.
- . *La metodología de los programas de investigación científica*. Traducción de Juan Carlos Zapatero. Madrid: Alianza Editorial, S. A., "Alianza Universidad".
- Laudan, Laurence. (1981). The Clock Metaphor and Hypotheses: The Impact of Descartes on English Methodological Thought, 1650-1670. En *Science and Hypothesis. Historical Essays on Scientific Methodology* (cuarto capítulo). Dordrecht, Boston y Londres: D. Reidel Publishing Co., "The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science" (volumen 19 de la colección), 27-58.
- Mares, Edwin. (2011). *A Priori*. Durham (Reino Unido): Acumen Publishing Limited, "Central Problems of Philosophy Series" (Series Editor: John Shand).
- Mosterín de las Heras, Jesús. Mosterín, Jesús. (2003). El prólogo a Pablo de Lora: *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., "Alianza Ensayo", 11-26.
- . (1989). Teorías y modelos. En Manuel Garrido Jiménez (editor): *Lógica y lenguaje*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., "Cuadernos de Filosofía y Ensayo" (colección entonces dirigida por M. Garrido J.), 117-150.
- Moya Bedoya, Juan Diego M. (2019). El error y el engaño. Artículo inédito.
- . (2017). *La existencia del ente por sí necesario*. Libro inédito.
- . (2011). *La reflexión mágica en el siglo XVI. Una aproximación filosófica a sus conceptos y a sus argumentos*. San José (Costa Rica): Antanaclasis, Editores, S. A., "Oráculo manual" (volumen 2 de la colección).
- Negri, Antonio. *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal Ediciones, S. A.
- Nepomuceno Fernández, Ángel. (2010). Las diapositivas de las cinco sesiones de "Abducción y cambio epistémico", asignatura dictada para los estudiantes del Programa de Maestría en Ciencias cognoscitivas (Sistema de Estudios de Postgrado de la Universidad de Costa Rica). Lunes 13-viernes 17 de septiembre de 2010.
- Newton-Smith, William Herbert. (1981). *The Rationality of Science*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Peña García, Vidal. (1975). *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente, "Selecta".
- Popper, Karl Raimund. (1974). *Autobiography of Karl Popper*. En Paul Arthur Schilpp (editor): *The Philosophy of Karl Popper*. Volume XIV, Book 1. La Salle (Illinois): The Open Court Publishing Co., "The Library of Living Philosophers Series", 1-181.
- . (1963). *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- . (1977). *La lógica de la investigación científica*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Cuarta reimpresión de la primera edición (1962). Madrid: Editorial Tecnos, S. A., "Estructura & Función" (el porvenir actual de la ciencia).
- . (1998). *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Basado en manuscritos de los años 1930-1933. Edición de Troels Eggers

- Hansen. Traducción de María Asunción Albus Aparicio. Madrid: Editorial Tecnos, S. A. "Filosofía y Ensayo" (colección entonces dirigida por el Dr. Manuel Garrido Jiménez [1925-2015]).
- _____. (1985). *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica. Volumen I. Realismo y el objetivo de la ciencia*. Edición preparada por William Warren Bartley III (1983). Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., "Filosofía y Ensayo".
- Posner, Richard A. (2004). Animal Rights. Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives. En Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum (editores): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 44-67.
- Quine, Willard van Orman. (1953). Two Dogmas of Empiricism. En *From a Logical Point of View*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 20-46.
- _____. (1970). *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs (Nueva Jersey): Prentice-Hall, Inc., "The Foundations of Philosophy Series" (colección entonces dirigida por Elizabeth y Monroe Beardsley).
- _____. (1960). *Word and Object*. Cambridge (Massachusetts): The M.I.T. Press.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. (2009). El guión de "El nominalismo de semejanzas", asignatura dictada para los estudiantes del Programa de Postgrado en Filosofía (Sistema de Estudios de Postgrado de la Universidad de Costa Rica), lunes 31 de agosto-viernes 4 de septiembre de 2009.
- Robert, Serge. (2011). El guión de "Ciencias cognitivas del razonamiento", asignatura dictada para los estudiantes del Programa de Maestría en Ciencias cognitivas (Sistema de Estudios de Postgrado de la Universidad de Costa Rica), lunes 7-viernes 11 de marzo de 2011.
- Ruse, Michael. (2017). *Darwinism as Religion. What Literature Tells Us About Evolution*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press. / N. b.: Impreso en los Estados Unidos por Sheridan Books, Inc.
- Searle, John Rogers. (2001). *Mente, lenguaje & sociedad. La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- _____. (1990). What is a Speech Act? En Pier Paolo Giglioli (editor): *Language and Social Context*. Londres, Nueva York y Ringwood (Victoria [Australia]): Penguin Books, 136-154.
- Seiffert, Helmut. (1977). *Introducción a la lógica. Propedéutica lógica y lógica formal*. Traducción de DIORKI, revisada por Joan Pericay. Barcelona: Editorial Herder, S. A.
- Sellars, Wilfrid. (1973). Empiricism and the Philosophy of Mind. En Roderick M. Chisholm & Robert J. Swartz (editores): *Empirical Knowledge. Readings from Contemporary Sources*. A collection of readings on empirical knowledge featuring important work not previously published in English. Englewood Cliffs (Nueva Jersey): Prentice-Hall, Inc., 471-541.
- Spinoza, Benedictus de. (1972a). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Figura en el tomo 2 de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1972b). *Tractatus de intellectus emendatione*. Figura en el tomo 2 de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Stegmüller, Wolfgang. (1979). *Teoría y experiencia*. Traducción al castellano de Carlos Ulises Moulines. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., "Ciencia de la ciencia" (colección dirigida por Mario A. Bunge y codirigida por Mario H. Otero).
- _____. (1976). *The Structure and Dynamics of Theories*. Traducción al inglés de William Wohlhueter. Nueva York: Springer Science+Business Media, LLC.
- _____. (1977). Towards a Rational Reconstruction of Kant's Metaphysics of Experience. En *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science & History of Philosophy. Volume I*. Dordrecht & Boston: D. Reidel Publishing Company, "Synthese Library" (Managing Editor: Jaakko Hintikka) (volumen 91 de la colección), 66-136.
- Wittgenstein, Ludwig Josef Johann. (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción e introducción

de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Quinta reimpresión de la primera edición (1973) en "Alianza Universidad". Madrid: Alianza Editorial, S. A., "Alianza Universidad".

Omnia ad maiorem Dei gloriam

Prof. Juan Diego M. Moya Bedoya.

Docente e investigador de la Escuela de Filosofía (secciones de Epistemología y Teoría de

la argumentación, y de Tradiciones y Debates filosóficos), miembro colaborador permanente de la Cátedra de Estudios sobre Religiones. en la Universidad de Costa Rica y director, durante el cuatrienio 2013-2016, de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*

Correo: juan.moya@ucr.ac.cr

Recibido: 18 de abril de 2019

Aprobado: 3 de agosto de 2019

Sergio E. Rojas Peralta

Intuición o método Ensayo sobre el método

Resumen: *El objetivo del texto es discutir la noción de método en filosofía. El método responde a la constitución misma de su objeto. En ese sentido, el método antes que una aplicación es una construcción al modo de la construcción geométrica, es decir, atendiendo a una finalidad demostrativa.*

Palabras clave: *intuición, método, construcción geométrica, demostración.*

Abstract: *This paper's objective is to discuss the notion of method in philosophy. The method responds to the constitution of its object. Hence, the method, instead of an application, is a construction in the sense of a geometric construction, that is, it serves a demonstrative purpose.*

Keywords: *intuition, method, geometrical construction, demonstration.*

Intuición o método es, por supuesto, una fórmula bastante ambigua y vaga, y que de alguna manera insinúa, podría insinuar, que la intuición es un método. Y la formulación consiste en acercarse a dicha idea a través de la idea de construcción o articulación y género. Ahora bien, el problema radica en considerar partir de la idea según la cual la filosofía posee *un* método. Pero incluso si adjudicamos a las diferentes corrientes esa idea –cada corriente filosófica posee *su* método–, nos encontraremos con una variedad de versiones que parece imposibilitar

un análisis de lo que es el método en filosofía, como no sea una reflexión solamente histórica sobre el método. La noción misma de método, al margen de esta primera consideración, puede ser indeterminada, es un concepto relativamente difuso, no hablemos ya de la intuición. Ésta es una noción aún más difusa o vaga dentro de la historia de la filosofía, en la medida en que cada filosofía da un sentido muy preciso pero no confluyente entre esas filosofías. Por ejemplo, es el caso de la *scientia intuitiva* spinoziana, la *Anschauung* kantiana o la *intuition* bergsoniana. Es decir que estos dos términos son bastante *ruidosos* dentro de la historia de la filosofía. El objetivo es reflexionar sobre el método considerando su aspecto *constructivo*.⁼

Empezaré, entonces, explicando cuál es la intención de este ejercicio. Por una parte, esto conecta con parte de la presentación que se hizo en el Coloquio anterior, sobre el transformismo de Tiresias y el problema de la empatía, que a su vez estaba conectado con el problema de la epistemología, cómo conectar géneros de conocimiento sin que se produzca un sistema categorial (así dicho parece muy fácil y muy obvio de entender, yo creo que todavía tampoco lo entiendo yo), y que procede de una dificultad que procede de definir a noción de lo semejante en Spinoza. Es decir, todos esos problemas vienen de ahí, aunque originalmente el problema de definir “semejante” en Spinoza tiene que ver con los problemas de la teoría mimética de los afectos y la empatía entre los seres humanos. Para eso, básicamente voy a exponer dos cosas: una reflexión sobre el método y otra sobre la intuición.

Hablemos entonces primero del método. Empezamos por una cuestión muy básica y bastante clásica. Obviamente el método procede, etimológicamente del latín, y luego del griego. Pero aquí voy a hacer una observación. A veces se dice que es una vía, un camino, pero el método *no es* exactamente una vía. El término tiene varios significados que me interesan. Por lo menos, da un cierto carácter de lo que significa en el mundo griego, y después en el mundo latino. Es, por un lado, una búsqueda, lo cual nos parece bastante sensato. En ese sentido, no es una vía. La búsqueda es una actividad que debe llevar a un fin, que conduce a un fin. El peso está en el fin buscado o eventualmente alcanzado. En un segundo momento, si lo tomamos literalmente, etimológicamente, es algo que está más allá del camino. Si uno se toma la expresión construida con μετὰ y ὁδός, es lo que está “más allá del camino”, “al otro lado del camino”. Entonces, lo que importa del método parece no ser solamente la ruta o la vía, sino esa finalidad. Y, tercer significado que puede interesar, es el de artificio. Incluso, posteriormente, el verbo μεθοδεύω significa “engañar”, con lo cual, por supuesto, estamos frente a uno de esos *enantiosemas* griegos, cuya claridad se reduce por contener significados contrarios.

Lo segundo radica en que vulgarmente existe la creencia, tal vez procedente de las ciencias en general, según la cual el método *está después del objeto de estudio*, pero no habría tal *prelación* del objeto, aunque presumamos la existencia, la presencia o la naturaleza de la cosa objeto de estudio. A saber, presumimos de alguna manera la naturaleza, la existencia o la presencia de la cosa. Incluso habría que agregar, tal vez, la esencia de la cosa.

Dicho esto, valdría la pena leer una mención del método que, por supuesto, proceden de la matemática, de la métrica en este caso, y es de la mano de Herón de Alejandría, una definición que dice lo siguiente:

Ἔστι δὲ καθολικὴ μέθοδος ὥστε τριῶν πλευρῶν δοθεισῶν οἰουδηποτοῦν τριγώνου τὸ ἔμβαδὸν εὐρεῖν χωρὶς καθέτου·

(“Existe un método general de modo que se encuentre, dados tres lados, el área de cualquier triángulo sin hacer intervenir la altura”, Herón de Alejandría, *Metr.* I, 8).

¿Cuál es el interés en esta definición? Es obvio, desde ese punto de vista, que el método supone una construcción y que en cuanto construcción se entiende en el sentido geométrico, es decir, es un conjunto de operaciones para alcanzar un cierto resultado, un resultado determinado o específico. Dicho de otra manera, si analizamos los *Elementos* de Euclides, podríamos considerar, de repente, que no es un aparataje neutro, en relación con sus definiciones y axiomas, sino que el aparataje ha sido montado en vista a una serie de construcciones, no necesariamente problemas, pero de construcciones que nos interesan producir.

Algo similar parece ocurrir con el método mecánico de Arquímedes. En el caso de la espiral que lleva su nombre, se trata de una construcción. Una vez propuesta, el objetivo es presentar el análisis de las propiedades de la espiral. Como siempre, estas demostraciones están precedidas por “lo que es de necesidad para su demostración” (Arquímedes, *De spir.* 12). Ya veremos cómo esto produce una cierta caracterización de lo que es el método.

Entonces, al ser una construcción, puedo hacer la reflexión, de que cuando pienso algo, fabrico y uso unas ciertas reglas, construcción siempre en este sentido geométrico, dado que hemos importado una noción preliminar del mundo antiguo. La construcción se define por reglas, lo cual nos puede introducir a varias ideas que se pueden caracterizar como ideas-representaciones del método. La primera es muy inmediata, el método se parece a un juego. Es decir, por el hecho de ser definido en función de reglas, es la aplicación de estas reglas lo que nos permite llegar a un cierto punto, hacer una cierta serie de manipulaciones, operaciones y concluir con el resultado determinado, específico, eventualmente, en principio, esperado o deseado. El método tiene un carácter lúdico, nos podríamos hacer una pregunta: si un sistema geométrico o un sistema axiomático contienen todas las proposiciones que podría contener, o si se pueden derivar unas nuevas de las ya planteadas.

Por ejemplo, ¿contienen los *Elementos* de Euclides todos los teoremas que se podrían deducir del sistema o podrían deducirse aún algunos más? Lo mismo que se puede plantear en Spinoza: se pueden deducir nuevas cosas del aparataje de la *Ética* de Spinoza y así sucesivamente en un conjunto de aparatos lógicos, y muchas veces con el mero afán de producir estos teoremas, o poder ver cuáles son los límites de estos aparatos.

Además, dado que lo hemos previamente definido como una búsqueda o un camino que conduce a un fin, es obvio que el método tiene una caracterización abductiva. Está el método en función de una abducción y es en ese sentido que he dicho que parece que habría de alguna manera, necesariamente, un objeto previamente establecido, aunque no se hubiera mencionado. Habíamos presumido la naturaleza, la existencia o la presencia de dicho objeto. La construcción no es simplemente el lanzamiento de unas piezas con una serie de reglas, una serie de proposiciones, de axiomas, de definiciones y, consecuentemente, a partir del planteamiento de un problema, a sabiendas de unas premisas o cosas dadas, alcanzar una solución, alcanzar una construcción, es decir, alcanzar un fin. Nótese que los problemas geométricos no consisten simplemente en la mera demostración de un teorema, que incluso uno tendría que preguntarse si el teorema es posible. Como ejercicio de matemáticas, a uno le proponían: “demuestre el siguiente teorema”. Pero emerge la pregunta “¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la demostración del teorema?” ¿En qué sentido se puede decir que es demostrable, que sabemos que es demostrable? Solamente la posibilidad del problema determina la posibilidad de la solución. ¿O acaso el método en filosofía tiene una regla o restricción tácitas, al tenor de la tesis de Gadamer, “la condición de ser un problema filosófico consiste realmente en ser insoluble” (Gadamer, 1998, 85)? ¿O por el contrario, se formulan sólo los problemas en los términos en que pueden ser resueltos, al tenor de tesis sostenidas por Marx, Nietzsche o Bergson?

Pero, como decía, no son sólo las demostraciones de un teorema, sino que muchas de las veces esos teoremas no consisten en una proposición *simplemente* lógica, sino en una construcción matemática. Es decir, cómo hacer pasar

una recta por un punto, cómo se puede hacer esa construcción, como cuando Euclides, por tomar un ejemplo cualquiera, dice “sobre una recta finita dada, construir [συστήσασθαι] un triángulo equilátero” (Euclides, *Elem.* I, prop.1). Y esto es lo que subraya realmente el carácter geométrico, sobre todo en el mundo griego: la idea de la demostración no es simplemente lógica, sino que tiene un carácter práctico. La construcción posible equivale a una demostración. Otro ejemplo de carácter geométrico es la construcción del Partenón, donde las reglas buscan producir un efecto óptico que “rectifique” el efecto producido por las líneas de fuga trazadas sobre las columnas. Así, el Partenón es un conjunto de demostraciones geométricas, producidas o sujetas a unas reglas o restricciones arquitectónicas. Por supuesto que la idea de que hay una abducción detrás, de que hay un argumento, una argumentación abductiva y que el objetivo es alcanzar una solución o un fin, plantea un asunto: que el problema es resoluble. Es decir, el método tiene de alguna manera, tácitamente, la premisa o el supuesto o, si se quiere, la intuición de que efectivamente aquello que se ha planteado como problema, como objeto, se puede alcanzar. Y así, sin embargo, uno sabe que se ha planteado la cuadratura del círculo sin resolverse –y demostrando que no era posible- o problemas de carácter metafísico como la existencia de Dios o cosas de ese orden. Y en ese sentido nos podemos dar cuenta que el “método”, cualquiera que sea este, tendría algún límite en algún momento y que habría que alcanzar esos límites en relación con las posibilidades de construcción o demostración.

Otro elemento en relación con la abducción sería el hecho de que el método sería un algoritmo. Supone entonces una estrategia y, en esa medida, una inteligencia adecuada al fin. Tenemos la idea de que hay razonamientos inteligentes en la manera de pasar del estado inicial al estado final. Finalmente, de la abducción además podemos encontrar la idea de que podemos discutir y reflexionar sobre el fin del método. ¿En qué consistiría el objeto?, ¿cómo lo visualizamos? y ¿cómo precisamente de alguna manera –fuerzo un poco los términos *ad hoc*– ponemos premisas y axiomas en función de dicha construcción? O en sentido inverso, cómo podemos, puestas una

cantidad de premisas y de axiomas, sustraer –y cuántas podemos sustraer– para poder seguir, con las que nos queden, construir todavía el problema. Aquí hay un problema, si se quiere, de carácter económico. En el fondo, la pregunta que surge es cuántas premisas podríamos necesitar para hacer una cierta demostración, parsimonia fundamental en la demostración. El ejemplo que me parece más clásico es la Ética de Spinoza. Es un sistema relativamente económico en función de lo que quiere demostrar, al punto que incluso hay cierta serie de cosas que no le interesa demostrar y que queda para demostrar.

Dicha reflexión sobre el fin supone precisamente no sólo este análisis económico, sino la revisión, la posibilidad o la condición de revisibilidad de las reglas, al punto de plantear si existe un ámbito –digamos– de otro registro. Acaso existen unas meta-reglas que rijan las reglas. Sería esto filosofía del método, si el método condensa o se reduce a un conjunto de reglas, y sería deseable didácticamente en filosofía, encontrar las meta-reglas y poder seguirlas. Un elemento adicional es que la construcción a partir de reglas describe un campo, y en ese sentido unas condiciones de realizar cosas u operaciones. Esto supone constantemente la revisión de ese campo, de su estructura y de si ese campo es regular, homogéneo, estable. Podemos imaginar una serie de propiedades. Habría que determinar si el campo tiene esa serie de propiedades, o no, y cuántas son necesarias. Es decir, cómo podríamos trasladar un método de un tipo de problemas a otro, si existen protocolos de transformación de las reglas o podemos, tal cual, legítimamente, trasladar las reglas de un campo a otro como si no ocurriese nada.

Finalmente, el último elemento que me interesa sobre el método es que el método, en principio –como una norma o como una expectativa– produce una certeza sobre el objeto demostrado o sobre la construcción producida. Una certeza que versa sobre las operaciones y, como dije, sobre los resultados. Dicho esto, puedo resumir el método como un circuito que va de unas reglas propuestas a su uso, en relación con un fin. Evidentemente, es un término de utilidad, tiene el método que producir un resultado. Las reglas deben, pues, usarse para producir

la construcción, y de la construcción podemos pasar a la corrección de la fabricación de las reglas., etc Este es el circuito: fabricación-reglas-uso-refabricación de reglas. Por supuesto, revisando dos elementos: la consistencia de las reglas y la adecuación de la regla al fin. Por supuesto, desde ese punto de vista, el método es, aunque teórico, eminentemente práctico por este carácter utilitario. Cierro con la idea de si la certeza, en este sentido, es normativa o no.

Ahora paso al segundo término: la intuición. Es históricamente un término más difuso, probablemente, y no hay un acuerdo sobre lo que significa “intuición” (véase *v.gr.*, Brunschvicg, 1972, 427ss), y por supuesto eso es problemático. Puedo plantear las reglas dado que yo sé que el objeto de construcción es lo que yo quiero, efectivamente, fijar. Y dice Kant, por ejemplo, que:

“Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos [*Gegenstände*], la intuición [*Anschauung*] es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos, y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado” (Kant, *KrV* A19, B33).

Y luego continúa sobre el problema de la receptividad, etc. ¿Qué interesa aquí? La idea de que hay una noción de objeto –ya regresaré sobre esto, pero la noción que usa de ‘objeto’ Kant es *Gegenstand*, son las cosas que se oponen, no es la noción de *Objekt* y la idea de que el objeto no es dado. ¿Qué significa que este objeto sea dado? ¿Quién *da* el objeto? Regresemos a la historia de la intuición. El término “intuición”, que procede de *intuer*, “mirar”, “fijar la mirada” o “representar con atención”, o “contemplar con admiración”, es un concepto efectivamente visual, terriblemente visual, al punto que Calcidio, cuando en el siglo IV traduce el *Timeo* y lo comenta, introduce el término, y es la primera vez que aparece –hasta donde sabemos- el término *intuitio* en latín, lo traduce dando a entender que es un imagen reflejada por un espejo. De hecho, alguna gente lo traduce tal cual. Pero entonces es la imagen de algo en otra

cosa. Con lo cual podemos entender la idea de la receptividad de la que después habla Kant. En todo caso, la intuición, lo intuido están asociados a ese aspecto visual. Es una mirada. Por otra parte, sabemos que la epistemología, el léxico de la epistemología está construido sobre el léxico visual. Θεωρία, ἰδέα, εἶδος, todo es básicamente “contemplar”, “lo mirado”, etc. Si no todo, casi todo está en su registro. Y por supuesto, *intuitus*, aquello que es intuido, se entiende también de varias maneras que son muy importantes en relación con este que nos es dado. *Intuitus* puede ser, efectivamente, la mirada, la vista; puede ser fin, intención. Algún diccionario francés lo traduce como “*coup d’œil*”, y finalmente el *Calepino*, el diccionario del siglo XVI introduce como explicación el término “*aspectus*”, que también es muy visual.

Por ahora podemos dejar aquí la explicación histórica. Sólo agrego un elemento que tiene que ver con toda esta explicación del conocimiento y ahora introduzco a Spinoza, otro pensador de la intuición. Cuando se ha solido traducir *sub specie æternitatis* se ha traducido “bajo la especie de la eternidad”. Es una traducción un poco rápida, un poco simplista. Pero por ejemplo, en francés, Pautrat y Jaquet han traducido, con acierto, *specie* por “aspecto”. Y esto es fundamental, porque finalmente “bajo el aspecto de la eternidad” hace referencia a un tipo de conocimiento, particularmente, el intuitivo.

La intuición, por otra parte, comportaría una tensión con el objeto. Por objeto, aquí, me refiero a aquello que se me presenta. El objeto no es sinónimo, en ese sentido, de cosa. Es cómo *capturo* yo la cosa en la imaginación. Dos elementos hay que considerar aquí. Por una parte, efectivamente aparece nuevamente el problema de la mirada, cómo se define esta mirada, de esta captura, esta tensión; cuáles son las condiciones; qué es lo que es mirable, desde este punto de vista –si es que existe una cosa que sea mirable, asumiendo esta etimología–, y que además entendemos el fin –porque lo intuido significa ‘fin’– como un horizonte, y en ese sentido como un objetivo del conocimiento. En fin, el objetivo es el blanco, donde tenemos que hacer diana con la intuición o con el método.

Segundo elemento: sería entonces precisamente a raíz de esta noción de objetivo que la intuición tiene un enfoque o un alcance. Es decir, hay un esfuerzo de enfocar el objeto, porque lo intuimos así como en el método habíamos dicho que podíamos presumir que había una naturaleza frente a nosotros, intuimos la presencia de la cosa, pero no la podemos determinar en el lugar en el que está, en razón de lo cual el esfuerzo intuitivo consiste en enfocar, en precisar la ubicación del objeto. Esto es obviamente una comparación empírica, pero se entiende bien. Hay que enfocar la mirada para precisar esto, y supone una especie de gradación, y aquí podemos reunir, en parte, el esfuerzo de enfocar con una discusión sobre el método que aparece en Platón, la división que aparece en el *Sofista* y en el *Político*.

Es aquel procedimiento según el cual, para poder dar la definición de un objeto, debería proceder de un objeto que vamos a denominar género, que podemos dividir en dos, siguiendo la articulación de lo real –que así lo dice Platón en el *Sofista*, nunca explica a qué se refiere con “la articulación” de lo real (διαφή, Pol.251d). Platón dice que siguiendo la articulación de lo real, uno divide un género, elige uno de los dos géneros y subdivide el segundo género y así hasta llegar al elemento que se quería definir. Su explicación general es:

Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo. (Platón, *Pol.262a-b*)

Hay que reconocer qué es divisible, qué es componible (qué es un género) así como se debe saber qué es demostrable. De hecho, el método se pone a prueba precisamente porque se divide *indebidamente un género* y se debe recomenzar. El problema del género consiste precisamente en que se le aplican “muchos otros nombres”,

del mismo modo que se le atribuyen “colores formas, tamaños, defectos y virtudes” (Platón, *Soph.*251a, ver *Pol.*261e). En fin, es el procedimiento para “toparnos con caracteres específicos [ιδέαις]” (Platón, *Pol.*262b8). Entre la división y la composición, se construye una noción de género que tanto recae sobre los objetos como sobre nuestras ideas. Además, este tipo de construcción se puede modelar (v.gr. Parrochia, 1986), sobre lo cual habría que regresar ulteriormente.

La operación en Platón es doble, no solo está empleando el método, sino que está mostrando las reglas del método. Y este enfoque introduce una especificidad que es lo que me interesa de la intuición. Es decir, este acto o esfuerzo por enfocar, insisto, es la idea de que pongo algo —no sé si está o no está, y parece que la pregunta es obviamente, metafísicamente, ontológicamente, epistemológicamente molesta pero pongo algo para alcanzarlo. El acto, desde un punto de vista del método, consiste en la posibilidad de que eso que pongo como problema o como construcción efectivamente lo logra alcanzar, puede alcanzarse, se pone para alcanzarlo intuitivamente. Entonces, en este sentido habría, desde cierto punto de vista, elementos comunes entre el método y la intuición. Pero la especificidad no consiste simplemente en que ponga algo, sino en que, además, efectivamente pueda llegar a la resolución. La resolución radica no sólo en que haya una solución o una construcción, sino que resuelva el problema de enfoque. Literalmente, como los aparatos fotográficos, es un problema de resolución. Encontrar la construcción, dar con la construcción, es encontrar la perspectiva, la resolución, la textura del objeto intuido.

Esto nos conduce por varios caminos. Primer camino: la especificidad nos pone frente a la cuestión de géneros de cosas y, consecuentemente, géneros de conocimiento. Obviamente aquí regresamos a un registro spinozista —o incluso platónico también— donde podemos entender que los géneros de conocimiento ubican las cosas a distancias perceptibles y que según esas distancias vemos bien, entendemos bien en esa medida, pero por supuesto no significa necesariamente que la construcción sea idónea en razón de aquello que queremos ver. Si vemos nos ubicamos en la imaginación, pues tenemos,

efectivamente, un conocimiento imaginativo, no es que no conozcamos, creemos entender lo que estamos viendo, pero por supuesto, es como creer que la pared está un poco más lejos de donde está, y avanzamos y nos tropezamos con la pared —que además es un muy buen ejemplo desde el punto de vista de los problemas que plantea la imaginación: solemos chocar con el mundo. Es el caso de las ilusiones ópticas, la presencia de la cosa juega con nuestra comprensión de la cosa. El Partenón está construido para producir una ilusión óptica, corrige el efecto óptico de la perspectiva para dar una imagen de geométrico equilibrado. Entonces, aun cuando parece que cada género de conocimiento nos ubica en la cosa o con la cosa, depende del género de conocimiento entender qué género de cosa estamos viendo. La manera en que operamos revela en qué géneros de conocimiento consiste. Esto es clave, porque en realidad significa que las cosas pueden ser las que son, no importa, pero según el objeto que construimos para intuirlos. Y aquí digo “otra cosa” simplemente como una manera de hablar porque efectivamente no es que haya cambiado de estatuto la cosa. Es decir, la manera en que yo entiendo un objeto son operaciones —spinozianamente: imaginación, razón, intuición. Los objetos cambian en la medida en que cada operación se define y se concreta. Cualquier cosa que signifique eso. Las cosas aparecen o se dicen según los objetos tal y como se configuran según cada género de conocimiento. Entonces, según se enfoque, aparecerán cosas en la lente que no existen, o que puede que existan, no importa, pero son objetos diferentes que responden a un conocimiento diferente, a que si yo enfoco, efectivamente, mejor la cámara o la enfoco de otra manera, veo cosas diferentes, objetos diferentes de las cosas. En ese sentido, operar según un género de conocimiento es a la vez una disposición del individuo respecto de sus objetos. Es decir, no somos el mismo individuo cuando operamos según la imaginación, que cuando operamos según la razón, que cuando operamos según la intuición. Evidentemente, puede parecer poco común afirmar que no es el mismo individuo conforme al conocimiento según el cual opera; pero más extraño sería afirmar que una variación en el género de conocimiento *en el*

individuo no significa nada en su constitución. Por esto, las cosas son las-cosas-del-individuo o para-el-individuo. Esto nos va a introducir a otro problema, que es el conocimiento como paisaje, que pospongo.

Regreso al género de conocimiento. Spinoza formula el género de las cosas singulares. Aquí particularmente llama la atención la proposición de la Ética 5P36S, que dice lo siguiente:

pues aunque en la primera parte mostré de manera general que todas las cosas y, consecuentemente, también la mente humana dependen de Dios según la esencia y la existencia, aquella demostración sin embargo, aunque sea legítima y esté puesta fuera de toda duda, no afecta a nuestra mente de igual manera como cuando concluimos eso mismo de la esencia misma de una cosa singular cualquiera, que decimos depender de Dios. (Spinoza, *E* 5P36S)

El conocimiento de las cosas singulares es, por supuesto, un conocimiento que supone una especificidad de la cosa, del objeto, y que además supone un carácter intrínseco que introduce una noción de descripción, con lo cual voy a concluir para no alargar terriblemente el asunto. Deberíamos poder dar una descripción de los cuerpos –o de los objetos– según cada género de conocimiento. Nos introduce en una especie de “descripción metafísica”, o *admitimos* una especie de descripción metafísica del mundo según los géneros de conocimiento en los que operamos. En el caso de la intuición esto supone, precisamente, una descripción de cosas singularísimas, o consideradas singularísimas, en el sentido que no son universales, ni vemos ningún rasgo común –es decir, estoy operando aquí por exclusión de características– y por supuesto esta noción de descripción nos sirve para introducir un refinamiento en el lenguaje ordinario en el mundo. Pongo un ejemplo: “cuanto mayores o menores sean las superficies según las cuales las partes de un individuo de un cuerpo compuesto se aplican unas a otras, tanto más difícil o más fácilmente pueden ser compelidas a que muten de su sitio, y consecuentemente tanto más fácil o más difícilmente puede suceder que un mismo individuo revista otra figura”. (Spinoza, *E* 2P13S/Ax3)

Spinoza básicamente está hablando de la composición de los cuerpos, cómo los cuerpos se mueven de un lado al otro, recomponen el individuo, y desde cierto punto de vista, la discusión versa sobre la definición, por qué figura se define el individuo, o cómo se puede alterar o no ese individuo y desaparecer. Nótese que en Spinoza el individuo puede desaparecer *contraempíricamente*. Un paréntesis: cuando el poeta español se vuelve amnésico y no recuerda sus propias obras, el poeta está muerto. Si ustedes llaman al médico les dirá: sigue vivo, tiene un problema de memoria, pero está vivo. En la definición spinozista, ese individuo a desaparecido, se ha convertido en otro, entonces el poeta español, en cuanto poeta español, ha desaparecido. Las cosas pueden ser las mismas o no, eso no importa; los objetos ahora se conciben conforme a una definición o un concepto específicos. Continúa la cita: “y también, de aquí, los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras según superficies grandes, los llamaré duros” -insisto en esto porque, entonces, no existirá el cuerpo duro, que en una versión naturalista diría: “esto es un cuerpo duro”, pero según Spinoza el cuerpo duro dependerá de lo que hace este cuerpo en relación con otro cuerpo y no realmente como una propiedad o, mejor, es una propiedad de la cosa, pero dicha propiedad no es intrínseca, a saber, revela más bien el género de conocimiento sobre la cosa. Entonces el “cuerpo duro” no es lo que empíricamente nosotros consideramos duro, tiene una definición diferente. Lo mismo ocurre con los cuerpos blandos y los cuerpos fluidos. Se ha reinvertido el orden o la mirada con la cual la intuición, por ejemplo operaría. Es decir, los géneros de conocimiento en Spinoza serían básicamente enfoques. Cierro la consideración regresando a otro filósofo de la intuición. Una intuición que es otra, pero para robarle la imagen del cono de la memoria y aplicarle a los géneros del conocimiento. El cono de la memoria consiste en que el esfuerzo de la memoria consiste en no acumular cosas, sino en contraer o dilatar una serie de operaciones que se realizan de contracción y dilatación en el sujeto en el presente. Es decir, el pasado está en el presente, lo contraemos o lo dilatamos según recordemos o no, queramos recordar. Ese cono en realidad, si reemplazamos el plano de la

memoria pura frente a la percepción pura, por los tres géneros del conocimiento, nos damos cuenta de que normalmente el plano en el que opera el individuo es el de la imaginación y el esfuerzo de contracción consiste precisamente en enfocarnos hacia la intuición. Es decir, imaginen un cono invertido, el cono de Bergson, donde arriba, que sería la base, estaría la memoria y abajo estaría la percepción, ahora ponemos esa base en el plano en donde está la percepción y ahí está la imaginación, los cortes paralelos, más específicos, son los otros géneros de conocimiento. Entonces, desde ese punto de vista hay elementos, para concluir, que efectivamente intuición y método comparten. Sin embargo, en la medida en que el método no haga referencia a este problema del esfuerzo por enfocar, podríamos considerar que aun esta fórmula “intuición o método” no puede corresponderse como queriendo decir: “la intuición es un método”, pero todavía hay cosas por explorar, que he dejado por fuera, que habría que resolver y terminar de cerrar para ver si efectivamente esa propuesta tácita se cumple o no.

Referencias

- Aristóteles (2000) *Tratados de lógica* (2 vol., tr). Madrid: Gredos.
- Arquímedes (2005) *Tratados* (vol.1, tr.P.Ortiz). Madrid: Gredos.
- Bergson, Henri (1970) *Œuvres*. Paris: PUF.
- Brunschvicg, Léon (1972) *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: A.Blanchard.
- Calepino, A. (1573) *Dictionarum*. Venezia: Ardibus Manutianis.
- Euclides (1991) *Elementos* (vol.1, tr.Mª L.Puertas C.). Madrid: Gredos.
- . (2000) *Óptica* (tr.P.Ortiz). Madrid: Gredos.
- Gadamer, Hans-Georg (1998) La historia del coconcepto como filosofía. En *Verdad y Método* (vol.2, tr.M.Olasagasti). Salamanca: Sigueme.
- Herón de Alejandría (2014) *Metrica* (ed.F.Acerbi & B.Vitrac). Paris/Roma: Fabrizio Serra.
- Kant, Immanuel (1997) *Crítica de la razón pura* (tr.P.Ribas). Madrid: Alfaguara.
- Li Carrillo, Víctor (1959-1960) Las definiciones del *Sofista*. *Episteme*, 83-188.
- Mugler, Charles (1957) Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque et les rapports entre la géométrie et l'optique I. *L'Antiquité Classique*, 26, 2, 331-345.
- . (1958a) Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque et les rapports entre la géométrie et l'optique II. *L'Antiquité Classique*, 27, 1, 76-91.
- . (1958b) Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs. Paris: C.Klincksieck.
- Parrochia, Daniel (1986) Un modèle formel des processus dichotomiques platoniciens. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 3, 354-364.
- Platón (1988) *Diálogos* (vol.5, tr.N.L.Cordero & al.). Madrid: Gredos.
- Spinoza, Baruch (1925) *Opera* (éd.C.Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg: C.Winter.

Sergio E. Rojas Peralta. Profesor e investigador, Universidad de Costa Rica.
Apdo.30-2050
San Pedro, Costa Rica
sergio.rojas@ucr.ac.cr

Recibido: 7 de agosto
Aceptado: 20 de septiembre

Alejandra Blanco Aragón

Producción en el quehacer filosófico: una reflexión desde pautas de accesibilidad¹

Resumen: *El quehacer filosófico ha ido incorporando nuevas formas de producción y difusión de ideas. Ante ese panorama de expansión de información, se ha vuelto necesario reflexionar sobre el vínculo existente entre el trabajo académico y las pautas de accesibilidad como modo de trabajo que pone en contacto diversas comunidades epistémicas.*

Palabras clave: *Accesibilidad, lengua de señas, tecnologías adaptativas, diversidad funcional, estudios flusserianos.*

Abstract: *The philosophical work has been incorporating new forms of production of ideas and their publication. Given this panorama of information expansion, it has become a necessity to think about the link between academic work and accessibility guidelines as a form of work that relates various epistemic communities.*

Keywords: *Accessibility, sign language, adaptive technologies, functional diversity (disability), Flusserian studies.*

1. Introducción

Los recursos impresos y de web con que se producen, graban, imprimen y se comparten los diversos procesos y propuestas filosóficas que actualmente se realizan, vuelven visibles las posibilidades de acción que posee el trabajo filosófico. No obstante, reflexionar sobre la

relación entre producción filosófica y accesibilidad arroja interrogantes sobre el ejercicio de filosofar y para quiénes va dirigido ese diálogo.

Si se parte de que el acceso digital a documentos y presentaciones han abierto la oportunidad de poder ampliar los espacios de intercambio e investigación, también exhibe que el uso y manejo de parámetros formales para la presentación de documentos y proyectos, no sólo determina la manera en que ha de entregarse alguna propuesta, sino que además continúa perpetuando limitaciones de acercamiento y uso para personas que forman parte de otros ámbitos académicos y sociales.

Sin embargo, es insuficiente con conocer las diversas pautas de accesibilidad para tratar el problema que emerge si se piensa la relación entre accesibilidad y los métodos en filosofía; además de la interlocución interdisciplinaria que posibilita la aplicación de pautas para materiales digitales accesibles.

La creciente producción de materiales accesibles dentro de la universidad, abre paso para que nuevas propuestas tengan lugar dentro del ámbito investigativo. Entre ellos interesa discutir como un proyecto que involucra el trabajo con una lengua de señas, ofrece una entrada particular a tratar con los modos en que se puede producir y operacionalizar un método de carácter filosófico que se esfuerza por ser accesible; puesto que ocupa tanto de ejercicios que involucren acciones en donde el trabajo no se restrinja al uso de lenguas audio-vocales y de repensar el lugar como investigadora desde donde estoy proponiendo la investigación.

2. Planteamiento de la discusión

Los diversos canales o espacios en los que el quehacer filosófico ha ido posicionando diversas formas de producción y reflexión, ofrecen plataformas divulgativas de información que, a mi parecer, poseen gran potencial para la discusión sobre formas en que actualmente se produce filosofía.

Algunos de los proyectos y plataformas son: los videos de semblanzas sobre profesores y profesoras de la Escuela, podcasts sobre presentaciones del cuerpo docente, los mini programas de *Filosofía de contrabando* en Radio U, grabación de algunas presentaciones de ponencias en el canal de YouTube de la Escuela, el portal electrónico de la revista de filosofía o de la Escuela, así como sus respectivas páginas en Facebook, entre otros.

La interrogante con la que me interesa tratar en esta ocasión es, a partir de esas plataformas digitales ¿con quienes dialoga la producción filosófica?

Se tiene claro que estoy partiendo desde un espacio académico, pero trabajos como el de *Filosofía de contrabando* o bien la incipiente preocupación de algunos colegas por generar proyectos de acción social; demuestran que dentro de dicho ámbito se están produciendo nuevas puestas en escena por generar otros espacios de trabajo. Tales actividades pueden ofrecer nuevos diálogos, así como dar razón de múltiples opciones y temas que también son (o se convierten) en trabajo filosófico.

Para abordar la inquietud que he planteado, el creciente esfuerzo por producir información y herramientas accesibles, me ayudan a poner en discusión el quehacer filosófico. Ya sea para introducirse en la disputa por los modos en que esa creación facilita opciones de diálogo, o bien, en función de seguir profundizando la necesidad por “expandir” espacios de elaboración filosófica.

3. Acercamiento al tema de accesibilidad

El desarrollo web fue creciendo de forma acelerada hasta tal punto que modificó la manera

en que se distribuye y produce investigación. Sin embargo, la mayoría de diseños son creados de modo tal que la información que contienen no presenta características básicas para el uso por parte de personas con diversidad funcional.²

Por tal motivo, se produjo un proyecto denominado *Iniciativa de accesibilidad en la web* (WAI por sus siglas en inglés), que en el año 1994 creó el *Consortio Mundial de red* (W3C) (Hilera & Campo, 2015); ente encargado de producir pautas y material didáctico para la creación de sitios web que contemplen criterios de diseño que facilite el uso y autonomía de sus usuarios(a).

También promueve el derecho a la información de cualquier persona, haciendo énfasis en poblaciones funcionalmente diversas, las cuales contempla: ceguera, baja visión, sordera, pérdida auditiva, diversidad motriz, etc.

A partir de la constitución y renovación titulada *Pautas de accesibilidad de contenido web* (WCAG por sus siglas en inglés) (Hilera & Campo, 2015), se pueden encontrar documentos informativos que explican detallada e ilustrativamente el modo en que sitios y documentos web han de ser configurados para que permitan ser navegados de forma sencilla y efectiva.

Para lograr tal objetivo, presentan los criterios que documentos en Word, PDF, Power Point, deben de ofrecer para que se adapten al tipo de requisito que cada persona usuaria posea, dependiendo del tipo de material disponible que desee utilizar. En estos se incluyen videos con interpretación y subtítulos o imágenes en redes sociales que vengan con una breve descripción del contenido de la imagen como parte del texto de la publicación.

Además, es necesario que tanto el diseño del formato programado, como los(a) autores(a) de los documentos, tomen en cuenta que éstos deben de ser capaces de enlazarse con tecnologías asistivas sin que se pierdan su contenido.

Este tipo de herramientas es muy variado. Entre algunos de los más conocidos se encuentran: ampliadores o lectores de pantalla, aplicaciones de reconocimiento de voz, los convertidores de texto a voz, teclados alternativos (World Wide Web Consortium, 2009). Si bien hay algunas páginas y aplicaciones web que son tiftotecnológicas³, la gran mayoría son

herramientas diseñadas por *terceros*. Es decir, por personas que no poseen este tipo de diversidad funcional o las mencionadas anteriormente. Lo que implica que muchas páginas o aplicaciones deban de ser modificadas luego de su instalación, debido a que no poseen criterios de fácil uso.

Ante este panorama, el desarrollo de tecnologías que se preocupan por atender este tipo de problemática relativas a las formas en que produce investigación e información, es común encontrar propuestas que se basen en los criterios de diseño universal, accesibilidad y usabilidad.

El diseño universal se define como “un paradigma (...) que dirige sus acciones al desarrollo de productos y entornos de fácil acceso para el mayor número de personas posible, sin la necesidad de adaptarlos o rediseñarlos de una forma especial” (CENAREC, s.a, 3). Esta noción apunta a la creación de lo que se denomina como tecnologías *nativas*, en otras palabras, como aquel modelo de diseño web que fue programado con todos los requerimientos necesarios para cumplir con las pautas que garanticen el acceso y uso de dichas páginas o aplicaciones digitales a partir de 6 principios:

1. Igualdad de uso
2. Flexibilidad (que sea capaz de adaptarse a múltiples usuarios)
3. Simple e intuitivo
4. Información fácil de percibir (adecúe a posibilidades sensoriales)
5. Escaso esfuerzo físico
6. Dimensiones apropiadas

Por otro lado, la noción de accesibilidad se entiende como la “condición que deben de cumplir los contenidos digitales para que sean perceptibles, comprensibles y utilizables por cualquier persona, independientemente de si tiene o no algún tipo de discapacidad” (Hilera & Campo, 2015, 8).

Actualmente existen tres niveles de accesibilidad A, AA o AAA, siendo este último el nivel mayor de cumplimientos de requisitos. Sin embargo, hay muchos diseños de páginas web y portales de información que no cumplen siquiera con el nivel básico (grado A).

Los principios que debe contener un diseño web, así como la creación de documentos digitales, garantizan que cada sistema sea perceptible, operable⁴, comprensible y robusto⁵. Por otro lado, el término de usabilidad comparte el mismo propósito que la accesibilidad, sólo que se centra en la “forma de medir lo fácil, rápido y agradable que resulta utilizar dicha página web o aplicación” (Serrano, 2009, 67) a través de las opciones de interfaz que posee la página al momento de interactuar con diversidad de usuarios (a).

A modo de ejemplificación, nótese el siguiente caso. Una persona ingresa a un portal web para hacer una consulta bibliográfica para un trabajo. Cada vez que selecciona la opción de visualizar el documento, la página le abre una nueva ventanilla. En caso de que sea disponible descargarlo y se opte por hacerlo, despliega otra ventanilla. Aunado a eso, puede que la versión del documento no sea compatible con la computadora o equipo que se esté utilizando.

Al acumularse las ventanillas abiertas y que al final no pueda descargarse, se crea una situación en donde la información buscada no es accesible por el tipo de incompatibilidad del formato. Tampoco es usable, puesto que el diseño de interacción con la pantalla, no es de fácil de acceso.

4. Panorama general sobre accesibilidad en Costa Rica

El tema de accesibilidad en el país se trata como una manera de generar condiciones de inclusión social, educativa, cultural, laboral, etc., de sectores con alguna diversidad funcional. Según el censo del 2011, 450 mil personas poseen alguna diversidad funcional, pero ese 10% no da cuenta de contextos más amplios si se toman en cuenta la situación familiar en donde dicho individuo se desenvuelve. Este tipo de situación demuestra que aproximadamente hay un millón cuatrocientas personas que se desenvuelven en dinámicas que no son favorables para tratar las particularidades que la diversidad funcional plantea (Barrantes, 2018).

Existe un marco legal (internacional y nacional) que es utilizado por varias instituciones y

colectivos para visibilizar los derechos de las personas con diversidad funcional. Entre leyes nacionales que existen, caben mencionar algunas como la *Ley 9370 Para la promoción y autonomía personal de las personas con discapacidad*, *Ley 7600 de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad*, *Ley 9171 de Creación de las Comisiones Institucionales sobre Accesibilidad y Discapacidad (CIAD)*, la *Ley 9049 de Reconocimiento de la LESCO como lengua materna de la Comunidad Sorda costarricense*, etc. (CENARECb, 2018).

No pretendo profundizar en la ejecución de la aplicación de normativas o los contenidos de modelos de inclusión, traigo a colación la información para ilustrar en qué contexto se ubica y se trabaja el tema de accesibilidad web. Teniendo en cuenta el corpus normativo en que el país se encuentra inscrito, la accesibilidad web es pensada como una de las herramientas para poder integrar a la población con diversidad funcional y promover su inclusión.

Algunas de las instituciones a nivel nacional que median la relación entre varios grupos con diversidad funcional que operacionalizan e incitan al uso y evaluación de aplicaciones y diseños web desde pautas de accesibilidad son:

- El Consejo Nacional de Personas con Discapacidad (CONAPDIS), creado en el 2015 a través de la ley 9303. Institución que transformó lo que anteriormente se conocía como el Consejo Nacional de Rehabilitación y Educación Especial (CNREE).
- La creación del Centro Nacional para la Educación Inclusiva (CENAREC), creado en el 2002. Su departamento de *Información y Orientación* produce documentos digitales y audiovisuales para fomentar prácticas inclusivas. El año pasado publicaron el folleto de *Comunicación Accesible* (CENARECa, s.f.), el cual es una guía básica de cómo hacer distintos documentos digitales accesibles. Otra publicación fue el *Manual para la elaboración de documentos digitales accesibles*. Es una guía específica para la creación de documentos según pautas para personas con baja visión o ceguera (CENARECc, 2018).

Todo el material se encuentra digitalizado, el cual se puede acceder desde una computadora o tableta. En caso de querer u ocupar una copia física, se puede ir a la sede en Guadalupe y solicitar una. Los materiales son gratuitos.

- INCLUTEC del Tecnológico de Costa Rica. Ente creado para trabajar y fomentar pautas de accesibilidad web, así como materiales digitales accesibles.

En octubre del año pasado, durante la *Cuarta jornada de accesibilidad web* organizada por el TEC y el CONAPDIS, se llevó a cabo el lanzamiento del Observatorio de Tecnologías Accesibles e Inclusivas (OTAI) como recurso para poder evaluar los niveles de accesibilidad de páginas y aplicaciones web. Entre los próximos servicios que se van a brindar son capacitaciones, auditorías para empresas privadas o públicas (Jiménez, 2018).

La alianza creada con el CONAPDIS, tiene como objetivo administrar el tipo de información que las instituciones producen, circulan y de qué modo incluyen lineamientos necesarios para que cualquier persona usuaria, *independientemente de que posea una diversidad funcional o no*, pueda usarla.

Por otro lado, después de la aprobación y promulgación de la ley 7600, la Universidad de Costa Rica comenzó a generar cambios necesarios en la política institucional en materia de diversidad funcional. Según Alvarado (2017) entre algunos los entes institucionales y proyectos que trabajan en alguna medida con población funcionalmente diversa a partir del uso de pautas de accesibilidad, se encuentran:

- i. El programa institucional en Discapacidad (PROIDIS). Su creación comenzó el 2011 a través de la constitución de una *Comisión Formuladora* encargada de producir un documento denominado *Programa Institucional en Discapacidad*. En el siguiente año se estableció el Consejo Asesor que coordina que los ejes de investigación, acción social y docencia realicen actividades o proyectos relacionados el tema.

- ii. Programa de televisión Nexos en el Canal UCR en donde se cubren y reportan aquellas actividades, proyectos o discusiones a nivel nacional relativas a diversos grupos que posean alguna diversidad funcional, así como temas de personas de tercera edad.
- iii. El Centro de Asesoría y Servicios Estudiantiles con Discapacidad (CASED), oficina encargada de brindar información y servicios de apoyo para estudiantes.
- iv. En el 2017, se realizó el proyecto denominado *Unidad de Estudios en Tecnología Accesible* (UETA) en el cual participaron 3 estudiantes con diversidad funcional visual y una funcionaria del centro. Durante el *II Encuentro Interuniversitario en Discapacidad* organizado por PROIDIS llevado a cabo en el mes de abril del 2018, se presentaron los resultados de la evaluación, así como recomendaciones a seguir.
- v. En el 2017 también se llevaron a cabo evaluaciones distintos portales web de servicios universitarios como la Oficina de Becas y atención socioeconómica, el Sistema de matrícula, la Oficina de registro e información, entre otras.

5. Relación entre producción filosófica y accesibilidad

Ahora bien, plantearse la relación entre filosofía y accesibilidad es un problema en sí mismo que no puede resolverse si sólo se estudian y aplican los lineamientos de accesibilidad reconocidas por la WCAG. Su posibilidad de correlación debe de ser discutida, debido a que las herramientas accesibles remiten al cuestionamiento por la mediación de los aparatos técnicos y su producción de imágenes.

El problema se despliega de la siguiente manera: Actualmente la programación web de páginas y aplicaciones se encuentran incorporadas en la transición entre el uso de aparatos técnicos que se *programan* para adaptarse o bien, para producir interfaces nativos. Las pautas de accesibilidad procuran que, en cualquiera de los dos casos, se fomente la inclusión de personas con

diversidad funcional. Pero tal inclusión se piensa en términos de inversión económica, en cuánto cuesta la programación web de tales sitios.

La tecnología adaptativa tiene mayor costo por la reprogramación que hay que llevar a cabo si el diseño no fue pensado para que fuera accesible. De ahí que haya un esfuerzo institucional por dar a conocer los requerimientos necesarios para que, desde el inicio del proceso de desarrollo, los portales web sean flexibles y robustos. Al no tomar en cuenta la mediación de aparatos y las relaciones que cada persona usuaria compone con un interfaz digital, las herramientas accesibles corren el riesgo de fomentar que la inclusión sea reducida a un tema presupuestario.

Retomando la pregunta de para quién o quiénes va dirigida la producción filosófica cuando ésta se inscribe en espacios web, entra en relación con la accesibilidad indagando cuáles contextos de uso operacionalizan. Las pautas de accesibilidad son una forma para comenzar a discutir la disputa por el acceso y producción de información y sus significados. Sin embargo, el entorno en que se usa la accesibilidad sin considerar el uso de aparatos, no ayuda a encaminar una posible respuesta a mi pregunta.

Es menester plantear la pregunta hacia quiénes va dirigida la producción filosófica cuando ésta se publica en páginas electrónicas, debido a que la interacción entre el producto filosófico y sus lectores(as) sucede a través de un interfaz, ya sea en una pantalla de computadora, tableta o celular. Existe la mediación de plataformas web en el quehacer filosófico y hace falta cuestionar cómo impacta el ámbito de la producción académica en filosofía.

La mediación de las pantallas y su interfaz puede ser discutida según lo propuesto por Flusser (2017) en el texto *El Universo de las Imágenes Técnicas, Elogio de la superficialidad*. Abordar el impacto del uso de aparatos técnicos, en este caso ordenadores, así como la programación de documentos y aplicaciones digitales, da cuenta de una inversión que se produjo en la relación entre personas y los aparatos. La creación de máquinas, en un primer momento, tenía como objetivo agilizar el trabajo que las personas realizaban en una labor específica. La relación entre este tipo de herramientas y el

ser humano, situaba a los aparatos a cargo del desempeño laboral.

Actualmente, el desarrollo web es un ejemplo idóneo para entender lo que el autor propone al momento de analizar que, en el contexto contemporáneo de la era digital, la producción y uso de aparatos técnicos se ha masificado a tales proporciones que ahora las personas se convirtieron en funcionarios de los aparatos (es decir, en seres que manipulan máquinas por medio de teclas que ejecutan la programación de cada uno de ellos para conseguir resultados específicos según las opciones que ya se encuentran predeterminadas por el programa) (Flusser, 2017). En otras palabras, hubo una inversión en la relación entre aparatos y personas, ya que éstas desempeñan un rol de manipulación de máquinas.

Si bien todavía hay mucho camino por recorrer, el uso de la accesibilidad en función de la inclusión ha avanzado en crear las condiciones para que las personas funcionalmente diversas performen un rol de funcionario. Las acciones que se desprenden de este tipo de relación, suceden al momento de situarse frente a una pantalla e interactuar con su interfaz, manipular teclas, dictando órdenes a través de voz o dispositivos de control remoto.

En este sentido, la inclusión adquiere un matiz no explorado el cual tiene que ver en cómo al volverse en funcionario ante un aparato, independientemente de si se tiene una diversa funcional o no, todos se convierten en receptores de imágenes al posicionarse ante una pantalla (Flusser, 2017). Surge, por tanto, la necesidad de comprender cómo y quiénes producen información y quiénes pueden acceder a ella, porque estamos ante un escenario de inclusión que ha ganado relativamente fuerza a través de los esfuerzos institucionales, colectivos y legales que se han llevado a cabo en el país.

No obstante, si no se reflexionan los impactos de la accesibilidad en esta nueva configuración con los aparatos, pueden crear dinámicas en las que la inclusión produzca otras formas de exclusión que no se han contemplado. A modo de ejemplo, considérese lo siguiente: se sabe que las publicaciones de manuales sobre accesibilidad web para portales, documentos, videos e imágenes, ofrecen pautas para aquellas instituciones

o negocios que quieran cumplir con los requerimientos de inclusión. Si una institución aplica tales lineamientos, puede generar el acceso a su información para poblaciones funcionalmente diversas. Empero, también corre el riesgo de que genere nuevas formas de exclusión si sólo revisan los lineamientos propuestos tanto por la W3C como por la WCAG y no se hace un esfuerzo para consultar e involucrar a personas con diversidad funcional sobre la producción de los materiales o contenido de los mismos.

6. Trabajo filosófico en lengua de señas desde una perspectiva exo-comunitaria

Mi trabajo filosófico relacionado con la lengua de señas costarricense (LESCO), se encuentra constantemente imbricado con la pregunta hacia quiénes va dirigida la propuesta investigativa que planteo como proyecto de investigación. Me interesa mencionar dos puntos. El primero tiene que ver con el intento de producir filosofía desde una lengua que no es oral, sino de señas. El segundo, radica en mi lugar como investigadora a partir de una perspectiva exo-comunitaria. Lo cual refleja el vínculo ético con la investigación.

Durante la formación académica en la Escuela, una se encuentra en contacto con varias maneras en que el quehacer filosófico ha sido tratado a lo largo de su historia. Ese encuentro ha estado marcado por el uso de lenguas que, ya sea español, alemán, latín, inglés, entre otras; se caracterizan por ser audio-vocales.

Este carácter oral de la producción filosófica, topa con un límite maleable que, en términos generales, es el reconocimiento de que hay otros modos de repliegue filosófico como lo es el caso del trabajo con lengua de señas y, en particular, con la LESCO. Por el momento en la LESCO no hay señas definidas para trabajar con ciertas nociones filosóficas, pero eso no significa que la lengua de señas no sea apta para el quehacer filosófico, al contrario. Lo que muestra es la capacidad creativa que ofrece la viso-gestualidad de la lengua para comunicar temas filosóficos.

Ante este panorama de producción, hay etapas que dan cuenta del desarrollo de creación de vocabulario filosófico propio en lengua de señas. Esta acción no se reduce a un proceso de traducción entre el español y la LESCO, ya que ambas lenguas poseen estructuras gramaticales separadas; sino que permite explorar la capacidad productiva y enunciativa de la viso-gestualidad.

Las fases procesuales para alcanzar la comunicación por medio de esta lengua, posee, al menos, dos momentos a considerar: (i) implica de un trabajo lingüístico, (ii) requiere de la conformación y aprobación por parte de personas miembros de la Comunidad Sorda señante costarricense.

La comunicación de ciertos temas filosóficos se ha dado por medio de la creación de códigos temporales explorando la capacidad enunciativa de sus componentes viso-gestuales. Una vez establecida y presentada su forma manual, se usa como “auxiliar” en una conversación. Esta posibilidad comunicativa posee diversas opciones que se adaptan según su contexto de uso. Por ejemplo, puede ser para una conversación entre dos personas usuarias de señas (en la cual dicho código funciona para esa determina charla), o bien, ante un auditorio con presencia de personas sordas. Una vez finalizada la discusión, no puede ser trasladada en otro contexto con personas distintas. Ante este escenario, debe de volver a establecerse tanto una forma manual y gestual. También ocupa la aceptación de los códigos por parte de las personas involucradas en ese diálogo.

Esta forma de proceder en la labor filosófica que se caracteriza por despegarse del ejercicio de la oralidad, me plantea la necesidad de encontrar otros recursos para tematizar aquellas inquietudes que han marcado mi proceso formativo. Eso me ha hecho encontrar en las pautas de accesibilidad sugerencias de pasos a seguir para poder ofrecer una discusión filosófica que está pensada para dirigirse hacia personas y espacios universitarios más allá del ámbito académico.

Y en un intento por reflexionar sobre las posibilidades de producción filosófica a través de sitios web, queda abierta la opción de proponer que es posible ampliar modos que integren otras formas de saber y de comunicación.

7. Conclusiones

Las pautas de accesibilidad ofrecen los primeros pasos para reflexionar sobre los cambios a nivel institucional que se han venido llevando a cabo en el país y, en concreto, en la Universidad de Costa Rica. Y, dentro de ella, cabe mencionar el ámbito académico en el que la carrera de filosofía se encuentra inscrita. Una forma de pensar el trabajo desde el quehacer filosófico pasa por tematizar los impactos que la programación de páginas web y la mediación de pantallas de computadoras han producido en el intercambio y producción académica a través del contacto con otras comunidades epistémicas.

La producción de imágenes y su relación con softwares ya programados (o por programar), arrojan ejes de acción para que la accesibilidad web ofrezca espacios de intervención tanto para personas con diversidad funcional o para quienes trabajamos con temas relacionados con la producción web. La importancia de seguir investigando sobre este tema radica en que el manejo y manipulación de imágenes produce o legitima discursos que visibilizan espectros de acción ante la inclusión por medio de la accesibilidad.

El aporte de trabajar filosóficamente la posibilidad proyectiva de la mediación de las imágenes técnicas y sus aparatos, es que puede discutir y proponer nuevas formas de acción social y política por medio de las relaciones humanas indirectas que se producen a través del contacto por medio de pantallas. De acuerdo con esta propuesta, repensar los aportes de las pautas de accesibilidad conforme a los criterios de programación de páginas y portales web sirve para comprender que hay grupos de personas con diversidad funcional que utilizan esos mismos recursos para plantear que ellos también crean imágenes con el objetivo de exigir que estas personas deciden como visibilizarse y ser tomados en cuenta.

Notas

1. El trabajo parte desde una perspectiva exo-comunitaria. Es decir, desde el punto de vista de una

persona fuera de la Comunidad Sorda señaante costarricense. Por lo tanto, lo que así se plantea, no representa ningún criterio u opinión de algún grupo o persona de la Comunidad.

2. Es un término acuñado para contrarrestar los criterios y prácticas discriminatorias contra personas consideradas con "discapacidad" o "límites" (Palacios & Romañach, 2007). En esta ponencia se va a hacer uso de este vocablo y no de persona con discapacidad. El uso entre uno y otro, merece de una discusión detallada que aquí no se va especificar.
3. Dispositivos tecnológicos que fueron diseñados con pautas de accesibilidad para personas que poseen algún tipo de baja visión o ceguera (Quirós, 2018).
4. Por operabilidad se entiende que cada función del documento y de la aplicación sea posible de ejecutar desde un teclado. (Domínguez & Díez, 2015, 201).
5. La robustez vela por que el sistema operativo del dispositivo que se use, sea compatible con otros aparatos y personas usuarias. (Domínguez & Díez, 2015, 201).

Bibliografía

- Alvarado, J. (2017). *UCR Inclusiva*. Obtenido desde <https://www.itu.int/en/ITU-D/Regional-Presence/Americas/Documents/EVENTS/2017/16948-CR/2017%20Accesibilidad%20UCR.pdf>
- Barrantes, L. (mayo, 2018). Conapdis: entre la prestación de servicios y la rectoría. *Semanario Universidad*. Obtenido desde <https://semanariouniversidad.com/suplementos/conapdis-entre-la-prestacion-de-servicios-y-la-rectoria/>
- CENARECa. (s.f.). *Comunicación accesible*. Guadalupe: CENAREC.
- CENARECb. (2018). *Tesaurus. Compilación de leyes y normativas internacionales y de Costa Rica, que tutelan los derechos de las personas con discapacidad en el ámbito educativo*. Guadalupe: CENAREC.
- CENARECc. (2019). *Historia del CENAREC*. [Registro web]. Obtenido desde <http://www.cenarec.go.cr/index.php/quienes-somos/cenarec-y-su-historia>
- Hilera, J.R. & Campo, E. (Eds.). (2015). *Guía para crear contenidos digitales accesibles: Documentos, presentaciones, videos, audios y páginas web* (1a ed.). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá.
- Jiménez, G. (octubre, 2018). TEC y CONAPDIS presentaron Observatorio de Tecnologías Accesibles y Inclusivas. *Hoy en el TEC*. Obtenido desde <https://www.tec.ac.cr/hoyeneltec/2018/10/23tec-conapdis-presentaron-observatorio-tecnologias-accesibles-inclusivas>
- Palacios, A. & Romañach, J. (2007). *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. España: Diversitas.
- Quirós, E. (2018). *Manual para la elaboración de documentos digitales accesibles*. Guadalupe: CENAREC.
- Serrano, E. (mayo-agosto, 2009). Accesibilidad vs usabilidad web: evaluación y correlación. *Investigación Bibliotecológica*, 23(48), 61-103. Obtenido desde <http://www.scielo.org.mx/pdf/ib/v23n48/v23n48a4.pdf>
- World Wide Web Consortium (2009). *Glosario de las WCAG 2.0*. Obtenido desde <http://www.codexemplar.org/traduccion/pautas-accesibilidad-contenido-web-2.0.htm#atdef>

Alejandra Blanco Aragón. Bachiller en filosofía. Estudiante de maestría en el Posgrado de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.
Correo: iskander0293@gmail.com

Recibido: 11 de mayo de 2019
Aprobado: 23 de agosto de 2019

Jethro Masís

El método fenomenológico en el debate contemporáneo

Resumen: *Este estudio se ocupa del problema del método en la fenomenología: una tradición de pensamiento que ha sido particularmente incisiva en la determinación del método apropiado para la investigación filosófica. Para la fenomenología, el método constituye un asunto fundamental dado que le provee a la investigación filosófica un ámbito de investigación propio y, correlativamente, unos temas y problemas que han de demarcarse de aquellos que pertenecen a las ciencias naturales. La fenomenología pretende haber descubierto una dimensión autónoma que solamente puede ser investigada merced al cambio de actitud (Einstellung) que precisamente el método le ha descubierto. Sin embargo, la fenomenología ha enfrentado resistencia desde su mismo origen y ha tenido que hacerle frente a una serie de objeciones acerca de la propia posibilidad de su método de investigación. Por ello, la exposición sobre el método se llevará a cabo al hilo del debate contemporáneo sobre los usos apropiados de la filosofía fenomenológica y de la dimensión que pretende haber descubierto.*

Palabras clave: *Fenomenología, métodos filosóficos, método fenomenológico, metafilosofía.*

Abstract: *This study deals with the problem of method in phenomenology—a rather incisive philosophical tradition with regard to the determination of the proper method belonging to philosophical research. For phenomenology, the question concerning the method of philosophy is fundamental given that it provides philosophy with its own research field and its own themes and problems which need be demarcated from those*

pertaining to the natural sciences. Phenomenology claims to have discovered an autonomous dimension which can only be investigated at the behest of an attitudinal change (Einstellung) uncovered precisely by its method. However, phenomenology has faced staunch resistance from its very beginning as well as a series of critical objections about the very suitability of its method. Therefore, the exposition of the phenomenological method will be carried out in the context of the contemporary debate on the appropriate uses of phenomenological philosophy as well as with regard to the dimension that phenomenology claims to have discovered.

Keywords: *Phenomenology, philosophical methods, phenomenological method, metaphilosophy.*

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
und grün des Lebens goldner Baum.*

J. W. Goethe, *Faust*

1. El recurso del método

La voz ‘método’ (del griego μέθοδος) se forma a partir de la preposición μετά y del sustantivo ὁδός y su acepción —al menos inicialmente— señala precisamente el seguimiento de un camino que apunta hacia un fin que se pretende alcanzar. Si el fin debe alcanzarse metódicamente, el seguimiento del camino debe a su vez obtener una orientación sistemática y un fundamento intuitivo propio que haga las veces de encauzamiento del enfoque o del punto de mira. Por ello, del método que se adopte depende

crucialmente la determinación de la perspectiva y de las tareas y metas que conciernen a la investigación filosófica. El μέθοδος, en suma, predetermina la formulación de los problemas y de las preguntas de la filosofía y, así, precisa el *modus operandi* en el ejercicio mismo del filosofar.

En este sentido tradicional debe también entenderse el método en la fenomenología, pero deben precisarse una serie de aspectos problemáticos que son consustanciales al planteamiento metodológico que la tradición fenomenológica puso en el centro de su programa de investigación. Ya desde sus inicios históricos el método ha sido una *quæstio disputata* en la fenomenología y un problema que recorre el decurso entero de su existencia de poco más de un siglo. Como ha dicho Ricœur en una sentencia muchas veces citada, “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1958, 836). Con todo, si se toma en cuenta la larga preocupación de Husserl por el refinamiento del método y las subsecuentes disputas por parte de fenomenólogos de otras generaciones en torno a la cuestión metodológica, la frase de Ricœur —permítasenos la osadía— podría reformularse como sigue: *la fenomenología es en gran parte la historia de las herejías metodológicas*. En esta historia de traiciones y parricidios, los heresiarcas no han de concebirse como simples apóstatas que hayan pretendido colocarse fuera de la fenomenología para aventurarse en nuevas vertientes del pensamiento. Lo que complica la historia es la pretensión de trabajar desde dentro para reformular inmanentemente el mismo método fenomenológico. Esto ha incidido en que la fenomenología cause la impresión de ser una forma de pensamiento que siempre está iniciando, pues los alegatos de herejes y cismáticos se abalanzan contra el método original, pero no tanto para echarlo por tierra sino más bien para profundizarlo y radicalizarlo. El decurso de la fenomenología puede concebirse como la sucesión de pensadores que —cada uno a su manera— han pretendido ser más fenomenológicos que sus antecesores inmediatos. Y de ahí otra reformulación osada: *la fenomenología es en gran parte la historia de la radicalización del método fenomenológico*. Por ello, en la historia de la fenomenología tanto μέθοδος como φαινόμενον sufren

una serie de inversiones y resemantizaciones. Como afirma ingeniosamente Inverso, caben dos frases inspiradas en Aristóteles en este respecto: μέθοδος λέγεται πολλαχῶς, de la misma forma que φαινόμενον λέγεται πολλαχῶς (cf. 2018, 233 ss., y 273 ss.).

Precisamente por ello debe notarse que *stricto sensu* no existe un método fenomenológico que esté fijado de una vez por todas y a partir del cual se pudiese construir sistemáticamente un programa de investigación en vía siempre ascendente (cf. Vetter, 2004). Ello, sin embargo, no por negligencia ni falta de interés de parte de los pensadores fenomenológicos más importantes. Más bien, el método es lo puesto en cuestión de forma nuclear porque incluso la expresión ‘método fenomenológico’ suele equipararse con el significado del propio término ‘fenomenología’. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que la misma expresión fenomenología “significa primariamente una concepción metodológica” (SZ, 27). Es decir, la fenomenología es su método. Sin embargo, ¿no cae bajo sospecha la unidad misma de la filosofía fenomenológica si su historia consiste precisamente en una serie de disputas no resueltas en torno al método? Más grave aún, ¿no será que los mismos practicantes de la fenomenología no están de acuerdo acerca de la propia naturaleza de la investigación fenomenológica? En efecto, para los pensadores que abiertamente profesan hostilidad hacia la fenomenología es esto lo que precisamente pondría en entredicho la misma posibilidad de la investigación fenomenológica y su unidad como escuela filosófica. En arreglo con un reconocido adversario de la filosofía fenomenológica, “la fenomenología ha sido incapaz de hallar un único método con el que todo el mundo esté de acuerdo” (Dennett, 1991, 44). Dado que, en efecto, los fenomenólogos no parecen ponerse de acuerdo metodológicamente podría incluso afirmarse que ni siquiera existe una escuela fenomenológica, sino solamente una serie de autores que se han inspirado en parte en el oscuro y cambiante método fundado por Husserl, pero sin alcanzar la necesaria claridad metodológica que se requiere para concebir un programa de investigación propiamente dicho. Por un lado, están las objeciones contra la misma posibilidad de la investigación

fenomenológica. Por otro, los críticos siempre pueden contar con la propia historia del estado de la discusión, dado que, en tanto historia de las herejías metodológicas, la misma existencia de estas encarnizadas disputas no hace más que alimentar la sospecha de que los emprendimientos teóricos de la fenomenología no son confiables a causa de su manifiesta falta de coherencia. Si la fenomenología es un método, ¿a qué obedece el que los propios fenomenólogos no se pongan de acuerdo acerca de su definición? ¿A qué se debe el hecho nefando de que el propio plan de acción, de cuyas exigencias depende la misma puesta en movimiento de la fenomenología, no se encuentre fijado sólidamente después de más de una larga centuria de pervivencia?

El ejemplo quizá más conocido de esta inseguridad metodológica lo encontramos en los dos representantes más famosos de la fenomenología friburguesa: Husserl y Heidegger. Como es harto sabido, ambos pensadores coincidieron en la Universidad de Friburgo en el año 1916 y desarrollaron juntos un intenso trabajo filosófico en la década siguiente que, sin embargo, culminó en una amarga ruptura, tanto filosófica como personal. Aunque nada de esto habría de sorprendernos excesivamente, pues de rupturas amargas está colmada la historia de la filosofía, y esto quizá porque pensar requiere una apropiación personal que muchas veces se consume en defecaciones y deslealtades hacia los maestros. En cualquier caso, la escisión entre Husserl y Heidegger es tan dramática como vehemente porque toca el mismo corazón de la fenomenología. Según una anécdota de Gadamer, Husserl proclamaba orondo por aquella época que “la fenomenología... eso somos Heidegger y yo” (*GW* 3, 188). Acá el parricidio parece dislocar el sentido unitario de la fenomenología, pues la propia versión heideggeriana de la investigación fenomenológica es una transformación hermenéutica que abjura frontalmente de los visos más trascendentales que Husserl había imprimido a su método desde *Ideen* de 1913, y que directamente contradecía el constreñimiento husserliano de que la investigación se realizara enteramente mediante actos de reflexión (cf. *Hua* III, 144). De nuevo, ¿no será entonces que la fenomenología descubre la rueda a cada vuelta de la esquina? ¿No será que cambia

de método con cada nueva obra que aparece y que no hay algo así como un punto de vista unificado y un proyecto común? La fenomenología no parece contar con un método unificado, y ni siquiera entre los miembros que pertenecen a sus filas reina el acuerdo. ¿Por qué habríamos entonces de tomarnos en serio las precisiones metodológicas que, tan oscuramente, demandan un replanteamiento de las tareas de la filosofía? ¿Por qué habríamos de adoptar la actitud teórica transformada que el método fenomenológico exige como punto de partida para acceder a su dimensión de investigación si el método mismo parece ser inseguro y vacilante? Llamar al mismo tiempo *fenomenólogos* a Husserl y a Heidegger, ¿no sería como hablar de un platonismo aristotélico?

En lo que sigue me propongo la tarea de aclarar si las disputas acerca del método dentro de la tradición fenomenológica terminan deformando el mismo ámbito de investigación que la fenomenología pretendía haber descubierto. Con el fin de dar cuenta de qué sea ese ámbito descubierto por la fenomenología, he decidido concentrarme sobre todo en los dos exponentes más importantes de la fenomenología friburguesa temprana: precisamente Husserl y Heidegger, de cuya obra se nutre todavía gran parte de la discusión contemporánea. Daré cuenta de los principales conceptos metodológicos de ambos pensadores (*Epoché*, *Reduktion*, *Destruktion*, etc.), pero adoptaré en esta ocasión una actitud ecuménica (a saber, no estrictamente confrontativa entre los estilos fenomenológicos de maestro y discípulo) que permita esclarecer la dimensión que la fenomenología descubre en tanto orientación metodológica y que es moneda de cambio en todo el movimiento fenomenológico.¹ De tal forma, pretendo definir los contornos del ámbito de los problemas que pertenecen propiamente a la fenomenología y que la revisten de una actualidad irrenunciable y de una importancia insoslayable.

Que la fenomenología es actual y que en décadas recientes —después de cierto letargo ocasionado por el dominio momentáneo de ciertas modas teóricas— ha adquirido fuerzas renovadas está fuera de toda duda. Por ello, esa actualidad habré de contrastarla con la recepción

de la fenomenología en la investigación cognitiva contemporánea, donde más claramente han emergido una serie de dislates justamente metodológicos. Mostraré las raíces decimonónicas y temprano-sigloventinas de algunas confusiones en torno a la fenomenología que suelen concebirse como actuales (si bien son más viejas que el diablo). Y defenderé sin ambages —dado que las críticas no son de recibo— mi preferencia por la fenomenología en su versión clásica, lo cual no debe entenderse como un sesgo acrítico de mi parte. Pero para esta ocasión la situación demanda —según veo— una defensa de la filosofía fenomenológica de esta factura. En suma, la situación es la siguiente: se adscriben a la fenomenología vicios de los que no es culpable ni por asomo; o bien, se le exige que se transforme en otra cosa que yo no veo que deba ser, porque precisamente se la despoja de todo su potencial radical y se nos engatusa así con el típico embuste de darnos gato por liebre. Por ello, confrontaré la mala lectura que de forma falaz se abalanza contra un espantapájaros fácil de subyugar y que hace de la fenomenología una empresa confusa, parcialmente subjetivista y teóricamente impracticable, si no es que enteramente inocua y limitada. Mi propósito es dilucidar la naturaleza del método fenomenológico al hilo del debate contemporáneo y, por ello, la exposición se llevará a cabo de forma antitética respecto de lo que criticaré como una señera falta de comprensión de la investigación fenomenológica. De la crítica de esas confusiones seguramente debería surgir cierta claridad en lo que atañe a la naturaleza genuina de la investigación fenomenológica. Y si se alcanzase esa claridad, me parece que el peso de la prueba debería recaer más bien sobre los críticos de la fenomenología que niegan su posibilidad e importancia. Criticar no es lo mismo que caricaturizar y muchas objeciones enconadas contra la fenomenología se me antojan frenéticamente fabuladoras, pero ya tendremos la oportunidad de comprobar que también en lo que atañe a esos reparos puede evocarse el versículo de Eclesiastés de que no hay nada nuevo bajo el sol.

De todo esto se deduce que la exposición del método fenomenológico en el contexto del debate contemporáneo tendrá necesariamente que devenir una defensa de la fenomenología

que, con todo, me parece apropiada y, de hecho, oportuna. Sobre todo tomando en cuenta que la fenomenología resguarda el carácter autónomo e intransferible de la filosofía y no la vende por el precio de un plato de lentejas en tiempos en que se le exige desaparecer, o acomodarse a agendas que le son ajenas. Este ejercicio, en suma, es confrontativo de cabo a rabo, como lo fue y siempre será también la pretensión de la fenomenología de ser “el anhelo secreto de toda la filosofía moderna” (Husserl, *Hua* III, 148), si no es que “la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar.” (Heidegger, *SD*, 90).

2. Contornos del pensamiento radical

La caracterización heideggeriana de la fenomenología como orientación estrictamente metodológica significa que la investigación fenomenológica —y filosófica, sin más epítetos— no se ocupa del *sachhaltige Was der Gegenstände* o del *qué* sean los objetos, sino que exclusivamente se consagra al *cómo* de su manifestación (cf. *SZ*, 27). La máxima metodológica que postula el hacia-dónde de la investigación, *zu den Sachen Selbst* (a las cosas mismas), indica así que la fenomenología debe ocuparse de unas cosas y de unos temas que le son propios y que deberían diferenciarse radicalmente de los objetos y temáticas que conciernen a las ciencias. El mismo *Prinzip aller Prinzipien* de la fenomenología exigido por Husserl hacía referencia a una intuición originariamente dadora que debe hacer las veces de fuente de derecho del conocimiento (cf. *Hua* III, 43). También acá se apunta primariamente a *cómo* algo se da de esa forma originaria y no a su *qué*. Debemos concentrarnos exclusivamente en el modo de mostración de todas las cosas, ya sean estas reales, imaginadas o soñadas; ya se trate de cosas objetivas o subjetivas; ya sea que se nos den material o idealmente. Pero de su *qué*, como sabemos, se ocupan las ciencias de forma formidable, así que la filosofía no confunde su ámbito de investigación con el de las ciencias y reclama para sí una dimensión enteramente propia. Sin embargo, lo antedicho merece ciertas precisiones, dado que esos famosos pasajes antes

citados de las obras clásicas *Ideen* (1913) y *Sein und Zeit* (1927) suelen ser desfigurados y mal comprendidos, si bien devienen fundamentales para comprender qué significa el que la fenomenología, en tanto método, se ocupe de un *cómo* y no de un ámbito de objetos cualesquiera. Ambos pasajes indican de previo que la fenomenología se diferencia de las ciencias de forma fundamental y que fija su mirada en un ámbito que, por su propia naturaleza y estructura, no puede ser investigado por ninguna ciencia ni por ninguna otra teoría.²

En su caracterización del método fenomenológico, Heidegger afirma que lo que queremos alcanzar son las cosas mismas (*die Sachen selbst*) y que ellas son el tema de la filosofía, a saber, los fenómenos que se convertirán en el tema de la investigación. Así que casi subrepticamente se nos ha sugerido una diferencia —que parece hacer toda la diferencia— entre los objetos en cuanto *Was*, es decir, entre el ámbito objetivo, y los fenómenos en cuanto *Wie*: esas cosas mismas de la investigación fenomenológica. Así que debe aclararse en primera instancia qué debe entenderse precisamente por ‘fenómeno’, pues se trata de un término muy cargado de connotaciones diversas y con una larga historia tras de sí. Por lo pronto, debemos avanzar partiendo de esa definición negativa: un fenómeno no pertenece a ningún *sachhaltige Was der Gegenstände*.

En sentido fenomenológico, φαίνόμενον se define crucialmente, no según la acepción kantiana que se obtiene de la contraposición entre lo sensible y lo inteligible (νοούμενον), sino en arreglo con el pensamiento griego antiguo, a saber, como la manifestación de lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo. Por ello, nada puede estar más lejos de la concepción de fenómeno cara a la filosofía fenomenológica que la kantiana, pues, de hecho, esta se sitúa en las antípodas del sentido fenomenológico de φαίνόμενον. Según Kant, “los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno” (*KrV*, A101). En un sentido inusitado, la fenomenología invierte la acepción kantiana de φαίνόμενον, pues más bien los φαίνόμενα son *die Sachen selbst* (las cosas mismas que, sin embargo, no por ello son

las *Dinge an sich*, las cosas en sí de la oposición kantiana φαίνόμενον/νοούμενον). Empero, dado que las cosas mismas no son tampoco los objetos de los que se ocupan las ciencias, la definición de la fenomenología queda fijada —también de forma inusitada— como la investigación filosófica que deja ver, “evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (Heidegger, *SZ*, 35). Paradójicamente, la investigación puede caracterizarse como una ‘fenomenología de lo inaparente’, es decir, de lo que estrictamente no podemos capturar ni aprehender desde el punto de vista de una intuición plana y empobrecida.³

El ámbito de investigación fenomenológica es lo que podemos con todo derecho llamar el sentido. ¿Y qué significa sentido? No lo que se ofrece a los sentidos, y mucho menos el significado de lo que decimos cuando hablamos, ni los estados psicológicos asociados con esa comprensión. Fenomenológicamente, “sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada” (Heidegger, *SZ*, 324). Sentido es el fondo de la comprensibilidad de lo comprendido en el comprender y, por tanto, es el horizonte previo a partir del cual algo se hace comprensible en cuanto tal. De ahí que ese fondo horizontico no se manifieste nunca como algo objetivo, sino como aquello que permite la manifestación de todas las cosas en cuanto tales. El sentido es así atemático y pre-objetivo y, por ello mismo, inaparente. Pero este horizonte de sentido, aunque inaparente, no es cosa nimia y sin importancia. Por el contrario, un horizonte que es fondo del sentido explica por qué lo latente rebasa todo lo dado y por qué, temporalmente, “revela una doble vertiente porque concierne tanto a la extensión de nuestra experiencia como a su anticipación en virtud de una familiaridad previa que resulta de la sedimentación de la experiencia pasada” (Walton, 2015, 11).

Sin embargo, es precisamente en este punto donde comienzan los problemas y se complica la misma intelección de la investigación fenomenológica. Quizá esa actitud combativa que

metodológicamente establece las lindes entre la filosofía y los otros saberes objetivos explica el que haya, como afirma Cerbone, “una tradición honrada por el tiempo —tan larga como la tradición fenomenológica misma— que declara que la fenomenología es poco confiable, irrelevante, irremediabilmente confusa o incluso simplemente imposible” (2012, 7). En arreglo con esta actitud despectiva hacia la fenomenología, se sugiere que no deberíamos esperar nada relevante de su investigación y esto, precisamente, por problemas que atañen al método. La fenomenología no haría más que adoptar un método descriptivo de fenómenos subjetivos y, al mismo tiempo, abandonarían peligrosamente el terreno seguro desde donde trabajan las ciencias objetivas. En estos términos, la fenomenología no sería más que introspección, a saber, observación interna desde el punto de vista de la primera persona, mientras que toda ciencia objetiva debe partir del punto de vista objetivo, es decir, del punto de vista de la tercera persona, cuyo método —está más que probado— nos provee réditos exitosos indiscutibles (cf. Dennett, 1991; Metzinger, 2003). ¿No es más prudente instalarnos en un terreno con bases aseguradas y no aventurarnos en salvajes especulaciones? Para el eliminativismo anti-fenomenológico, todo aquello que podamos afirmar acerca de nuestra vida intencional en nuestros *protocol statements* no es isomorfo con los *machines traces* que dan lugar a toda experiencia, de forma que no existe ningún vínculo causal entre los mecanismos naturales (neurofisiológicos, por ejemplo) que subyacen a toda experiencia y la vivencia de la conciencia que experimentamos en primera persona (cf. Dennett, 1968).

Puede comprenderse bien que la exigencia de ir hacia las cosas mismas no parece darnos más garantías que las que ya obtenemos del conocimiento objetivo de las ciencias y que una investigación que pretenda ir más acá del conocimiento científico con el fin de devolverse a una suerte de mítico momento intuitivo originario tiene todo el potencial amenazante de convertir a la filosofía en una suerte de teoría poetizante oscura, estilísticamente literaria o, todavía peor, teologizante. En fin, la crítica parece sugerir que

la filosofía fenomenológica no puede reclamar para sí un método propio frente al de las ciencias sin, a la vez, abandonar toda racionalidad. A lo sumo quizá puede convertirse en una suerte de escritura ‘imaginativa’ en el sentido de la ficción (cf. Eagleton, 2003). ¿No constituye más bien un peligro el que el pensamiento filosófico se libere de la tutela de las ciencias que más éxito explicativo proveen? Por lo pronto vale notar que la fenomenología no pretende confundirse con las ciencias, pero tampoco con el arte literario, ni con la reflexión teológica, sino desplegar su programa de investigación más acá de los objetos mismos, es decir, en un ámbito anterior al de su manifestación objetiva. A la filosofía le interesan todas las cosas, así que puede dar la impresión de que sus temas se confunden con los de las ciencias, las artes y la teología. Como su forma de expresión ha fatigado tantos estilos (el diálogo, los aforismos, el ensayo, la epístola, el tratado, el poema, etc.), también se ha sugerido contemporáneamente que las lindes entre la filosofía y la literatura son más bien invisibles (cf. Rorty, 1991, 86-87). En cualquier caso, la fenomenología no se siente comprometida ni con las ciencias que estudian los hechos ni con los asuntos de la ficción, sino con la experiencia subyacente misma que posibilita tal distinción entre ‘hecho’ y ‘ficción’ y entre ‘realidad y fantasía’, a saber, se consagra a la experiencia de lo real que tiene un impacto en la forma como concebimos las ficciones, si bien nuestra experiencia de la ficción también tiene un impacto en nuestra configuración de la realidad (cf. Summa, 2017). A decir verdad, esas distinciones son más bien oscuras, y la mayor parte de las veces son asumidas sin un examen filosófico riguroso.

Por ello, tales distinciones (como la anterior entre hecho y realidad, pero incluso aquella entre objetividad y subjetividad) deben ser reconducidas a su fundamento ulterior, a la dimensión que las posibilita de antemano, a su horizonte de sentido. Pero el sentido, como afirma Heidegger, no cae temáticamente bajo la mirada. Esta es la razón por la cual la fenomenología tematiza precisamente el *Zugangsweise*, o el modo de acceso que funciona como condición previa para la aparición de las cosas, y por ello mismo dicho

acceso no es ajeno al *Sachgehalt* de los fenómenos. Lo ha dicho Marion inmejorablemente:

La fenomenología, desde sus avances iniciales... tuvo como preocupación (incluso en el examen de los problemas de lógica formal) no los objetos ya constituidos, sino las condiciones de su constitución —en otros términos, se preguntó no sobre qué objetos conocía la razón sino cómo le acontecía lo que ella finalmente recibía como objetos. Todos los sucesivos descubrimientos de la significación, de la intencionalidad, de la plenificación veritativa y, después, tras un largo recorrido, de las diferentes reducciones (eidética, psicológica, trascendental) y de la constitución conciernen no a la recensión de los objetos, sino a las etapas hasta entonces disimuladas o ignoradas de su manifestación. La fenomenología se preocupa —y tal fue su originalidad radical, siempre actual— no de los objetos, sino de los caminos que los han conducido a su visibilidad y, eventualmente, a la evidencia que automáticamente les reconocemos. Esa dudosa evidencia de la evidencia objetiva es justamente lo que el método fenomenológico pone en cuestión (entre paréntesis). (2005, 10)

Ahora bien, dentro de esa grandiosa proclamación de radicalidad que celebra la conquista de una dimensión más acá de los fenómenos planos de las ciencias se anuncian escollos que son consustanciales al mismo proyecto fenomenológico. Lo cierto es que tan tenaces cavilaciones que prometen lo originario pueden inicialmente cautivar por el aura enigmática que las rodea, pero el gesto es tan halagüeño como rimbombante, tan estridente como superfluo. Cabe la sospecha de que la filosofía anda desesperada a la busca del lugar heroico que le fue arrebatado por las ciencias y que cierta morriña se manifiesta allí como complejo de inferioridad y de derrota no reconocida. A lo sumo, podría reservarse para la filosofía un sitio secundario y ornamental, tan complementario como inocuo. Una y otra cosa —turbación y capitulación— merecen precisiones ulteriores y una reflexión acerca de la situación histórica que precedió e incitó la fundación de la fenomenología a principios del siglo XX.

3. La madre y sus retoños

La radicalidad de la fenomenología ya desde sus inicios la coloca en un punto de inflexión en la historia del pensamiento y en su contexto más inmediato. La preocupación por el método que debería abrirnos las puertas hacia los fenómenos de la filosofía no puede simplemente haber caído del cielo. ¿Por qué no se trata de una cuestión secundaria, sino fundamental, la de asegurar el método propio de la filosofía? ¿Por qué precisamente es el método lo puesto en el núcleo mismo de la fundación de la fenomenología? Estas preguntas pueden responderse adecuadamente si se toma en cuenta el contexto histórico inmediato en que la fenomenología irrumpió con las *Logische Untersuchungen* de Husserl exactamente en 1900. Vale recordar que la filosofía, acorralada por el espíritu positivista del siglo XIX, parecía estar destinada a no ser más que un complemento del currículum científico. Está muy viva todavía hoy en día la idea de que la filosofía es complementaria, de que más o menos adorna la formación científica y profesional como una suerte de acompañante que da cuenta de la historia de las ideas y de los conceptos, pero que por sí misma no tiene nada que ofrecer a las cuestiones científicas *especializadas* más importantes del presente. Un poco de filosofía puede servir seguramente como un barniz para herosear la educación universitaria y quizá ello ayude a combatir los males asociados con lo que Ortega y Gasset llamó la ‘barbarie del especialismo’: “el especialista ‘sabe’ muy bien su mínimo rincón del universo; pero ignora de raíz todo el resto” (1998, 94). Bajo este criterio, la filosofía es el pegamento que podría vincular a los saberes especializados desligados de la totalidad, pero más allá de eso su estatuto científico sigue estando alicaído.

Huelga decir que estamos poniendo las cosas en relación con el viejo relato de la madre de las ciencias cuyos retoños adquirieron paulatinamente independencia y autonomía, con el resultado de que la madre se quedó supuestamente sin nada más que decir. Trágicamente, los temas y objetos de la filosofía le fueron arrebatados por unas ciencias autónomas que ahora tenían

a su disposición potentes métodos empíricos de confirmación de los que la pobre madre, a todas luces, carece. Según esta narrativa, la filosofía perdió su dignidad de madre nutricia y quedó retratada como indigente. Los filósofos —*antaño maîtres et possesseurs de la nature*— devinieron conjuradores de palabras sibilinas, si no es que funcionarios de segundo o peor rango, guardianes de formas desusadas de pensar y vigilantes de tradiciones soterradas. En efecto, de todo aquello de que se ocupaba antaño la filosofía no quedaba nada que no pudiera ser ahora investigado por las ciencias. Del ser humano se ocupa ahora soberanamente la antropología, la ciencia política, la sociología y la historia; del mundo y el universo, la física y la astrofísica; de la conciencia y la mente, la neurociencia, la ciencia cognitiva y la psicología; de la vida, la biología, la zoología, la botánica; de los sistemas formales, la matemática, la lógica, la ciencia computacional, la estadística, etc. ¿Tiene la filosofía algo que decir acerca de todos estos temas que no pueda ser ya investigado, y de mejor forma, por las ciencias antes mentadas? ¿No es más bien una empresa obstinada e imprudente la de no conceder que la filosofía fue, de hecho, irreversiblemente destronada de su lugar de privilegio? ¿No debería la filosofía reformarse de consuno con el espíritu de los nuevos tiempos?

Ante la situación antes descrita, la filosofía ha adoptado por lo general dos posiciones; ambas —si se me permite adelantar un criterio— igual de descalabradas. La primera consiste en aceptar el veredicto del espíritu positivista y redefinir su labor como una suerte de complemento respecto de las metas y fines de las ciencias. Según escribe el viejo Comte en su *Cours de philosophie positive* de 1830, la filosofía positiva (¿o más bien *positivizada*?) “estará definitivamente constituida en el estado positivo; al no poder ya nunca cambiar de carácter, solo le restará desarrollarse indefinidamente mediante las adquisiciones siempre crecientes que resultarán inevitablemente de nuevas observaciones, o de meditaciones más profundas” (1980, 35). En este sentido, la filosofía debe comprenderse a sí misma en continuidad con las ciencias y su tarea no será otra que contribuir, mediante el análisis conceptual y la clarificación argumental, a las

áreas del conocimiento de que las ciencias tienen un dominio incuestionable. Las ventajas de este posicionamiento saltan a la vista. La filosofía puede asegurar de esta forma su relevancia y su actualidad, aunque ello no garantiza de suyo que los mismos científicos presten algún interés por el trabajo filosófico realizado bajo las sombras, lejos de los premios Nobel y de los descubrimientos que verdaderamente transforman el mundo tecnológica y científicamente. Porque también hay científicos como el eminente físico Steven Weinberg (cf. 1992), para quien las aportaciones de la filosofía a las ciencias son más bien nulas, en el mejor de los casos, si no es que enteramente indeseables. De igual forma, Hawking y Mlodinov no han tenido reparos en declarar que la filosofía está muerta (cf. 2010). Cabría preguntarse, ¿y todo el trabajo contemporáneo en torno a la filosofía de la ciencia no cuenta como una forma de haberle seguido el ritmo a los desarrollos modernos de las ciencias? ¿Todos los insumos teóricos de las obras de Popper, Kuhn, Lakatos y Van Fraassen (por traer a la memoria algunos nombres eminentes) no han de tenerse como contribuciones de gran calado a la teoría de la ciencia? Recientemente, Neil de Grasse Tyson —ni más ni menos que el sucesor del reputado Carl Sagan— no ha tenido inconvenientes en desestimar la historia entera de la filosofía. La preguntas aparentemente profundas de la filosofía constituirían más bien una distracción que atenta contra el progreso de la ciencia. Ante las pretendidas necedades de los filósofos, el científico debe responder de esta forma: “I’m moving on, I’m leaving you behind, and you can’t even cross the street because you’re distracted by deep questions you’ve asked of yourself. I don’t have time for that”.⁴

Sea de lo antedicho lo que fuere, no todo el mundo está conforme con las exigencias positivistas. En abierta rebelión contra el *esprit positif*, la segunda estrategia ha sido más bien resistir esta redefinición servil del saber filosófico y atrincherarse en estilos de filosofar —según suele decirse— oscuros, terapéuticos o literarios, mediante los cuales el saber filosófico se dedique, por ejemplo, a detectar enfermedades ideológicas que escapan del marco de las ciencias positivas. Según los practicantes de la primera

posición que concibe a la filosofía en continuidad con los saberes objetivos, los pensadores que se decantan por la segunda posición pueden definirse como metafísicos nostálgicos, practicantes de una suerte de neo-escolástica contemporánea plagada de jergas y vocabularios extraños que solo son comprensibles para quienes ingresan en el ámbito sectario de las teorías de ciertos pensadores pretendidamente fundamentales. Floridi presenta su *Philosophy of Information* como el último grito de la moda que permitirá “revitalizar viejas preguntas, plantear nuevos problemas y contribuir con la reconceptualización de nuestras visiones de mundo” (2002, 117). Pero el tono ‘anti-metafísico’ de Floridi y su actitud hostil contra los filósofos con la mínima pretensión de autonomía se nos antojan —sin que ello constituya una sorpresa, desde luego— casi como una reactivación del proyecto de Comte. Así, el denuesto tanto del filósofo Floridi como de científicos como Weinberg, Hawking, Mlodin y deGrasse Tyson contra los pensadores no científicos es casi idéntico, pues tales filósofos no harían otra cosa que retirarse a sus propias trincheras discursivas, como los sobrevivientes de un naufragio asidos desesperadamente de una puerta flotante. Floridi los caracteriza como

trabajadores miserables que cavan en una mina agotada pero que todavía no ha sido abandonada. Pertenecen a una generación vieja que ha sido entrenada técnicamente para trabajar solamente en el campo estrecho en el que se encuentran de casualidad. Trabajan para obtener poco, y cuanto más invierten en sus magras exploraciones, tanto más se entierran en su propia mina, y así se niegan a salir de su lugar para explorar nuevos sitios. Lo trágico es que solo el tiempo dirá si la mina está realmente agotada. El escolasticismo es una censura que solo puede aplicarse post-mortem. (2012, 10)

Este denostado ‘escolasticismo’ deviene cuestionable desde varios flancos, pero puede resumirse como una concepción del trabajo filosófico que solamente se ocupa de textos fundamentales de la tradición. Se trata de una evidente concentración en la exégesis que, las más de las veces, recibe el grave reproche de no ser más que

filosofía de escritorio (*armchair philosophizing*, como reza la expresión inglesa). ¿Es la filosofía solamente un saber erudito y exegético que se dedica enteramente a las discusiones filosóficas de más de dos milenios? Dicho de otra forma, ¿debe ser la filosofía *solamente* una suerte de práctica filológica de textos filosóficos? ¿Se confunde la filosofía con su propio estado de la cuestión? Las preguntas no son ociosas, ciertamente. Schnädelbach arguyó en un artículo crítico que, precisamente, la exclusiva concentración de los filósofos en las grandes obras del pensamiento podría denostarse como una suerte de ‘enfermedad filosófica’. Se trataría de una patología que impregna amplios sectores de la práctica filosófica: el *morbus hermeneuticus*, a saber, la idea de que “filosofar consiste en leer la obra de los filósofos y de que la filosofía se realiza en la interpretación de los textos” (1981, 3). De tal forma, la filosofía sería un saber erudito y filológico, pero carecería de un ámbito propio de investigación allende los propios textos y, por la misma razón, de un impacto real. El estudio de la filosofía sería solamente relevante para los propios filósofos, y su saber tendría así alcances más bien limitados. Un saber semejante puede pervivir en unas pocas cátedras universitarias, pero ha abandonado toda pretensión de responder a las cuestiones más acuciantes de la época y, en efecto, solamente adorna de forma complementaria la formación científica y profesional de la educación superior. Nótese que ambas posiciones (la de pretender decisivamente colaborar con el avance de la investigación científica o la de atrincherarse en el *morbus hermeneuticus*), coinciden en lo fundamental: la filosofía ha perdido su ámbito autónomo de investigación. En ambos casos, la filosofía ha sido apeada de su pedestal y ha caído de bruces estrepitosamente contra el suelo, con las consecuencias nefandas inherentes que ponen en entredicho su relevancia actual.

Lo que se impone de inmediato es plantear la pregunta por la posición que adopta la fenomenología en este contexto. En principio, la fenomenología es una respuesta a las preguntas que habían surgido en el siglo XIX en torno a la autonomía de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) frente al dominio hegemónico de las ciencias naturales, de forma que cumplió un

papel decisivo en ese debate. Empero, la fenomenología no puede comprenderse adecuadamente si se la ubica en alguna de las dos posiciones antes descritas, si bien eso es lo que suele suceder (apresuradamente, según mi parecer). Por un lado, tanto las obras tempranas de Husserl como de Heidegger daban la impresión de que la fenomenología buscaba una fundamentación filosófica de las ciencias. Buscaba así asegurar su lugar y su existencia concibiéndose como una suerte de trabajo previo respecto de los fundamentos de los otros saberes. En este respecto, vienen a la mente expresiones husserlianas como *Philosophie als strenge Wissenschaft* (artículo en la revista *Logos* de 1911), *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (subtítulo del segundo volumen de las *Logische Untersuchungen*), o la temprana búsqueda de Heidegger por una *Urwissenschaft des Lebens*. Expresiones como éstas parecen situar a la fenomenología en continuidad con el proyecto decimonónico de Dilthey (cf. 1990) que buscaba fundamentar la cientificidad de las *Geisteswissenschaften* y así el conjunto de las configuraciones anímicas o psíquicas del ser humano con independencia del canon y método de las ciencias naturales. Sin embargo, los desarrollos posteriores de la fenomenología parecen más bien haberse extraviado de la orientación científica original y haber abandonado sin retorno su prurito fundacionalista (cf. Mertens, 1996). Ejemplar en este sentido es, desde luego, la frase de Heidegger *die Wissenschaft denkt nicht* (GA 16, 705) y los sucesivos desarrollos fenomenológicos (de Derrida, Marion, Levinas y Henry, entre tantos otros) que no parecen tener que ver casi nada con cuestiones científicas o epistemológicas. Así que el movimiento fenomenológico podría considerarse como una suerte de *dialogue de sourds* entre un grupo de pensadores dispersos en unas pocas cátedras alrededor del mundo que se aglutinan en unas pocas asociaciones (círculos y sociedades) y que promueven actividades y publicaciones muy especializadas.⁵ Habría motivos para concluir que la fenomenología recorrió ambos caminos, pero sin haber podido responder adecuadamente al reto positivista. De ahí que se conformara con retirarse a sus propios aposentos

exegéticos, abandonando todo vínculo significativo con las cuestiones científicas más relevantes.

Sin embargo, esta impresión debe matizarse. Si, como dijimos, la fenomenología pretende haber descubierto una dimensión nunca antes delimitada en su peculiaridad (cf. Husserl, *Hua* III, 58), esto se debe a que afirma haber descubierto el carácter autónomo de la investigación filosófica. Ello significa que pretende haber demostrado que es posible investigar en filosofía y que su saber no es meramente textual, sino una auténtica investigación de la realidad. Ese ámbito es autónomo no porque carezca de vínculo alguno con las teorías científicas o con el sentido de la cientificidad misma, sino porque no es posible asirlo desde el punto de vista objetivista, y esto en razón de que se trata del a priori del sentido supuesto siempre en todo rendimiento objetivo de la realidad, pero que entretanto este el objetivismo nos vuelve extraño e inaccesible. Hay una suerte de obnubilación en la objetividad que enturbia nuestra visión para todo aquello que no se muestra en su manifestación cumplida. Se trata de un ocultamiento que Husserl tiene por ingenuidad superior y que la investigación fenomenológica pretende desactivar en cuanto crítica de la razón objetivante. Tomar conciencia del extrañamiento nefasto de las ciencias respecto de su suelo de sentido significa, como afirma Derrida, “volverse responsable del sentido de la ciencia... conducirlo a la claridad de su cumplimiento... volverse capaz de responder por él a partir del sentido de la totalidad de nuestra existencia” (2000, 18). En la misma *magnum opus* heideggeriana —una obra que de ninguna forma podría clasificarse de epistemológica— hay un interés decidido por el problema del conocimiento en tanto “modo de existir del Dasein que se funda en el estar-en-el-mundo” (SZ, 62). En este respecto, la fenomenología no está desconectada del ámbito de competencia de las ciencias, aunque no se concibe tampoco a sí misma en continuidad con aquellas, sino como una investigación fundamental del suelo de todo sentido. Y por eso, como afirma Husserl sin ninguna timidez, su cientificidad tiene un valor del más alto rango (cf. *Hua* VI, 127). Incluso le pertenecería una rigurosidad del más alto alcance, porque “el concepto y el sentido de *rigurosidad*

es originariamente filosófico, *no* científico. Solamente la filosofía es originariamente rigurosa; posee una rigurosidad propia frente a toda rigurosidad científica que no es sino meramente derivada” (Heidegger, *GA* 60, 10).

Con todo, ¿no es cierto que gran parte de las investigaciones fenomenológicas podrían inscribirse en esa actitud exclusivamente exegética del *morbus hermeneuticus* denunciada por Schnädelbach? Puede ser, pero lo que ocurre es que, a diferencia de las ciencias objetivas, la historia conceptual y el estado de discusión del pensamiento filosófico no son aspectos exógenos a la filosofía misma, sino parte y parcela fundamental de su ámbito de investigación. Puede que la historia de la química sea inconsecuente para la práctica de la ciencia química, pero este ciertamente no es el caso de la filosofía, porque la historia efectiva de la conceptualidad forma parte del ámbito de investigación de la filosofía de forma fundamental. Así que no es que los filósofos sean como médicos más interesados en la historia de la medicina que en la propia práctica médica, sino que —a diferencia de los médicos y la historia de su campo— la historia de los conceptos forma parte de la propia práctica de la filosofía, es decir, esa práctica no puede llevarse a cabo sin la referencia concienzuda y analítica al propio estado histórico de la discusión.

En cualquier caso, una intelección adecuada de la fenomenología requiere que se hagan las distinciones concernientes a su punto de partida y a su planteamiento de fondo. Si su cientificidad y su rigurosidad difieren del sentido con que pensamos en estos términos cuando hablamos de las ciencias, ello sin duda no puede solamente proclamarse, sino que requiere de una demostración. Que la fenomenología no se conciba a sí misma en exclusiva continuidad con las ciencias ni como mero *morbus hermeneuticus* es también esencial para comprender qué sea ese ámbito autónomo que pretende haber descubierto; un ámbito cuya investigación demanda la adopción del método fenomenológico para poder ser alcanzado. Por ello, debe aclararse de inmediato lo que la fenomenología *no* es y lo que nunca ha pretendido ser: una investigación del lado subjetivo de la experiencia, o *solamente* eso. Sobre todo, no se trata de una investigación psicológica de

la experiencia subjetiva, ni de un complemento que simplemente pueda adicionarse a las teorías que se dedican al estudio cognitivo de procesos mentales desde un punto de vista internalista. Como veremos acto seguido, la insistencia de que la fenomenología tenga un anclaje en el punto de vista de la primera persona ha dado pie a errores fundamentales que a la postre terminan por distorsionar sus propios logros y su ámbito de investigación.

4. Vinos nuevos en odres viejos

He insistido en que el lema ‘a las cosas mismas’ significa que la fenomenología no se interesa por qué sean los objetos, sino por cómo es que llegamos a reconocerles esa evidencia que al final nos parece tan patente. Por ello, la investigación fenomenológica ha de girar en torno a los caminos del sentido que no reconocemos, sino que suponemos en todo rendimiento objetivo del mundo y que han permitido su manifestación ulterior. Se trata de suspender los objetos supuestamente cumplidos, supuestamente dados en cuanto tales, con el fin de extraer de ellos los operadores más originarios que los hacen posibles, pues —tal es la convicción fundamental de la fenomenología— antes de todo objeto, llevan a cabo su acción agentes originarios de la fenomenalidad que son los responsables de su mostración en cuanto tal. Por ello, la *ἐποχή*, la suspensión del juicio, nos previene de partir de teorías inevidentes, es decir, que no hayan sido obtenidas a partir de su dación originaria. En adición a esto, la reducción nos abre el camino a esa dimensión de dación. Como afirma Kühn, “la epoché y la reducción constituyen un núcleo fundamental de la fenomenología husserliana, porque es mediante ellas que se abre la dimensión temática de la conciencia pura” (2004, 455). No obstante, todo depende de qué se entienda por esas ‘cosas mismas’ y por esa dimensión de dación, dado que si afirmamos que la fenomenología no se ocupa de objetos, sino de unos fenómenos no objetivos, daría la impresión de que *obviamente* se concentraría exclusivamente en fenómenos de naturaleza subjetiva. Si la reducción es una conducción de la mirada hacia una

dimensión de la que no se ocupan las ciencias objetivas, ¿no demanda de nosotros la fenomenología el que reconduzcamos nuestra mirada en dirección a la manifestación de las cosas tal como se nos muestran desde el punto de vista de la experiencia subjetiva? ¿No fue precisamente el ‘gran descubrimiento’ de Husserl la irreducibilidad de la esfera subjetiva a la perspectiva objetivante de las ciencias? En efecto, de esta forma ha sido entendida la reducción fenomenológica, a saber, como un método cualitativo que se concentra en la experiencia vivida subjetivamente (cf. Langdridge, 2007).

Sin embargo, si por fenomenología hemos de entender *Phänomenologie*, a saber, el programa de investigación fundado por Husserl a principios del siglo XX que fue continuado por pensadores fundamentales como Heidegger, Fink, Sartre, Levinas, Ricœur, Gurwitsch, Marion, Henry y muchos otros, debe afirmarse sin ambages que el programa de ninguna forma pretendía reactivar contemporáneamente una suerte de subjetivismo. Todos los practicantes de la fenomenología, allende todas las diferencias, comparten una serie de asunciones fundamentales, entre las cuales destacan la crítica del psicologismo, el distanciamiento del naturalismo, la puesta en práctica de la *ἐποχή* y de la reducción, y el supuesto del carácter autónomo intransferible de la investigación filosófica. Pero, sin duda alguna, ninguno de ellos tenía las pretensiones de hacerle justicia a una dimensión subjetiva de la experiencia supuestamente dejada de lado merced al ascenso de las ciencias naturales. En arreglo con la investigación fenomenológica no solo se trata de que la filosofía y las ciencias tienen *de iure* diferentes perspectivas sobre los mismos temas, sino que *de facto* se ocupan de temas enteramente distintos y de ámbitos cabalmente diferenciados (cf. Lembeck, 2010, 176). No obstante, la confusión generalizada anteriormente señalada gravita en torno a la equivocidad del propio término ‘fenomenología’ que impera en la actualidad. He aquí el problema: el término se utiliza indistintamente para referir el movimiento filosófico fundado por Husserl, pero además también para caracterizar un programa de investigación de corte cognitivo que define el ámbito de la investigación fenomenológica como la experiencia cualitativa

en primera persona de consuno con el famoso artículo de Nagel (cf. 1974) que defendía la irreducibilidad de la conciencia al punto de vista objetivista y que coadyuvó con el surgimiento del campo disciplinar llamado ‘fenomenología cognitiva’ (cf. Bayne & Montague, 2011). Según esta ‘fenomenología cognitiva’, la expresión fenomenología designa en cuentas resumidas cómo las cosas se nos muestran desde el punto de vista de la primera persona, y nada más (cf. Noë, 2007, 231). De hecho, Marvin Farber (cf. 1968), uno de los primeros intérpretes anglosajones de la fenomenología, no tuvo reparos en caracterizar la investigación fenomenológica como un subjetivismo, de forma que la equiparación de la fenomenología con una reactivación del subjetivismo es más bien de larga data y parece que ha llegado para quedarse, como lo demuestra la resemantización de la fenomenología como *qualitative research* (cf. Paley, 2017).⁶

Con todo, resulta fundamental establecer claramente una distinción entre la filosofía fenomenológica clásica y esta nueva deriva cognitiva (subjetivista y, ciertamente, psicologista) contemporánea con el fin de diferenciar dos proyectos que, de hecho, tienen agendas diametralmente opuestas: uno que postula la existencia de una dimensión de investigación cabalmente autónoma (y que pretende haber descubierto dicha dimensión) y otro que se comprende a sí mismo en continuidad con las ciencias objetivas y que se halla más cercano a una suerte de psicología cognitiva. El primer proyecto no debe reducirse a la mera justificación del lado subjetivo de la experiencia que el segundo reclama para sí, pues ni Husserl ni Heidegger (ni ningún otro fenomenólogo, por lo demás) se habrían reconocido en dicha empresa teórica. Y no es poca cosa, desde luego, que los pensadores más insignes de la tradición fenomenológica no hayan llevado a cabo investigaciones que puedan simplemente catalogarse bajo la rúbrica de la cognición desde el punto de vista de la primera persona. Si bien la diferencia entre la *filosofía fenomenológica* y la *fenomenología cognitiva* deviene fundamental por las razones antes esgrimidas, la confusión entre ambas acepciones y proyectos es más bien ubicua. En efecto, un ejemplo palmario de ello es el artículo ‘Phenomenology’ de la *Stanford*

Encyclopedia of Philosophy escrito por D. W. Smith. Allí se distingue entre el movimiento histórico de la fenomenología europea y un campo disciplinar definido como “el estudio de las estructuras de la conciencia tal como se experimentan desde el punto de vista de la primera persona” (Smith, 2013). Y, de hecho, el artículo diserta *in extenso* sobre las contribuciones del campo disciplinar a la filosofía contemporánea de la mente y la conciencia, mientras que casi no dice nada sobre la investigación clásica perteneciente a aquel movimiento histórico, que —según parece— debería guardarse en las gavetas empolvadas del pasado. Da la impresión de que el oscuro método fundado por Husserl, con sus doctrinas de la *ἐποχή*, la reducción en toda sus transformaciones y su decidida postura anti-naturalista y anti-psicologista, experimentó una suerte de nueva claridad mediante una reciente *Aufhebung* cuasi hegeliana a instancias de su deriva cognitiva más actual. Pero precisamente sin efectuar la reducción, al menos desde los supuestos fundamentales del método fenomenológico, todavía no nos hemos liberado de la abstracción oculta que domina toda actitud natural (*natürliche Einstellung*). Como ha afirmado Fink, el método fenomenológico *par excellence* “es sólo y únicamente la reducción fenomenológica” (2003, 366). Pero la reducción no puede simplemente equipararse con una vuelta al lado subjetivo de la experiencia, porque dicha dimensión es ya en sí misma un *sachhaltige Was der Gegenstände*, a saber, un *qué* (si bien subjetivo), y no todavía aquella dimensión propiamente fenomenológica que está más acá de todo *qué* (incluso más acá de la misma diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, que simplemente se asume desde la actitud natural todavía no reducida ni desactivada). Sin efectuar la reducción, sin más, no hemos entrado todavía en el ámbito propio de la investigación fenomenológica, sino que permanecemos en una dimensión de la que se puede hacer cargo sin problemas una psicología cognitiva o cualquier otra ciencia *óptica*.

Así las cosas, si seguimos la caracterización de Smith (2013) del campo disciplinar fenomenológico, puede decirse que nos hallamos ante una resemantización cognitiva de la fenomenología. Descombes ha explicado este proceso

de cognitividad que se extiende no solo a la filosofía, sino también a las ciencias que se pretende sean integradas al reciente proyecto de investigación cognitiva:

Si la lingüística ha de contar entre las ciencias cognitivas, ello no es porque estudie los lenguajes como sistemas intelectuales. Más bien, la lingüística cuenta como ciencia cognitiva porque podría ser redefinida como psicolingüística, como el estudio de las capacidades de un sistema mental provisto de los procesos necesarios para la comprensión y producción de oraciones. (2001, 66-67)

Por ello, la fenomenología misma es convocada para que participe de este giro cognitivo y se consagre a la descripción de la experiencia cualitativa perteneciente a la dimensión de la vida subjetiva. No obstante, ello implica que abandone su más preciada convicción: la de su autonomía e independencia de las ciencias. Según Nöe, la idea de una ‘fenomenología pura’ se basa en el supuesto de que “la fenomenología tiene una posición libre en el sentido de que los hechos fenomenológicos son lógicos y conceptualmente independientes de los hechos empíricos y metafísicos” (2007, 231). De forma que, por más que los fenomenólogos clásicos quieran defender el carácter autónomo de la fenomenología, “más que cualquier otra cosa es esto lo que amenaza su propósito de ser un emprendimiento teórico serio. A lo sumo, parece, se trata de la fantasía de un emprendimiento semejante” (Nöe, 2007, 232). Se exige así que la fenomenología abandone sus pretensiones ‘puristas’ y que articule su programa de investigación con las ciencias naturales (cf. Nöe, 2007, 234). Empero, una transformación semejante choca de frente con los propios propósitos originales de la filosofía fenomenológica, puesto que una articulación de este tipo con las ciencias naturales solo podría llamarse ‘fenomenológica’ en un sentido muy superficial. Es decir, tal cosa sería un tipo de investigación enteramente no fenomenológica. Lo digo sin reparos: la fenomenología cognitiva no es fenomenológica en el sentido estricto del término. Más bien, se trata de una aplicación de

la fenomenología en la ciencia cognitiva en la que se hace caso omiso de la epoché y la reducción. Habría que tomar en cuenta que dicha aplicación no fenomenológica de la fenomenología —donde la expresión ‘fenomenología’ pervive como marbete incluso cuando se ignora el propio método fenomenológico— no solo ha sido llevada a cabo en la psicología, sino también en la antropología, la psiquiatría y la sociología. Zahavi señala que en estas aplicaciones de la fenomenología en las ciencias “es notable cuán raramente se encuentra una referencia al uso de la epoché y la reducción, y mucho menos un compromiso explícito con el proyecto trascendental de Husserl” (2019). El influjo actual de la fenomenología experimental lo que Fink denunció hace décadas: una recepción que “no se ha fundado en una real comprensión, sino en la atención y apropiación de ratiocinios periféricos. El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido” (1990, 167).

La crítica de Nöe de la *fenomenología pura* surge de una incompreensión semejante a la denostada por Fink, aunque, a primera vista, no parece tan descabellada si tomamos en cuenta que la vida subjetiva no podría, en principio, escapar a las leyes de la naturaleza. Es una vieja convicción de J. S. Mill el que las ciencias morales han de estar integradas con los fenómenos naturales gobernados por leyes universales. Por ello, la pregunta “are the actions of human beings, like all other natural events, subject to invariable laws?” (Mill, 1994, 21) debe ser respondida afirmativamente. Como ha afirmado Searle más recientemente, “la filosofía comienza con los hechos de la física, la química, la biología y la neurología. No hay algo así como un retroceder detrás de estos hechos para encontrar algo más *primordial*” (2000, 90). Pero incluso si abandonase sus pretensiones puristas y autónomas, la fenomenología todavía se hallaría en dificultades metodológicas. En principio, no es seguro el que se pueda acceder sin problemas a la dimensión inmediata de la vida subjetiva. Incluso si nos interesara rescatar de su olvido la experiencia vertical vivida desde el punto de vista de la primera persona, el método fenomenológico podría no ser más que una descripción introspectiva de

fenómenos no generalizables. ¿Es factible una investigación de esta guisa? La propuesta de una investigación de la experiencia subjetiva a partir del propio punto de vista idiosincrásico de la primera persona ha sido objeto de críticas desde hace más de un siglo. Como se ha pensado que la fenomenología se consagra a la investigación de esta dimensión inmediata de la vida subjetiva, las objeciones en esta línea más recientes contra la fenomenología no son más que vinos pretendidamente nuevos en odres más bien viejos.

Acto seguido, intentaré aglutinar las más severas críticas de la fenomenología tanto del pasado como contemporáneas, pero también habrá ocasión de penetrar en los problemas asociados con el giro cognitivista que, a diferencia de quienes proclaman su negligencia teórica y científica, pretenden salvar a la fenomenología de su desaparición mediante un programa de reforma que la despoje de sus tendencias trascendentales más extremas.

5. El problema del acceso

En su obra clásica *Consciousness Explained*, Dennett ha equiparado a la fenomenología con una suerte de investigación introspectiva destinada al fracaso. Según su opinión, la fenomenología se proponía

encontrar un nuevo fundamento para toda la filosofía (de hecho, para todo el conocimiento) basado en una técnica especial de introspección, mediante la cual el mundo exterior y todas sus implicaciones fueran supuestamente puestos ‘entre paréntesis’ en un acto particular de la mente conocido como la *epoché*. El resultado de ello sería un estado investigativo de la mente en que el fenomenólogo debía supuestamente familiarizarse con los objetos puros de la experiencia consciente, denominados *noemata*, intocados por las usuales distorsiones y transformaciones de la teoría y la práctica. (1991, 44)

Dennett tiene razón en que el método de la auto-observación y de los reportes introspectivos ha sido una y otra vez echado por tierra.

Un ejemplo algo cómico del fracaso de la introspección es la demostración de Titchener y su equipo de trabajo en Cornell de la imposibilidad del pensamiento consciente no sensorial, cuya posibilidad fue, al contrario, demostrada por Külpe y su grupo en Würzburg (cf. Lyons, 1986, 21). Para Dennett, la refutación de la introspección equivale *tout court* a la declaración de defunción de la fenomenología y si la asociación entre las técnicas introspeccionistas y la investigación fenomenológica estuviera establecida, la fenomenología habría sido refutada definitivamente hace décadas (sin que los fenomenólogos se hubiesen enterado, desde luego). En cualquier caso, debe afirmarse que constituye un yerro de bulto la idea de Dennett de que el *noema* se obtiene a partir de un acto mental introspectivo que nos da como resultado objetos puros de la mente. Como afirma Zahavi, cualquier objeto “y el *noema* resultan ser lo mismo aunque considerados de forma diferente” (2003, 59). No que no exista una diferencia entre el objeto *en cuanto* entendido y el objeto *que es* entendido, pero tal distinción “es una diferencia estructural dentro del *noema*, no una distinción entre dos regiones ontológicamente diferentes” (Zahavi, 2003, 60). La fenomenología no investiga objetos especiales, sino los mismos objetos en su manifestación en cuanto tales, pero desde otra perspectiva: aquella del sentido de su misma mostración, es decir, en el respecto noemático. Pero después de la reducción, “todo sigue, por decirlo así, igual que antes” (cf. Husserl, *Hua* III, 183).

Dennett (cf. 1994) atribuye su conocimiento de la fenomenología a Føllesdal, cuyos cursos visitó en Harvard cuando fue estudiante de grado, pero al menos el profesor noruego defendió una interpretación fregeana del *noema* husserliano en tanto entidad ideal intermediaria (cf. Føllesdal, 1969). Tengo por yerro la equiparación sin más de lo noemático con lo ideal, pero no es esta identificación la que tiene Dennett en mente cuando supone que los objetos de la fenomenología no son más que apariciones subjetivas que se obtienen mediante actos introspectivos.⁷ El ‘jardín fenomenológico’ que Dennett ve con suspicacia está poblado por todas aquellas experiencias subjetivas que surgen del punto de vista de la primera persona (cf. 1991, 44). También

Metzinger proclama la imposibilidad de la investigación fenomenológica bajo el criterio de que “el acceso de primera persona al contenido fenomenal de los propios estados mentales no sirve como criterio para el concepto de ‘datos’. Mi conclusión políticamente incorrecta es que los datos en primera persona no existen” (2003, 591). Según estos términos, la fenomenología sería simplemente irrelevante desde el punto de vista científico. Peor todavía, Metzinger arguye que la fenomenología no es más que “un programa de investigación desacreditado... intelectualmente en bancarota desde hace por lo menos cincuenta años” (cita de Gallagher & Zahavi, 2008, 2).

En la misma línea, Dennett equipara dicha introspección auto-fenomenológica con sus visos de incorregibilidad autoritaria con la investigación fenomenológica y le endilga el proyecto metodológico de dar cuenta de ocurrencias privadas: “quizá cada escuela de descripción fenomenológica está básicamente en lo correcto sobre la vida interna de sus miembros, de forma que inocentemente generaliza y promulga tesis insostenibles acerca de cómo funcionan las cosas para todos” (1991, 67). De nuevo, Metzinger sigue la receta dennettiana al pie de la letra cuando afirma que la fenomenología conduciría a disputas arcanas indisolubles:

“¡Este es el azul más puro que se puede percibir!” versus “¡No, no lo es, tiene un trazo perceptible, si bien apenas visible, de verde!” o, “Esta experiencia consciente de los celos me demuestra cuánto amo a mi esposo” versus “¡No, este estado emocional no es amor en ningún sentido, sino un miedo neurótico y burgués por la pérdida!” (2003, 591)

¿Cómo puede alcanzarse un consenso acerca de lo que cada uno piensa de su propia experiencia subjetiva? Como afirma Nöe, disputas semejantes “se escapan del mundo natural. La fenomenología así concebida no puede hacer compromisos epistémicos” (2007, 232). No obstante, la pregunta es de rigor: ¿de todo esto trata la filosofía fenomenológica? La respuesta debe ser rotundamente negativa. Como afirma Zahavi, “la fenomenología no se ocupa de lo que

cualquier individuo está experimentando. A la fenomenología no le interesan los *qualia* en el sentido de datos incorregibles, inefables e incomparables” (2007, 31). Es más, no es solo que el ámbito de investigación de la fenomenología no sea la subjetividad concebida tradicionalmente, sino que incluso se trata de una dimensión de cierta forma más objetiva que toda objetividad, porque toda objetividad supone ya el mundo (cf. Heidegger, *SZ*, 64), y este mundo no puede ser dilucidado a partir del tradicional binarismo entre lo objetivo y lo subjetivo.

En cualquier caso, a diferencia de Dennett y Metzinger, Nöe forma parte de un grupo de filósofos que buscan un diálogo fructífero entre la fenomenología y las ciencias. Por ello, Nöe no proclama la ineficacia de la fenomenología, sino que solo sugiere su transformación responsable y actual en un proyecto cognitivo. Dado que sí existe una dimensión cualitativa en la tesitura vertical de la primera persona cuya riqueza no puede ser captada por las teorías objetivistas, se requiere de una investigación fenomenológica de dicha dimensión. Pero el quid del asunto radica en que la relevancia de la investigación fenomenológica va de la mano con su integración en una perspectiva naturalista. Por ello, “es importante mantenerse vigilante contra los supuestos de la fenomenología autónoma para que tácitamente no deformen nuestras incursiones fenomenológicas” (Nöe, 2007, 233). Esta vigilancia científica policial tiene el propósito de sancionar las tendencias más oprobiosas de la fenomenología, de forma que “si la filosofía y la ciencia colisionan (en el sentido de que la filosofía demanda la presencia de alguna entidad, estado o proceso que sea inconsistente con la ciencia), entonces es la filosofía la que debe rendirse y no la ciencia” (Wheeler, 2005, 5). La fenomenología debe ser vigilada y acotada, puesto que el conocimiento objetivo es, por antonomasia, conocimiento de la realidad. Y la filosofía, si quiere todavía florecer, debe acompañar responsablemente el proyecto de investigación que clarifica objetivamente todos los aspectos de la realidad.

La exhortación de Wheeler, sin embargo, no es de recibo. ¿De esto realmente se trata la filosofía? ¿Ofrece la filosofía teorías que tienen las pretensiones de suplantarse los descubrimientos

de la física, la química o la biología? ¿Deberían temblar los científicos a causa de la férrea competencia de los filósofos? Si somos serios podemos estar seguros al menos de que Husserl nunca ofreció una teoría neurocientífica y de que la psicología cognitiva heideggeriana tampoco existe. Dado que ni en Husserl ni en Heidegger existen intentos semejantes, ¿cuál es la razón por la cual Wheeler se ve obligado a lanzar tan extraña advertencia? Dado que Heidegger ha afirmado clara y distintamente que la fenomenología no se ocupa del *qué* de los objetos, ¿a qué viene esta extraña preocupación de que la investigación filosófica colisione con las ciencias? Sin duda, se trata de la admonición general de que la fenomenología abandone su fuerte postura anti-naturalista, pero también de la confusión categorial que erróneamente cree que puede, de hecho, haber algo así como una intromisión filosófica en los temas y asuntos de las ciencias. En este sentido, tanto Nöe como Wheeler hacen uso de la fenomenología para coadyuvar con la investigación cognitiva contemporánea, pero abjurando de la pretensión de autonomía que se encontraba desde sus inicios históricos. Al parecer, la proclamación de esta autonomía es vista con oprobio, pues una filosofía con tales infulas independientes podría caer en prácticas irracionalistas. Husserl y Heidegger tuvieron quizá algunas buenas ideas, pero su pensamiento debe ser purgado de esos visos germanos —trascendentales (Husserl) o existenciales (Heidegger)— tan típicos de pensadores de esas tierras continentales.

Ahora bien, las objeciones contra la existencia misma de la fenomenología son tan viejas como la fenomenología misma, y las críticas de Dennett y Metzinger no son en absoluto de nuevo cuño. ¿No será que el acceso a la experiencia inmediata nos está denegado desde el principio? ¿No estamos ante una dimensión mítica acerca de la cual nada puede ser dicho? Ya un discípulo de Külpe, H. J. Watt, había planteado serias dudas acerca del acceso pretendido de la fenomenología a la experiencia subjetiva inmediata: “No se trata ni de conocimiento ni del objeto del conocimiento, sino de algo diferente... Pero este es siempre el problema fundamental de la auto-observación... Hoy en día es usual llamar fenomenología a esta descripción absoluta” (cita

de Husserl, *Hua* III, 152). ¿Se puede tener acceso a la experiencia inmediata por vía de la reflexión y la descripción? Obsérvese que esta objeción es ligeramente diferente de aquellas críticas caras a Dennett y a Metzinger, pero coincide en la imposibilidad de la investigación fenomenológica. Mientras que Dennett y Metzinger desconfían de cualquier adscripción que surja del punto de vista subjetivo (por el decidido posicionamiento de ambos contra la *folk psychology* tan típico de los eliminativistas), puede aceptarse por otro lado que el punto de vista subjetivo existe y que no puede despacharse tan fácilmente. Pero, ¿puede accederse a él a partir de una reflexión teórica? En arreglo con Watt, toda reflexión modifica aquello que quería describirse en principio, pues la experiencia subjetiva es irreflexiva, y el lenguaje es generalizador. A instancias de cualquier reflexión teórica lo singular de la vivencia es derruido y transformado en algo que no era originalmente. Natorp también defendió una línea crítica semejante en *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode* (1912): la vivencia inmediata (*unmittelbares Erlebnis*) es inaccesible (2013, 102-103). Toda descripción es objetivante y fulmina la vida subjetiva (*man schlägt die Subjektivität tot*). La reflexión es teórica *tout court* y, en cuanto tal, nos da como resultado algo otro que no estaba en la misma vivencia. Natorp incluso cree que el mismo conocimiento pre-científico es objetivante de suyo: “*Die gesamte auch nichtwissenschaftliche Vorstellung der Dinge ist in der Tat das Ergebnis einer oft schon weitgehenden Objektivierung*” (2013, 196).

En todos los casos anteriores nos hallamos ante una negación rotunda respecto de la posibilidad de la investigación fenomenológica. Por un lado, están quienes desconfían de los datos que se pueden obtener de reportes introspectivos en primera persona (Dennett, Metzinger) o bien de que una descripción reflexiva sobre la vivencia inmediata logre captarla sin, al mismo tiempo, modificarla y objetivarla (Watt, Natorp). Por otro lado, se le otorga un valor explicativo a la fenomenología siempre que se transforme en una investigación cognitiva que abandone sus tendencias originales más radicales, como su anti-naturalismo y su anti-psicologismo (Nöe, Wheeler). Digo que se trata de una negación

rotunda porque, en cualquier caso, lo que deviene impracticable en principio no es más que el proyecto de investigación original de la filosofía fenomenológica propuesto por Husserl a principios del siglo XX. Debe notarse que, en todos los casos antes mencionados, la fenomenología ha sido equiparada con una investigación subjetiva de la experiencia, si bien los unos la juzgan impracticable en principio, mientras que los otros le permiten cierto derecho a existir siempre que se integre en un proyecto naturalista que no se atrinchere en un ámbito ininteligible para el conocimiento positivo. En todos esos casos se abjura de la pretensión fenomenológica de ser autónoma respecto de las ciencias empíricas. Correlativamente, la misma pretensión debe negársele a todo el pensamiento filosófico. La filosofía es sierva, *ancilla*, complemento y acompañante de las ciencias. Por muchos siglos fue madre nutricia pero solo porque carecíamos de mejores conocimientos. La filosofía nos debe pruebas empíricas, o métodos fehacientes. La filosofía debería ser más bien epistemología y lógica de la investigación científica. Y fuera de ello, nada más.

En cualquier caso, debemos ir al meollo del asunto y examinar si la fenomenología alcanza el objetivo que su planteamiento metodológico pretendía proveerle. ¿Logra la fenomenología descubrir una dimensión pasada por alto por las teorías y ciencias que se dedican a cualquier *sachhaltige Was der Gegenstände*? ¿Descubre la fenomenología un ámbito de investigación que le es propio y que además es fundamental e insoslayable? La sola aspiración, a decir verdad, resulta oprobiosa. Sin embargo, no es otra la pretensión de la filosofía fenomenológica. Y ello, me parece, explica el desagrado y la tolerancia algo fingida que se le tiene en la actualidad, sobre todo en su versión más clásica e histórica.

6. *Urboden*: la dimensión de la investigación fenomenológica

En su crítica de la fenomenología pura, Nöe lanza una pregunta cuya respuesta inmediata se nos antoja extraña a todas luces: “¿de verdad

alguien cree en la fenomenología pura? Quizá no” (2007, 232). Me parece desconcertante que a Nöe se le dificulte reconocer que pensadores de la talla de Husserl y Heidegger no concibieron a la fenomenología como un emprendimiento teórico servil que necesitase de exhortaciones naturalistas y objetivistas, o que suponga que la fenomenología histórica tuvo algunos buenos *insights* pero no sin estar equivocada en los aspectos más básicos de su punto de partida y en sus propósitos más amplios. Como si fuese algo trivial, parece afirmarse sin ambages que la fenomenología estaba errada desde el punto de vista estrictamente metodológico. ¿A qué se deberá el que Husserl y Heidegger no se enterasen de que el punto de partida de su pensamiento era endeble e inseguro, si no es que cabalmente pernicioso merced a su fundamento irracional? ¿No se dieron cuenta de que los resultados de la revolución científica ya habían relegado al pensamiento filosófico a una posición accesorio?

Según mi parecer, toda esta discusión no pertenece al siglo XXI y ni siquiera al XX, sino al XIX. De alguna forma, Nöe parece estar atrapado en las mismas contradicciones que plagaron la obra de Dilthey. Recuérdese nomás que Dilthey —el metodólogo por antonomasia de la Escuela Histórica berlinesa— se había propuesto la tarea de realizar una crítica de la razón histórica que liberase a las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) de la tutela de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), y sobre todo de su orientación metodológica. ¿Pueden las ciencias humanas adquirir verdaderamente un estatuto científico de propio cuño y un método adecuado para sus objetos de investigación? ¿Puede la intelección de lo singular de la vida histórica adquirir validez universal? Si bien estos problemas parecen tener más relación con el enredo (*Verstrickung*) de Dilthey en ciertas aporías que Gadamer detecta en su *magnum opus* (cf. *VM*, 222 ss.), las mismas tensiones de antaño parecen cobrar nueva vida en la situación presente. Sobre todo si caemos en cuenta de que la fenomenología puede concebirse perfectamente como la filosofía de las ciencias humanas, es decir, como la que “revela o manifiesta el horizonte previo a cualquier ciencia” (San Martín, 2006, 98). Habría así un claro hilo conductor

entre el proyecto decimonónico de Dilthey y la fenomenología fundada por Husserl a principios del siglo XX. La realización de la investigación fenomenológica parece concretar con creces el anhelo secreto de la crítica de la razón histórica ansiada por Dilthey, pero “nuestras investigaciones son precisamente históricas en un sentido insólito, es decir, de acuerdo con una dirección temática que abre problemas de fondo totalmente ajenos a la historia [*Historie*] habitual, problemas que, a su vez, son también indudablemente históricos” (Husserl, *Hua* VI, 365).

Es notable el paralelismo entre las tensiones y aporías en las que cayó Dilthey y los problemas que hemos repasado para conceder un carácter autónomo e independiente a la investigación fenomenológica. Dilthey no pudo resolver la tensión entre su propósito metodológico de encontrar validez universal para las *Geisteswissenschaften* y el entronque romántico de su pensamiento que propugnaba la historicidad radical de la existencia humana. En efecto, si estamos enteramente atravesados por la historicidad de todas nuestras concepciones y proyectos, ¿ello no excluye de suyo algo así como un conocimiento plenamente objetivo de la vida histórica? La búsqueda de un fundamento firme y de una certeza metodológica para las ciencias humanas evoca más bien la idea cartesiana de un *fundamentum inconcussum*. Además, esta misma tensión se revela en la concepción intelectualista que Dilthey sostuvo de la conciencia de la historia, donde imperaba más bien un uso objetivo del genitivo. Tal como piensa un filósofo tan heideggeriano como Gadamer, debe entenderse nuestra conciencia *de* la historia, no solo en el sentido objetivo del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o percatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido subjetivo del genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, *WM*, 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer, *WM*, 281).

Si es posible establecer un paralelismo entre estos problemas y la crítica de la fenomenología pura de Nöe, ello se debe a la existencia de una tensión semejante entre los puntos de vista objetivo y subjetivo que subyace a la pretensión de Nöe de salvaguardar la importancia de la investigación fenomenológica pero sin que ello conlleve las nefandas consecuencias de abandonar el suelo seguro del pensamiento objetivo. El problema de Nöe radica en su idea de que la fenomenología es una investigación del punto de vista de la primera persona, de la conciencia subjetiva. Y su posición oscila por ello entre las demandas del cognitivismo y el anhelo por no tirar al niño con el agua eliminando del todo la experiencia fenomenal.

De forma semejante, Wheeler propone que se tome a Heidegger con pinzas, pues no habríamos de caer en sus tendencias antropocéntricas. Una ciencia cognitiva neo-heideggeriana aplicaría ciertas enseñanzas de *Sein und Zeit* y las extendería a todo el reino animal. Esto lo hace Wheeler utilizando el *muggle constraint* (la limitación del *muggle*):

En los libros de Harry Potter hay dos mundos coexistentes que se entrecruzan. El mundo mágico poblado por magos, brujas, dragones y dementores. Se trata de aquella dimensión donde, por ejemplo, ir de A a B puede lograrse con escobas y alfombras voladoras o, más dramáticamente, por medio de la teletransportación, y donde un objeto puede transformarse en otro por medio de un hechizo mágico. El segundo mundo es la dimensión no mágica poblada por *muggles* como nosotros. Los *muggles*, al no contar con poderes mágicos, están condenados a viajar en medios de transporte aburridamente familiares tales como aviones, trenes y automóviles, y a operar sin los beneficios manifiestos de los poderes mágicos para transmutar los objetos. Ahora bien, si uno quiere comprender cómo funcionan los *muggles*, no debe apelarse a nada mágico. (2005, 4-5)

La exigencia es simple: “*no spooky stuff allowed*” (Wheeler, 2005, 5). De forma que Wheeler está dispuesto a incorporar los análisis

fenomenológicos heideggerianos para beneficio de la ciencia cognitiva, pero no está dispuesto a abandonar lo que denomina un matrimonio intelectual entre la filosofía y la ciencia.⁸ Sin embargo, cuando la fenomenología rechaza la absurdidad (*Verkehrtheit*) de la naturalización de la conciencia, dado que ofusca todo lo que pertenece característicamente a la conciencia, ¿está al mismo tiempo abandonando toda racionalidad? ¿Es comparable la investigación fenomenológica estrictamente anti-naturalista y anti-psicologista con la magia? Husserl es brutalmente claro en su afirmación de que “siempre que nos baste el naturalismo, reinará una ceguera teórica para las especificidades del espíritu” [*das Spezifische des Geistes*]” (Hua XXXVII, 122 ss.). Además, Husserl no titubea en denunciar la absurda naturalización del espíritu (*widersinnigen Naturalisierung des Geistes*) o una reificación de la conciencia (*Verdinglichung von Bewusstsein*). Según la famosa afirmación en *Philosophie als strenge Wissenschaft*, tanto el naturalismo como el historicismo desfiguran respectivamente a la conciencia y a las ideas. Pero ¿qué significa todo esto? ¿No está Husserl abandonando precisamente el cimiento seguro de la objetividad al echar por tierra de un plumazo todo lo que podemos saber a partir de las ciencias naturales y humanas? ¿No son el naturalismo (*Naturalismus*) y el historicismo (*Historismus*) precisamente los mejores puntos de vista con los que contamos para dilucidar todo lo referente a la *Natur* y al *Geist*?

El propósito de la reducción fenomenológica es lograr un acceso a la actividad constitutiva de la conciencia donde ella, precisamente, no se nos da como ningún objeto del mundo (ni físico, ni psíquico). Ahora bien, precisamente el término *acceso* resulta adecuado para tematizar la conciencia. Debe notarse que la actitud natural con su típica concepción objetivista de la subjetividad es tan generalizada que ha hecho que la explicación alternativa de la conciencia que ofrece la fenomenología haya pasado casi desapercibida en las discusiones contemporáneas de la filosofía de la mente. Rowlands ha explicado la conciencia en términos de acceso de la siguiente forma:

Los fenómenos subjetivos y conscientes no forman parte de una región de la realidad

a la que tenemos acceso idiosincrático y donde esta idiosincracia constituyera su subjetividad. En efecto, los fenómenos conscientes no son parte de una región de la realidad a la que tengamos acceso en absoluto. Más bien, los fenómenos conscientes tienen el carácter de pertenecer solamente al *acceso* mismo. No hay ninguna región de la realidad a la que pertenezcan los fenómenos conscientes, o en donde encontrarán su lugar. Más bien, los fenómenos conscientes simplemente pertenecen a nuestro *acceso* a las regiones de la realidad. (2010, 89)

Husserl está convencido de que la fenomenología es revolucionaria en lo que atañe a la intuición (*Anschauung*) y a la dación (*Gegebenheit*) puesto que amplía nuestro punto de vista acerca de lo que podemos ver y de lo que nos está dado en cuanto tal.

Esta es la idea subversiva de la fenomenología: que la objetividad no puede explicarse a sí misma porque el modo de presentación del objeto se constituye desde un fondo de sentido que es anterior a la misma distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. La recusación husserliana del positivismo se esgrimía en los siguientes términos paradójicos: “si positivismo significa la fundamentación absolutamente exenta de prejuicios de todas las ciencias en lo ‘positivo’, es decir, en lo que puede captarse originariamente, entonces nosotros somos los auténticos positivistas” (*Hua* III, 45). Pero ¿por qué razón la fenomenología podría adquirir ahora esta nueva designación de ‘verdadero positivismo’? Respuesta: porque lo que genuinamente captamos no es lo empírico y objetivo, ni tampoco lo subjetivo, sino más originariamente el modo de manifestación de lo que se nos ofrece como estructura de sentido. En ese mismo sitio, Husserl levanta la voz y afirma que la fenomenología no se deja amedrentar, ni siquiera por la misma ciencia moderna de la naturaleza, en lo tocante al reconocimiento de todas las especies de intuición como fuentes legítimas del conocimiento. La fenomenología ha ampliado la intuición: vemos más de lo que vemos con la visión meramente empírica o, más bien, habría más que investigar que solo aquello que se nos da empíricamente.

En lo tocante a la *Gegebenheit*, la fenomenología ha demostrado que en la experiencia se nos da mucho más que lo que suponemos en la dicotomía —típica de la *natürliche Einstellung*— entre el mundo como aparece y el mundo como es en sí mismo. Dicho de otra forma: “nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra antes de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico” (Husserl, *Hua* III, 45). De nuevo, el concepto fenomenológico de *φαινόμενον* no es el kantiano. Pero, ciertamente, una pretendida refutación de la fenomenología sobre la base de un concepto no fenomenológico de *φαινόμενον* (como el asumido por Watt, Natorp, Dennett, Metzinger y Nöe) podría calificarse, sin más, como falacia del espantapájaros (cf. Zahavi, 2007), a causa de la ilusión de que acá se está refutando una notoria debilidad del oponente, pero que este último no sostiene ni sostuvo nunca. Por ello mismo, con base en estas asunciones tan tergiversadas, en realidad el pensamiento fenomenológico se mantiene incólume y enteramente intocado por tales objeciones peregrinas.

Ahora bien, lo que deviene crucial en este punto es comprender que la dimensión de investigación de que se ocupa la filosofía fenomenológica solo puede alcanzarse una vez que hemos abandonado las distinciones usuales que encontramos en la actitud natural. A decir verdad, las dicotomías racional/irracional, objetivo/subjetivo, mente/mundo, etc., forman parte de esas distinciones que hacen las veces de supuestos incuestionados de principio, los cuales se adelantan como obstáculos para un cuestionar genuinamente filosófico. El principio husserliano de la ausencia de presuposiciones (*Voraussetzungslosigkeit*) no significa la ingenua imbecilidad de que el fenomenólogo va a partir desde un punto cero, como si él mismo no estuviese atravesado por la historicidad de los conceptos y de lo pensado en la tradición. Más bien, el principio husserliano de la ausencia de presuposiciones puede ahora reinterpretarse en relación con el lugar donde habitan nuestros prejuicios conceptuales: en una tradición endurecida (*verhärtete Tradition*) respecto de la cual la investigación fenomenológica debe alcanzar una fluidez para

“deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, *SZ*, 22). Heidegger llama a este procedimiento *Destruktion* y, en cuanto tarea metodológica, implica buscar las experiencias originarias sobre las cuales se alcanzaron las primeras determinaciones conceptuales en la tradición que nos es decisiva. El presupuesto de base que motiva esta búsqueda es que el pensamiento puede reactivarse y repetirse, de forma que se alcance una fluidez del pensar que pueda apropiarse de sus motivaciones originarias, pero que por lo pronto nos son transmitidas por medio de concepciones encubridoras y teorías abstractas, a saber, por medio de supuestos no *destruidos* fenomenológicamente. Una tradición endurecida solo puede legarnos un pensamiento igualmente cristalizado que ya no se expresa de forma originaria. Eso explica que “lo irracional [sea] un nombre cómodo que se inventó para explicar aquello con lo que no se sabe qué hacer” (Heidegger, *GA* 56/57, 117). Acá, como deberíamos caer en cuenta, no estamos simplemente atrapados en el *morbus hermeneuticus*, o en esa *philosophische Krankheit* que tantas veces se le achaca a las investigaciones concienzudamente responsables del estado histórico de la discusión, como si solo hiciésemos historia de la filosofía y no filosofía en cuanto tal. Más bien, el problema de asumir los conceptos de la tradición del pensamiento sin dismantelarlos destructivamente da como resultado una ingenuidad conceptual que solo puede recibir la caracterización de *no filosófica*. En el sentido hegeliano de *Aufhebung* (cf. Hegel, 1989, 94), los conceptos del presente no solamente superan los conceptos del pasado sin dejar rastro alguno, porque *Aufheben* significa tanto negar (*Negieren*) como preservar (*Aufbewahren*). Un concepto superado (*aufgehoben*) asume y eleva en otra disposición, a la vez que suprime conservando, que no es lo mismo que decir que anula sin dejar huella, ni que presenta algo enteramente nuevo sin llevar impregnado aquel suelo desde el cual ha sido elevado y transformado. La *Destruktion* nos permite apropiarnos de la historia de los conceptos de forma originaria y productiva, y esto de forma radical.

Contra Natorp y Watt (pero también contra Dennett y Metzinger), debe afirmarse que la fenomenología no concibe la dimensión de su

investigación como un *factum brutum*, místico, inefable e incommunicable. A decir verdad, estamos acá ante la asociación más bien tradicional entre la experiencia inmediata y lo irracional que establece la imposibilidad del propio acceso a dicha *Erlebnis* puesto que se nos da de forma irrefleja e inmediata. Se trata igualmente de la misma objeción fundamental de Adorno contra la fenomenología: la doctrina de la mediatez de toda inmediatez rechaza de plano toda pretensión de obtener un acceso al origen puro de la vida (cf. 2012, 12). Al menos desde Kant ha sido necesario hacer cabriolas para domeñar filosóficamente esta inmediatez de la vivencia, y ello quizá a causa de la misma ambigüedad del término *Leben* que se encuentra ya en la filosofía kantiana (cf. Molina, 2010). Pero, ¿estamos en busca de vivencias primordiales inefables y místicas? En principio, la investigación fenomenológica nos descubre estructuras de sentido que son accesibles de forma intersubjetiva en un mundo compartido (*Mitwelt*), y no datos introspectivos de difícil generalización por su carácter pretendidamente privado. Tal como afirma correctamente Zahavi,

la fenomenología se interesa por la propia dimensión de dación de lo que se nos muestra y busca explorar sus estructuras esenciales y condiciones de posibilidad. Dicha investigación del campo de presentación está más acá de cualquier división entre la interioridad psíquica y la exterioridad física, dado que se trata de una investigación de la dimensión en que cualquier objeto —ya sea interno o externo— se manifiesta a sí mismo. (2007, 31)

Antes de los hechos (*Tatsächlichkeit*) de los que se ocupan las ciencias está la facticidad (*Faktizität*) del Dasein: “no el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia” (Heidegger, *SZ*, 135). Es la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo (lo externo y lo interno, la perspectiva de la tercera persona vs la de la primera persona) aquello que se nos adelanta como criterio cuando se afirma la imposibilidad de la investigación fenomenológica. Husserl, de hecho, asociaba tal división (*Scheidung*) entre

las esferas externa e interna con una metafísica ingenua del sentido común que había sido echada por tierra merced al concepto fenomenológico de intencionalidad (*Hua* XIX/2, 673). Pero no existe ninguna prueba fehaciente de que la existencia fáctica sea ciega, muda e inefable. Todo lo contrario, “das Bedeutsame ist das Primäre” (*GA* 56/57, 73), a saber, lo significativo es lo originario, lo primordial. La misma dimensión de la que se ocupa la investigación fenomenológica cuenta con su propia visión (*Umsicht*) y con su propia forma de trato (*Umgang*) en el mundo circundante (*Umwelt*). Además, ¿cómo puede saber Natorp que la investigación de la esfera inmediata del sentido termina deformándola si al mismo tiempo afirma que dicha esfera es incognoscible e inaccesible? La misma diferenciación entre la teoría objetiva y la práctica subjetiva es parasitaria de estas distinciones tradicionales que han surgido de la actitud natural. Lo ha dicho Heidegger inmejorablemente: “El comportamiento ‘práctico’ no es ‘ateorético’ en el sentido de estar privado de visión, y su diferencia con el comportamiento teórico no consiste solamente en que aquí se contempla y allí se *actúa*” (*SZ*, 69). Ambas cosas son fundamentales: tanto el hecho de que toda actitud teórica es una forma de ocupación práctica, como que toda acción práctica tiene su propia visión y orientación.

Con todo, es cierto que “*la adquisición de una nueva región del ser nunca delimitada en su particularidad*” (Husserl, *Hua* III, 58), que la fenomenología pretende haber descubierto, no está las más de las veces a nuestra disposición para ser tematizada y mucho menos puede ser investigada desde un punto de vista abstracto y objetivo. Incluso esta dimensión ni siquiera es las más de las veces tematizada en nuestra absorción en la vida fáctica. De ahí la enigmática frase heideggeriana según la cual “lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, ‘a’ su estar a la mano para estar con propiedad a la mano” (*SZ*, 69). Lo verdaderamente fundamental es que “el conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí [lo objetivo en cuanto tal] sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación” (Heidegger, *SZ*, 71). Dicho de otra forma, el conocimiento objetivo de las ciencias es imposible sin su anclaje en la

dimensión que, precisamente, hace las veces de campo de trabajo fenomenológico. Si la fenomenología se ocupa de esta dimensión pre-teórica que siempre es presupuesta en todo rendimiento objetivo de la realidad, la negación de su derecho a existir como tal emprendimiento filosófico no es más que el resultado de un nefasto error categorial “donde cosas de un tipo se presentan como si pertenecieran a otro” (Blackburn, 2016, 58). En nuestro caso, las ‘cosas mismas’, cuyo carácter es esencialmente no objetivo, bajo la exigencia de que se revelen merced a la investigación objetivante de la *Tatsächlichkeit*. Empero, del hecho de que los fenómenos sean pre-objetivos no se sigue ni por asomo que se trate de meras cosas subjetivas. En efecto, la estructura existencial pre-objetiva del estar-en-el-mundo es más *objetiva* que la misma dimensión de las ciencias empíricas, precisamente porque ninguna teoría científica habría podido fructificar si el conocimiento ya no estuviese originariamente anclado en el *Lebenswelt* del que todo posicionamiento teórico ha surgido como actividad humana. Así las cosas, el conocimiento científico no descende desde el cielo y su génesis está fundada en la existencia humana. La investigación de las estructuras fáctico-existenciales a partir de las cuales surge todo conocer se nos revela así como enteramente fundamental y prioritaria. Su invisibilización es fatal para la consecución de la tarea perenne del filosofar expresada en la máxima délfica *γνώθι σεαυτόν*.

Si bien es cierto y comprensible que se conciba el ámbito objetivo como el más fundamental a causa de los éxitos deslumbrantes de las ciencias, la filosofía fenomenológica ha demostrado que nadie en la historia de la humanidad ha descubierto ni por asomo un objeto que simplemente está-ahí, como si perteneciese en primera instancia a un registro cósmico de cosas abstractas y meramente objetivas. Entiéndase bien: tampoco nadie, nunca, ha escuchado un mero ruido, un ruido abstracto. Todo sonido o ruido es percibido como un ruido *en cuanto algo*: en cuanto tren, timbre, avión o *en cuanto algo* incomprendible, que no se sabe qué es. La condición de posibilidad de que podamos teorizar el sonido como una impresión en el oído causada por un conjunto de vibraciones es la estructura

hermenéutico-existencial del *en-cuanto-algo*, en ausencia de la cual no podríamos nunca concebir un sonido de forma enteramente objetiva. Por ello, *todo* conocimiento, incluso el conocimiento científico más sofisticado, se funda en primera instancia en la estructura existencial del estar-en-el-mundo (cf. Heidegger, *SZ*, 71). De igual manera, ninguna teoría empírica puede encapsular el sentido de la estructura del estar-en-el-mundo, dado que “el mundo en que nos encontramos, y que deviene inteligible merced a nuestra comprensión del sentido del ser, es un mundo en que encontramos lo objetivo, *Vorhandenheit*. Pero en sí mismo no encontramos el mundo ante los ojos como algo objetivo. El sentido de pertenecer al mundo no puede reducirse al encuentro con un objeto” (Ratcliffe, 2012, 144). En efecto, la investigación de las estructuras existenciales del sentido es una condición de posibilidad para la misma comprensión del origen de *todo* conocimiento objetivo. Nuestro *Welterkennen* no es nunca en principio conocimiento de las características objetivas de los entes. Muy por el contrario, este conocimiento explícito emerge de nuestra comprensión pre-objetiva que funciona de suyo y de antemano pre-temáticamente. Sin la dilucidación de este anclaje y de la dimensión fáctica de la existencia humana, toda epistemología carece de arraigo y deviene, por ello mismo, enteramente superficial. Dicho de otra forma, la teoría del conocimiento no es propiamente filosófica si parte ingenuamente de la objetividad como si ésta hubiese descendido del cielo. Para la filosofía fenomenológica una epistemología que ignora su anclaje en el *Lebenswelt* está más cerca de la magia que de la ciencia y es enteramente no filosófica. Por ello, la existencia de una investigación filosófica (autónoma) de la realidad es fundamental y estrictamente necesaria. La filosofía no puede ser sustituida por ninguna teoría que se ocupe de algún *sachhaltige Was der Gegenstände*. Nótese que no es la fenomenología la que disputa el derecho de existencia de las ciencias. Las voces que proclaman la definitiva defunción del pensamiento filosófico suelen más bien provenir del otro lado del espectro (si bien no son pocos los filósofos profesionales que igualmente se dedican a minar el carácter autónomo de la filosofía). Por doquier se escuchan

los regaños de que los filósofos se mantengan informados de los progresos de las ciencias, pero rara vez se exige que los científicos aprecien el pensamiento filosófico como un emprendimiento fundamental e insoslayable. A los unos se les exige conocimiento, mientras que a los otros se les tolera la ignorancia.

Como dice Husserl, cuando el científico natural habla de la ciencia de la naturaleza, “escuchamos con gusto y con actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan los investigadores de la naturaleza; y con toda seguridad no cuando estos hablan de *filosofía natural y epistemología de la ciencia natural*” (Hua III, 46). Adoptamos la actitud de discípulos atentos cuando las ciencias naturales se ocupan de su propio ámbito *óntico* de investigación y cuando hablan de lo que saben soberanamente. Pero adoptamos la actitud de críticos de la suprema mixtificación que empobrece nuestra visión y empequeñece la descomunación de la realidad al reducirla a la intuición empírica. Prestamos oídos sordos cuando la ciencia nos dice que ella es la reina suprema de todo lo que hay que conocer, es decir, cuando se absolutiza la dimensión objetiva y se invisibiliza en el mismo movimiento el “*derecho primigenio de todas las daciones*” (Husserl, Hua III, 48).

7. Conclusión

El propósito de este estudio era confrontar una serie de críticas confusas que se han esgrimido en contra de la fenomenología desde su propia fundación histórica a principios del siglo XX y que todavía tienen resonancia en la actualidad. Más que exponer el método fenomenológico y estudiar su aplicación en obras fundamentales de la tradición fenomenológica, se trataba de situar a la filosofía fenomenológica en el debate contemporáneo. El surgimiento actual de la ‘fenomenología cognitiva’ no hace más que complicar el panorama, puesto que, al menos en amplios sectores del pensamiento anglosajón, suele equipararse a la fenomenología con ese proyecto cognitivo más reciente. Sin embargo, al menos en sentido fenomenológico, puede afirmarse que existe una dimensión que

no admite ninguna reducción científico-natural o psicológico-cognitiva. El pensamiento filosófico no ha de confundirse con la actitud teórica de las ciencias objetivas que se ocupan de otras cosas y se consagran a otros fines.

Desde el punto de vista de críticos como Nöe, el problema de la filosofía fenomenológica no radica tanto en su método reflexivo de la inmediatez de la vida, ni siquiera en su concentración en la experiencia pre-teórica, sino sobre todo en su concepción de su ámbito de investigación como autónomo (2007, 232). Empero, temores como estos (de Nöe a Wheeler) se sustentan de una suerte de absolutización de la esfera natural, al punto de que la pregunta por la génesis pre-teórica de la experiencia deviene cabalmente incomprensible. Ni siquiera se reconoce que acá se trata de una cuestión eminentemente filosófica, que exige, como dice Husserl, “un hábito anti-natural para ver [*Anschauungs-*] y pensar [*Denkrichtung*]” (*Hua* XIX/1, 14); una orientación del pensamiento que no se concentra en los objetos, sino en los actos de sentido subyacentes. Desde luego, esto no es más que la exigencia husserliana de que suspendamos nuestras opiniones metafísicas ingenuas como primer paso para dar con la puerta de entrada (*Eingangstor*) a la dimensión genuinamente filosófica (cf. *Hua* VI, 260).

En suma, la fenomenología no debe ser entendida como una *investigación subjetiva de la experiencia* (Dennett, Metzinger), ni tampoco como una *investigación de la experiencia subjetiva* (Nöe, Wheeler), sino más bien como la decisiva *investigación de la dación de la experiencia*, de la experiencia tal como se da sin más, de cómo nos acaece el sentido antes de la división teórica y abstracta entre lo objetivo y lo subjetivo. No le falta razón a Simondon cuando afirma que “una filosofía que afirma ser definida por un calificativo tal como ‘cristiana’, ‘marxista’, ‘fenomenológica’, encontraría en esta determinación inicial la negación de su naturaleza filosófica” (2018, 23). Pero el epíteto ‘fenomenológico’ no implica ninguna elección arbitraria porque, como ha dicho Hannah Arendt, en nuestro mundo “*el ser y la apariencia coinciden*” (1978, 19). No conocemos nada de lo que hay si no es porque se nos muestra desde ciertas condiciones que

deben ser investigadas. Aprender la realidad es también tomar conciencia de las condiciones que posibilitan esa misma captación que, a su vez, es también una forma de dilucidar cómo la realidad misma se nos ofrece.

Asimismo, la fenomenología no debe caracterizarse como *prinziptheoretisch*, sino como *evidenztheoretisch*: a saber, no se orienta teóricamente por algún principio de investigación escogido al azar (la justificación del lado subjetivo de la experiencia, por ejemplo), sino por una evidencia que es incontestable. Si podemos afirmar que la fenomenología se ocupa de la forma como las cosas se nos muestran, esto solo es cierto si comprendemos además que las cosas no están meramente ahí, sino que se nos manifiestan, se nos dan como tales cosas, y se conciben *en cuanto* tales cosas. Y la forma como se nos dan no es solo un asunto de la manera en que *subjetivamente* las captamos, sino crucialmente de cómo el mundo es en sí mismo, de cómo el mundo mismo se nos ofrece. Si la fenomenología estudia la forma de la presentación y manifestación del mundo, la investigación fenomenológica no es solamente un asunto de apreciar el lado subjetivo de la experiencia, sino una investigación de la realidad misma. Porque precisamente es por medio de nuestra experiencia del mundo que descubrimos la misma manifestación de la realidad. Nos encontramos así con una de las aportaciones más significativas de la fenomenología: la refutación de la teoría de los dos mundos que establecía la diferencia superficial entre lo en-sí y lo para-sí. La fenomenología ha descubierto lo genuinamente en-sí para sí. De esta forma, “todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar a la vivencia... está separado por abismos de toda naturaleza física, y no menos de toda psicología” (Husserl, *Hua* III, 184).

La fenomenología es ciencia de la experiencia, *Wissenschaft von der Erfahrung*, sin al mismo tiempo ser una ciencia empírica, *Erfahrungswissenschaft* (cf. Lembeck, 1994, 26), porque no es la experiencia empírica lo tematizado en la fenomenología, sino el sentido de esa experiencia, la forma cómo esa experiencia acaece. De ahí, como afirma Heidegger, “que se excluya de antemano que [la fenomenología] exprese determinadas tesis con contenido específico sobre el

ente y que defienda, por así decir, un punto de vista” (GA 24, 28). Debe notarse que la anterior afirmación de Heidegger debe leerse *verbatim*: la fenomenología no defiende ningún punto de vista; *a fortiori*, tampoco el punto de vista de la primera persona, o el punto de vista subjetivo-idiosincrásico. Reinterpretar a la fenomenología como tal investigación subjetivista la deforma al punto de volverla irreconocible y pierde de vista su contribución más radical y sus descubrimientos fundamentales.

No hay duda de que la filosofía es una actividad extraña. Y la prueba más contundente de esto es que dentro de sus filas es posible encontrar pensadores que se dedican a negar la misma posibilidad del pensamiento filosófico y el derecho de la filosofía a una existencia libre y autónoma. Bien se sabe que esta situación es tan antigua como la filosofía misma. No en balde Aristóteles remarcaba en el *Protréptico* que para negar la posibilidad de la filosofía el negador debía filosofar. De forma que filosofar es, en cualquier caso, una actividad inescapable, aunque nos pasemos la vida trabajando contra la filosofía. Por ello, no hay nada extraño en que tanto filósofo profesional de la actualidad juzgue oprobiosa la existencia de filósofos no serviles, que todavía tienen la osadía de pensar independientemente de los constreñimientos de la época.

No voy a negar que me opongo a los pensadores que dedican su vida a negar la existencia fundamental del pensamiento filosófico. Y no me refiero acá a los anti-filósofos como Nietzsche, incluso como Heidegger o Derrida. Ciertamente, ser filósofo implica algo de rebeldía contra la filosofía misma o, más bien, contra formas escleróticas del pensamiento que ya no dicen nada. Más bien me refiero acá a la negligencia de quienes se rinden a la pretendida primacía de lo objetivante como la dimensión universal del saber tal como si no se tratara de un evento de la metafísica, cuando la filosofía se transformó en la investigación del ente en la tardía Edad Media, y ello pavimentó el camino de las ciencias entendidas como investigaciones *ónticas*. Este evento de la metafísica —y no del supuesto giro fundamental de la epistemología en la Modernidad— no solo transformó la naturaleza del pensamiento filosófico, sino que equivocó para la posteridad

el ámbito de la reflexión filosófica. Y como resultado se nos ha heredado una degradación de la filosofía y una ofuscación de sus posibilidades fundamentales. Yo prefiero todavía la definición de la filosofía menos epistemológica y más erótica, aquella que conjuga los términos φιλεῖν y σοφία. Como dice Marion, “tras haber rebajado el ente al rango deshonesto de objeto, y haber olvidado el ser en plena retirada, la filosofía, en adelante casi silenciosa, ha perdido incluso aquello que a lo cual sacrificó lo erótico: su rango de ciencia, eventualmente su dignidad como saber” (2015, 9). Hay algo en la fenomenología que, en vez de claudicar, sigue insistiendo en la dignidad del pensamiento filosófico como saber fundamental. Y es esto lo que me parece quizá más importante de su pervivencia actual.

Contra toda negación de la existencia de la dimensión originaria del pensamiento filosófico, la fenomenología se mantiene actualmente incólume, fuerte y activa como nunca, pues pretende salvaguardar la misma posibilidad de la filosofía como campo autónomo del saber, como genuina *philosophia perennis*. Lejos de tratarse de un proyecto metafísico nostálgico atrapado en formas desusadas de pensar, la filosofía fenomenológica personifica el carácter único del pensamiento filosófico, cuya potencia y resistencia pervivirán siempre que los seres humanos se vean confrontados por el desafío de su finitud y por los límites abismales de su conocimiento.

Reconocimientos. Agradezco la atenta lectura y los comentarios críticos a varias versiones preliminares de este artículo de Ruth Hazel, David Durán, Felipe Vargas y Marcela García. Marcela Hernández Guillén merece una mención aparte por su trabajo de edición más detallado, sin el cual este estudio sería todavía más imperfecto.

Notas

1. En otro lugar, ya me he ocupado de las diferencias en este respecto entre el maestro y el discípulo (cf. Masis, 2009).
2. A pesar de este ecumenismo mío que conjuga sin problemas el ‘principio de todos los principios’ de

Husserl con la máxima heideggeriana ‘a las cosas mismas’, una y otra cosa no significan exactamente lo mismo. Husserl demanda una perfecta evidencia del darse de la cosas a una conciencia, y ello sólo es posible si se supone la legitimidad última de la subjetividad como *Sache* del filósofo; algo que —huelga decir— Heidegger pone en entredicho a causa de su entronque cartesiano tradicional. Marion concibe una diferencia radical entre ambas máximas metodológicas que terminan brindándonos dos tipos de $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$: “el fenómeno husserliano, como perfecta aparición de la presencia, puede llamarse un fenómeno plano” (1998, 56); algo que, naturalmente, habría que cotejar frontalmente con la “*profundidad* del fenómeno heideggeriano” (1998, 62). Sin embargo, mi propósito ulterior no es otro que diferenciar a la fenomenología metodológicamente, no sólo de las ciencias positivas, sino de las teorías filosóficas tradicionales que no practican la reducción. La exposición ecuménica encuentra su justificación en aquel cometido.

3. La expresión *Phänomenologie des Unscheinbaren* (fenomenología de lo inaparente) es utilizada por Heidegger en una carta a R. Munier (cf. Marion, 1998, 60). Recientemente, ha aparecido un amplio estudio sobre el mismo tema (cf. Inverso, 2018) que no tiene desperdicio (cf. Inverso, 2018).
4. Estas declaraciones fueron pronunciadas por Neil deGrasse Tyson en el episodio #897 de *The Nerdist Podcast* de 2014. Se puede acceder al episodio en esta dirección: <<https://www.youtube.com/watch?v=szug5h7UPtA>>. No se trata, ni de lejos, de un berrinche aislado. Autores estadounidenses connotados que se dedican a la popularización de la ciencia suelen referirse a la filosofía con escarnio. También el físico Lawrence Krauss ha afirmado que los filósofos se sienten amenazados por los científicos “*because science progresses and philosophy doesn’t*” (2012). El filósofo de la ciencia Massimo Pigliucci ha rebatido tanto a deGrasse Tyson como a Krauss (cf. 2012 & 2014).
5. Cuando realicé mis estudios doctorales en Alemania entre los años 2010-2015, pude comprobar que en la propia cuna del pensamiento fenomenológico predominaba más bien la filosofía analítica. La adopción de los manierismos del análisis ha incidido en que cada vez sea más usual que el pensamiento filosófico se exprese en lengua inglesa y que esta sea la lengua de elección de muchos estudiantes doctorales alemanes.

En Metzinger tienen los alemanes a su propio Dennett: un caricaturizador de propio cuño del pensamiento alemán (y personajes de ese estilo cada vez más ocupan las cátedras de filosofía). Por lo demás, los institutos de filosofía donde todavía se investiga y se trabaja en dirección fenomenológica se cuentan con los dedos de una mano (Freiburg, Würzburg, Wuppertal y Köln constituyen los sitios usuales). Pero la situación es, a no dudarlo, de mal agüero para la filosofía fenomenológica, como lo demuestra el concurso que se abrió en el año 2015 para una cátedra con énfasis en lógica y filosofía del lenguaje en ocasión del retiro de Günter Figal. Figal ocupó la cátedra que en antaño ocuparon Husserl y Heidegger. Con ello, como afirma Kaube (cf. 2015), se estaría echando por tierra la tradición fenomenológica en la misma casa de estudios que la representó por antonomasia. No obstante, esta propuesta de transformar la más importante cátedra de pensamiento fenomenológico en una con orientación decididamente analítica ha sido repudiada por unos tres mil académicos en una carta de protesta, entre los cuales han estampado su firma Judith Butler, Markus Gabriel, Dieter Heinrich y Rüdiger Safranski (entre muchos otros profesores y profesoras de todo el mundo). Es notable que algunos profesores alemanes de orientación analítica, como Sebastian Rödl, también se han sumado a la protesta.

6. En cuanto método de la investigación cualitativa, se concibe a la fenomenología como un tipo de investigación empírica de la experiencia vivida (*lived experience*) que ha tenido gran recepción en las ciencias médicas, la psicología y la educación. Giorgi (cf. 2009) y Van Manen (cf. 2014; 2016) son los teóricos responsables de esta extraña transformación de la fenomenología en investigación empírica.
7. Hay un extenso y complejo debate en torno al *noema* en la fenomenología husserliana, del cual no puedo ocuparme acá. Para un buen resumen y una toma de posición adecuada, cf. Zahavi (2004).
8. Me he ocupado de las aporías del enfoque neoheideggeriano en la filosofía de la ciencia cognitiva en otro lugar (cf. Masis, 2014).

Referencias

- Adorno, T.-W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. (Trad. J. Chamorro). Madrid: Akal.

- Andersen, R. (2012). Has Physics Made Religion and Philosophy Obsolete? *The Atlantic*, abril 23. URL: <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/04/has-physics-made-philosophy-and-religion-obsolete/256203/>>
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego/New York/London: Harcourt.
- Blackburn, S. (2016). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bayne, T. & Montague, M. (eds.) (2011). *Cognitive Phenomenology*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cerbone, D. (2012). Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism. En: D. Zahavi (ed.) *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 7-24.
- Comte, A. (1980). *Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). Discurso sobre el espíritu positivo*. (Trad. J. Revuelta y C. Berges). Barcelona: Orbis.
- Dennett, D. (1968). Machine Traces and Protocol Statements. *Behavioral Science*, 3 (2), 155-161.
- . (1991). *Consciousness Explained*. New York/Boston/London: Back Bay Books.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. (Trad. D. Cohen). Buenos Aires: Manantial.
- Descartes, R. (2001). *The Mind's Provisions. A Critique of Cognitivism*. (Trad. S. A. Schwartz). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dilthey, W. (1990). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Werke Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eagleton, T. (2003). *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis, MN: The University of Minnesota Press.
- Farber, M. (1968). *Naturalism and Subjectivism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Fink, E. (1990). ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? (Trad. R. Iturrino). *Diálogos*, 25 (56), 167-184.
- . (2003). La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea. (Trad. R. Veloso). *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 1 (1), 362-428.
- Floridi, L. (2002). What is the Philosophy of Information? En: J. Moor & T. Bynum (eds.) *Cyberphilosophy. The Intersection Between Computing and Philosophy*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 117-138.
- . (2012). *The Philosophy of Information*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Føllesdal, D. (1969). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66 (20), 680-687.
- Gadamer, H.-G. (WM). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gadamer, H.-G. (GW 3). *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. London/New York: Routledge.
- Giorgi, A. (2009). *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology. A Modified Husserlian Approach*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- . (SD). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.
- . (GA 16). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- . (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- . (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Husserl, E. (Hua III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.
- . (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- . (Hua XIX/1). *Logische Untersuchung en. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Zweiter Band, Erster Teil). Husserliana Bd. XIX/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- . (Hua XIX/2). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und*

- Theorie der Erkenntnis*. (Zweiter Band, Zweiter Teil). Husserliana Bd. XIX/2. The Hague:: Martinus Nijhoff, 1984.
- . (Hua XXXVII). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana Bd. XXXVII. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, I. (*KrV*). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Kaube, J. (2015). Martin? Edmund! Streit um Heidegger-Lehrstuhl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27/02/2015.
- Kühn, R. (2004). Reduktion. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 455-458.
- Langdrige, D. (2007). *Phenomenological Psychology. Theory, Research and Method*. London/New York: Prentice Hall.
- Lembeck, K.-H. (1994). *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . (2010). *Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lyons, W. (1986). *The Disappearance of Introspection*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Marion, J.-L. (1998). *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. (Trans. T. A. Carlson). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- . (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. (Trad. C. Losada). Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín.
- . (2015). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. (Trad. S. Mattoni). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Masís, J. (2009). La fenomenalidad del fenómeno: en torno a § 7 de *Ser y tiempo* de Heidegger. *Logos*, 37 (111), 89-121.
- . (2014). Naturalizing Dasein. Aporias of the Neo-Heideggerian Approach in Cognitive Science. *Cosmos and History*, 10 (2), 158-181.
- Mertens, K. (1996). *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg: Alber.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Objectivity*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Mill, J. S. (1994). *The Logic of the Moral Sciences*. Chicago: Open Court.
- Molina, E. (2010). Kant and the Concept of Life. *The New Centennial Review*, 10 (3), 21-36.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.
- Natorp, P. (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Noë, A. (2007). The Critique of Pure Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 231-245.
- Ortega y Gasset, J. (1998). La barbarie del 'especialismo'. En: M. Gardner (ed.) *Los grandes ensayos de la ciencia*. México: Nueva Imagen, 91-96.
- Paley, J. (2017). *Phenomenology as Qualitative Research. A Critical Analysis of Meaning Attribution*. New York: Routledge.
- Pigliucci, M. (2012). Lawrence Krauss: Another Physicist with an Anti-Philosophy Complex. *Rationally Speaking*, abril 25. URL: <<http://rationallyspeaking.blogspot.com/2012/04/lawrence-krauss-another-physicist-with.html>>.
- . (2014). Neil deGrasse Tyson and the Value of Philosophy. *Scientia Salon*, mayo 12. URL: <<https://scientiasalon.wordpress.com/2014/05/12/neil-degrasse-tyson-and-the-value-of-philosophy/>>.
- Ratcliffe, M. (2012). There Can Be No Cognitive Science of Dasein. En: J. Kiverstein & M. Wheeler (eds.) *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 135-156.
- Ricœur, P. (1958). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21 (12), 821-829.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers. Volume 2. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rowlands, M. (2010). Consciousness. En: S. Gallagher & D. Schmicking (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht/New York/Heidelberg/London: Springer, 85-97.
- San Martín, J. (2001). La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas. *Investigaciones Fenomenológicas*, (3), 81-101.
- Schnädelbach, M. (1981). Morbus hermeneuticus: Thesen über eine philosophische Krankheit. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, (1), 3-6.
- Searle, J. (2000). The Limits of Phenomenology. En: M. Wrathall & J. Malpas (eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor*

- of Hubert L. Dreyfus. Vol. 2. Cambridge, MA/ London: The MIT Press, 71-92.
- Simondon, G. (2018). *Sobre la filosofía*. (Trad. P. Ires & N. Lema). Buenos Aires: Cactus.
- Smith, D. W. (2013). Phenomenology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>>. Revisado: 01/04/2019.
- Summa, M. (2017). Experiencing Reality and Fiction: Discontinuity and Permeability. En: M. Summa, T. Fuchs & L. Vanzago (eds.) *Imagination and Social Perspectives. Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London: Routledge, 55-74.
- Van Manen, M. (2014). *Phenomenology of Practice*. New York: Routledge.
- . (2016). *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: Routledge.
- Vetter, H. (2004). Methode, methodisch. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 355-360.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Weinberg, S. (1992). *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon.
- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . (2004). Husserl's *Noema* and the Internalism-Externalism Debate. *Inquiry*, 47 (1), 42-66.
- . (2007). Killing the Straw Man: Dennett and Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(1-2), 21-43.
- . (2019). Applied Phenomenology: Why It Is Safe to Ignore the Epoché. *Continental Philosophy Review*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>

Jethro Masis: (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg). Profesor Asociado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Actualmente es presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología (CCF) y miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Contacto: jethro.masis@ucr.ac.cr

Recibido: 5 de agosto de 2019

Aprobado: 30 de agosto de 2019

Sergio Martén S.

La filosofía y sus métodos: familiaridad de los métodos filosóficos

Resumen: *Se discute, a través de los parecidos de familia de Wittgenstein, varias características centrales de la labor filosófica que determinan en alguna medida su método: el desacuerdo, el diálogo, la apertura y el conocimiento.*

Palabras clave: *Parecidos de familia, conversación intelectual, desacuerdo, apertura, método.*

Abstract: *Through Wittgenstein's concept of family resemblance, we go over some of the main features of philosophical activity that determine its method to some extent: disagreement, dialogue, openness and knowledge.*

Keywords: *Family resemblance, intellectual conversation, disagreement, openness, method.*

1. Introducción

Tratar el tema del método en filosofía no se reduce a preguntarse cuál es el método propiamente filosófico. Pero tampoco es suficiente hablar de los métodos, en plural. Una lista exhaustiva de métodos filosóficos podría tener valor didáctico, pero no acabaría con el tema inmediatamente, puesto que deja colgando una pregunta básica de metafilosofía: ¿qué hace que un método sea filosófico?

En adelante se dará una posible respuesta a esta interrogante, para lo cual revisaremos varias

reflexiones al respecto de autores con acercamientos compatibles, de modo que permiten ser conjuntados (dejando de lado ciertas debilidades de sus posturas) para dar forma a una tesis sintetizada y más robusta. Centrales a esta síntesis serán algunas de las nociones que presenta Rorty (2009) en un ensayo publicado posteriormente junto con *Philosophy and the Mirror of Nature*, llamado *The Philosopher as Expert*. Estas serán acompañadas por los trabajos de Floridi (2013), Plant (2012), Kornblith (2010), Rescher (1985) y Beebe (2017), los cuales darán más claridad y precisión a la síntesis final. El tipo de respuestas buscadas a la pregunta por el método en filosofía será informado por el concepto de familiaridad de Wittgenstein, el cual se utilizará transversalmente.

2. Parecidos de familia y método

Preguntarse por el método filosófico parece derivar en una cuestión esencialista, ya que lo que se suele esperar como respuesta es una definición socrática. Sin embargo, la historia de la filosofía nos ha mostrado que las esencias constriñen a los objetos de forma usualmente indeseada. En sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein (1999, §66 y §67) presenta el problema de definir un concepto como “juego”, de manera que cualquier cosa que llamemos con ese término calce con la definición. No hay algo único que compartan todas las cosas que llamamos con ese nombre, pero sí hay “una complicada red de parecidos

que se superponen y entrecruzan”. Wittgenstein denomina a esta red “parecidos de familia”, y los presenta como posible alternativa al pensamiento esencialista. Si utilizamos la familiaridad, la pregunta por lo que hace a un método específicamente filosófico se puede responder dando semblanzas, ejemplos, algunas características de las más usuales, pero también algunas de las que están más al borde de ser consideradas filosofía.

No obstante, antes de continuar con la pregunta con el método, es necesario señalar el elemento que la acompaña: la pregunta por el objeto. El objeto de investigación determina al método que se utiliza para investigarlo, al tiempo que el método delimita en algún sentido al objeto que estudia. Ambos se dan forma mutuamente, por lo que no basta con responder a la pregunta por uno de ellos. Es la suma de respuestas por el método y el objeto de la filosofía lo que da lo más cercano a una respuesta a la pregunta “¿qué es la filosofía?”. Ahora bien, respuestas a esta pregunta hay muchas. El objetivo de esta investigación es, sin embargo, hacer una consideración depurada del método filosófico. Para ello, nos valdremos de una técnica utilizada por Floridi (2011) para definir el concepto de información. El autor utiliza algo similar a la ingeniería inversa, en tanto que toma la definición ya dada de un concepto, y parte de ella para ir explicando sus partes una a una. Por las razones que se dieron más arriba, si se dan algunas formas de entender la filosofía, se debería al mismo tiempo poder dividirla en su objeto y su método, de forma que sea más claro lo que constituye a este último. Para ello, se presentará en las siguientes secciones algunas nociones de filosofía que guardan compatibilidad entre sí y que permiten dar una idea más general de lo que podría considerarse como un método filosófico.

3. Filosofía y conversación

En *The Philosopher as Expert*, Rorty (2009) ofrece una tesis de lo que se podría considerar el expertise del filósofo. ¿En qué es un experto el filósofo? ¿Cuál es la habilidad o la pericia que le pertenece específicamente al filósofo

en contraste con otras disciplinas? El manejar (dominar, comprender, conocer) la conversación intelectual de occidente (entendido en un sentido amplio, no necesariamente geográfico).

Los filósofos son filósofos, no porque tengan fines e intereses comunes (no los tienen), o métodos comunes (no los tienen), o porque estén de acuerdo en discutir un conjunto común de problemas (no lo hacen), o porque estén dotados de facultades comunes (no lo están), sino simple y llanamente porque participan de una única conversación continua. (Rorty, 2009, 411; la traducción al español es propia)

No hay entonces *un* método filosófico. En consecuencia, tampoco hay *un* objeto, o *un* tipo de objetos en la filosofía. Pero sí existe, según Rorty, una suerte de columna vertebral que informa toda la disciplina, y es la conversación que se ha dado a lo largo de su historia en torno a los más variados temas. Mas no se trata de cualquier conversación coloquial, sino la conversación específicamente intelectual. El autor no explicita exactamente a lo que se refiere con este término, pero se puede inferir que con él indica al menos dos cosas: la conversación presenta cierto nivel de formalidad (se puede pensar en lógica, en el énfasis marcado en los argumentos, en las herramientas generales como los experimentos mentales, etc.), y además lleva una especie de hilo más o menos continuo.

Evidentemente la continuidad de este hilo depende de la narrativa producida alrededor de la disciplina, por lo que suele ser motivada por intereses, perspectivas y preferencias. Pero, a pesar de esto, se puede decir en el sentido más general que, por ejemplo, un pensador como Heidegger continúa explícitamente ciertos temas introducidos muchos siglos antes por Aristóteles, al igual que utiliza varios de sus conceptos. Alguien como Habermas está indudablemente marcado por razonamientos que surgieron en la ilustración, los cuales a su vez tienen herencia de la antigüedad. Y esta clase de herencia no es superficial, casual o rebuscada por un intérprete. Es una herencia explícita. Se comparten los mismos conceptos, aunque se les da contenidos

con matices distintos, adaptados a la época. Este hilo no es necesariamente claro, pero está ahí en la mayoría de las obras que se consideran filosóficas, funcionando como la materia prima de la conversación intelectual.

Es, además, una conversación. Una conversación no necesariamente progresa, no necesariamente tiene una finalidad. Por otra parte, se requiere de varios puntos de vista distintos para que no se transforme en algo distinto (como una lección, por ejemplo). Es un ir y venir de lo que Aristóteles llamaría, razonamientos dialécticos, no demostrativos (Tópicos, 100a-109a). Según Rorty (2009), el diálogo ha oscilado entre dos polos metodológicos y toda la escala que hay entre ellos. Por un lado está la filosofía entendida como “visión”, que tiene cercanía con las artes y sus metodologías. Por otro, la filosofía como “rigor”, la cual se acerca más a lo científico y sus formas de producir conocimiento. Ese oscilar entre visión y rigor es lo que produce innovación en la disciplina (Rorty, 2009, 405).

Tal es el *expertise* de un filósofo. Pero, ¿qué hace en su trabajo un filósofo promedio -no uno genial como Kant, Hobbes o Platón-? Su labor consiste, según Rorty, en interrogar algunas de las preguntas de esta conversación intelectual – las que le interesen, las que tengan mayor valor para su contexto social, las que sean de urgencia en alguna ciencia, etc.- con un nivel de precisión sumamente intenso. Los conceptos son la materia prima de la filosofía, y como tales los formamos, los moldeamos, los reconfiguramos y los utilizamos constantemente. Se precisa, por lo tanto, de una claridad poco usual para otras disciplinas a la hora de manejarlos. Como consecuencia, dice el autor, a lo externo la práctica filosófica aparenta ser poco importante, ininteligible o a veces incluso pretenciosa y quisquillosa.

Resulta de lo anterior una primer respuesta a las preguntas de esta investigación: la filosofía no es, como suele pensarse, un conjunto de preguntas y cuestiones fundamentales y profundas, las cuales deben ser respondidas y solucionadas de una vez por todas. Una vez que un problema puede ser resuelto para siempre, ya no es interesante para la filosofía más que como ejemplo. El interés de la filosofía está en la discusión, en el debate, en el ir y venir de razones. Por eso Rorty

la define como una conversación intelectual, la cual se caracteriza por tener una precisión conceptual muy elevada. Además, como en cualquier conversación, muchos son los temas que dejan de estar sobre la mesa y desaparecen. Algunos momentáneamente, algunos para nunca volver. Piénsese en la existencia de Dios (tema del que existe aún discusión, pero está muy lejos de tener la relevancia que tenía hace varios siglos), en la existencia del alma y sus distintas partes, en el principio material del que todo lo demás surge, etc. Todos estos son problemas que tuvieron su momento de protagonismo, pero que no suelen aparecer en las revistas de filosofía más recientes porque ya no son importantes.

Esta idea de filosofía como conversación es, no obstante y de forma casi irónica, bastante difusa. A fin de cuentas, Rorty (2009) está escribiendo un ensayo, no un artículo indexado. Se puede criticar lo poco claro de los límites de lo “intelectual” de esa conversación. ¿Participa un médico en la conversación intelectual de occidente como la define Rorty? Si la respuesta es negativa, no queda demasiado claro el por qué, y no basta con su definición para deducir una justificación. Parece que el concepto de “conversación intelectual” es tan amplio, que muchas profesiones, además de los filósofos, formarían parte de ella, por lo que no quedaría muy claro en qué consiste específicamente la filosofía en tal caso¹. Pero, a pesar de todas estas posibles críticas, lo que interesa es la idea de la filosofía como carente de problemas “fundamentales”, como necesariamente una discusión, un debate, siempre centrado en precisiones conceptuales casi obsesivas, a la vez que participamos de una base textual muy explícitamente interconectada.

4. Preguntas filosóficas

Ya se ha logrado formar una idea de lo que distingue a la filosofía de otras disciplinas en cuanto a las diferentes actitudes investigativas. Sin embargo, queda por aclarar lo que hace que un problema o un tema sean considerados de interés filosófico. Se sabe que están siempre variando, algunos saliendo del espacio de discusión,

otros entrando. Pero no hay claridad sobre un límite en lo que se toma como filosófico y lo no-filosófico. Floridi (2013) ofrece una explicación mediante la pregunta: *¿Qué es una pregunta filosófica?* Un rasgo característico de ellas, dice Floridi (2013, 197), es que son preguntas en principio abiertas. Es decir, no se pueden responder de forma conclusiva. No son respuestas de “sí” o “no”, sino que tienen énfasis siempre en su justificación. No obstante, lo que las hace abiertas no es necesariamente su forma, su significado, o los objetos a los que hacen referencia. Es más bien el tipo de recursos que se requieren para responderlas lo que las confiere esa cualidad. Por ejemplo, hay preguntas cuyas respuestas requieren de recursos meramente empíricos: “¿Quién está ahí? ¿Qué hay de comer? ¿Cuántas personas viven en esta casa?”. Se pueden responder dando un nombre, un objeto o un número específicos y, por lo general, no permiten una discusión ulterior. También hay preguntas con recursos lógico-matemáticos: $2+2$, 32×45 , si un silogismo tiene una estructura válida o inválida, etc. Estas también son respondidas de forma simple, sin necesidad de una justificación y, una vez demostradas, sin posibilidad de discusión. Los dos tipos mencionados se responden de forma, por lo tanto, cerrada.

En contraste con lo anterior, hay algunas preguntas cuyas respuestas no son definitivas: ¿Debería leer las noticias hoy? ¿Por qué candidato debería votar? ¿Tiene sentido pensar en una justicia global? Ninguna de estas preguntas solicita recursos empíricos o lógico-matemáticos. Son preguntas que están abiertas en principio² a que se den desacuerdos razonables, informados y honestos, incluso cuando todas las posibles respuestas han sido ofrecidas (piénsese, por ejemplo, en las antinomias de Kant). Los recursos empíricos y lógico-matemáticos constriñen las respuestas de las que forman parte esencial, pero no así con las respuestas que están abiertas al debate. Floridi (2013, 211) denomina a la clase de recursos que las preguntas abiertas requieren, *noéticos*. Los conforman los “contenidos mentales, marcos conceptuales, creaciones intelectuales, intuiciones inteligentes, razonamientos dialécticos, etc.” (210-211). Implícitamente, Floridi utiliza los parecidos de familia de Wittgenstein para hablar sobre los recursos noéticos, pues la cita anterior

no funciona como una definición exacta, pero sí como una enumeración de algunas de las cosas que podrían ser consideradas noéticas. Desde la perspectiva del autor, entonces, la filosofía no busca *descubrir* soluciones para los problemas que se le presentan. Más bien, la filosofía apunta a *diseñar* posibles soluciones. Como se trata de *diseños* y no de *descubrimientos*, las respuestas de la disciplina no pueden ser correctas o incorrectas. Siempre están dentro de los límites de la validez, no obstante, pero no pueden ser demostradas como acertadas o no. Lo más que se puede hacer es mostrar mejores diseños, y las razones por las que unos son mejores que otros, pero todo va más allá de las pruebas (que requerirían siempre de recursos empíricos o lógico-matemáticos).

El aporte de Floridi (2013) tiene dos ventajas al pensar en la pregunta por el método filosófico. En primer lugar, muestra con claridad algunas de las características más relevantes del objeto de la disciplina al describir con precisión la naturaleza de sus preguntas. Y, en segundo lugar, resalta un aspecto de gran importancia para distinguir el método filosófico del de otras áreas del saber: el hecho de que en filosofía se busca *diseñar* respuestas, y no descubrirlas. Que las respuestas de la filosofía sean diseñadas, implica, como se dijo, que no pueden ser correctas o incorrectas, pero sí mejores o peores en su calidad explicativa y argumentativa. Pero para determinar si una es mejor que otra, se debe dar una justificación, y es ahí donde se mueve el debate filosófico.

5. Conocimiento y desacuerdo

Algunos autores han optado por encontrar una característica común a toda actividad filosófica: el desacuerdo. Este es el caso de Plant (2012), quien acepta que es intrínseco a la práctica filosófica cuando se da entre “iguales epistémicos”. Este último concepto parte de que las discusiones no se dan porque a alguno de los lados (o a ambos) le falte información, o no entienda bien el argumento de su interlocutor. Más bien, el desacuerdo se da *a pesar* de que todos los participantes en la discusión han leído las mismas fuentes, y muestran el mismo nivel

de comprensión y capacidad argumentativa. Esta es también la posición Kornblith (2010) y Rescher (1985), que son los interlocutores de Plant en su artículo. Para todos ellos, es evidente que en la historia de la filosofía nunca se ha llegado a acuerdos substanciales (sin que por ellos los problemas pasen a ser de otra disciplina). El problema de la filosofía surge, entonces, de la disyuntiva que aparece como consecuencia de lo anterior: si nuestra disciplina busca producir conocimiento, entonces solo podemos 1) abandonar la filosofía, ya que nunca llega a acuerdos substanciales y, por tanto, nunca genera ese conocimiento, o 2) nos tomamos la filosofía menos seriamente, como un mero juego intelectual, más que como un saber académico. Rescher (1985) y Kornblith (2010) ofrecen una posible salida alternativa a este problema.

Rescher (1985) encuentra que el desacuerdo es intrínseco a la filosofía por su pluralismo metafilosófico. En filosofía no hay soluciones definitivas por su enorme diversidad a lo largo de la historia. Al existir esta diversidad, la decisión o el juicio por una u otra no se determina por medios racionales no controversiales. Ulteriormente se resuelve por preferencias y afecciones (a nivel metafilosófico). El desacuerdo no es algo que se pueda resolver, y más bien es algo de lo que la filosofía debe adueñarse, como lo vimos con Floridi (2013). Kornblith (2010) tiene una opinión muy similar: en la filosofía no se ha hecho progreso si se revisa a consciencia, y finalmente las creencias que formamos alrededor de disputas filosóficas no son usualmente definidas por justificaciones epistémicas. La alternativa de estos autores, es que no debería preocupar a los filósofos el escepticismo que surge sobre su disciplina una vez que se encuentra la diversidad metafilosófica. Pero para Plant (2012) esto no es suficiente. Habrá que buscar una manera en la que se pueda conjuntar filosofía con conocimiento, si es que se quiere salvar a la disciplina del escepticismo.

Beebe (2018), ofrece una ruta alterna para esquivar ese escepticismo sin simplemente dejarlo de lado (como parecen hacer Kornblith y Rescher). En un artículo de mucha claridad conceptual, la autora propone algo simple: la filosofía no tiene y no debería tener nunca como

fin el alcanzar conocimiento. Para conjuntarla con Floridi (2013), el conocimiento solo se alcanza con soluciones que requieran de recursos empíricos y lógico-matemáticos, por lo que la filosofía, al no requerir necesariamente de estos, no debería apuntar a conseguirlo. Más bien, el fin de la filosofía consiste en alcanzar equilibrios (razonables, informados, etc.) en las respuestas a las preguntas, y pasar a otras preguntas una vez que se llegue a esos equilibrios. La conversación debe mantenerse constantemente (con lo cual estaría de acuerdo Rorty), y, una vez alcanzado un equilibrio en las posibles soluciones a problemas, no debería transformárselas en preguntas eternas, que siempre tengan que estar en discusión. Lo que sirve a la filosofía y de lo que sacan provecho otras disciplinas, es de la riqueza conceptual de la discusión, y es tanto más rica cuanto más relevante sea el problema en el contexto. Discutir en la actualidad sobre las partes del alma, mientras que puede ser un ejercicio intelectual de algún valor en algún sentido, no tiene relevancia para el contexto de la cultura (occidental). Si el fin de la filosofía no es, entonces, el conocimiento, entonces no se cae en el escepticismo que encuentra Plant (2012), pues ni hay que tomársela menos en serio, ni hay que abandonarla. Simplemente su fin es distinto del de otras áreas del saber.

La definición de filosofía en la que se basan Plant (2012), Kornblith (2010) y Rescher (1985) no es la que se defiende en esta investigación, puesto que la intentan definir de forma esencialista (el desacuerdo como su esencia) y al mismo tiempo le ponen como finalidad el generar *una clase* de conocimiento. Tampoco estamos de acuerdo con la postura de Beebe (2017) en su totalidad, puesto que no creemos que la filosofía no produzca conocimiento del todo, sino que produce una clase distinta de conocimiento que el que requiere de recursos empíricos y lógico-matemáticos. Parece que todos estos autores responden a una idea de conocimiento basada en la verdad como correspondencia: solo se puede hablar de conocimiento si se *descubre*, si lo que decimos calza con la realidad. Es cierto que la filosofía está muy ligada al desacuerdo, al debate y a la apertura de sus preguntas, pero eso no significa que sus resultados, sus productos, no puedan ser denominados como conocimiento.

Para entrar más profundamente a esta cuestión, habría que hacer otra investigación en torno a la definición del concepto de *conocimiento*, pero baste aquí con mencionar que el empírico no debería ser el único que se considere.

6. Conclusiones

Haciendo una síntesis de las posturas más adecuadas de los autores que se han tratado en esta investigación, la pregunta por el ‘qué’ de la filosofía se puede responder con varios elementos: es una disciplina que depende de la discusión, del debate y del desacuerdo, como ya lo había notado Aristóteles en sus *Tópicos*. Su fin es el conocimiento, pero no el tipo al que se suele aludir académicamente, el científico y empírico o lógico-matemático, sino uno que se diseña a partir de las soluciones más plausibles, a pesar de que prácticamente nunca se llegue a una definitiva.

De aquí podemos pasar a la pregunta que motivó esta investigación: ¿qué hace a un método filosófico? Sabemos que el objeto de la filosofía son los problemas abiertos, no los cerrados, y que por lo tanto sus recursos son, como dice Floridi (2013), noéticos. Entonces el método debe ser adaptado a estos recursos. Algunas de las cosas que hacen al método propiamente filosófico, habiendo entendido en alguna medida lo que es la filosofía y en qué consiste su objeto, son el hecho de que se busque producir una especie de conocimiento no necesariamente basado en la correspondencia entre proposición y realidad. La filosofía diseña soluciones a problemas que no serán resueltos definitivamente, y queda a decisión de quien a ella accede el escoger la que le parezca la mejor. Eso sí, las soluciones deben pasar por la formalidad de la validez lógica (que no sean autocontradictorias). Los métodos filosóficos deben tener en cuenta que nunca van a llegar a la corrección, a la verdad en un sentido absoluto, sino que siempre deberían tender hacia lograr una claridad, amplitud y precisión explicativa mayor. Se trata de acercarse a las mejores soluciones posibles para los problemas que no tienen una única, de forma que la elección queda a manos de cada individuo, no de “la razón” o de

“la verdad”. Finalmente, la filosofía debería evitar intentar responder a las preguntas más relevantes para el contexto, ya sea temporal, social, geopolítico o tecnológico. Estamos de acuerdo con Beebe en que la filosofía no debería estancarse en problemas que, si bien no han sido resueltos, ya han alcanzado un equilibrio en el que agregar más palabras es ineficiente e innecesario. Es mejor que la filosofía esté siempre progresando (no necesariamente en un sentido absoluto) junto con la sociedad, de forma que los temas en los que ofrezca soluciones sean de interés para la sociedad en general, y no solo para los filósofos mismos. Estas son, en consecuencia, algunas de las características que se deberían encontrar en el método filosófico, aunque, como se discutió más arriba, evidentemente no la agotan. Habrá filosofías distintas a los extremos del espectro, pero probablemente participen en alguna medida de alguna de las cuestiones aquí señaladas.

Notas

1. Agradezco a Juan Diego Moya y a Sergio Rojas por los señalamientos a los posibles problemas con una definición de filosofía como la de Rorty.
2. “En principio” significa que no es necesario que siempre sean abiertas. Algunas preguntas que en algún contexto han sido abiertas, en alguno otro distinto pueden ser respondidas de forma conclusiva. Por ejemplo, algunos de los primeros aportes de la filosofía tuvieron que ver con cuestiones físicas que luego fueron resueltas sin dejar lugar a dudas: el agua no es el principio material de todas las otras formas materiales, no hay tal cosa como las homeomerías en la naturaleza (al menos en el sentido en que las usaba Anaxágoras), etc.

Bibliografía

- Beebe, H. (2018). Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy. En *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 118, No. 1, 1-24). Oxford University Press.
- Floridi, L. (2013). What is a philosophical question?. *Metaphilosophy*, 44(3), 195-221.

- Kornblith, H. (2010). Belief in the Face of Controversy. En *Disagreement*, ed. Feldman, R. & Warfield, T. 29 - 52. Oxford: Oxford University Press.
- Plant, B. (2012). Philosophical diversity and disagreement. *Metaphilosophy*, 43(5), 567-591.
- Rescher, N. (1985). *The strife of systems: An essay on the grounds and implications of philosophical diversity*. University of Pittsburgh Press.
- Rorty, R. (2009). The Philosopher as Expert. En *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. España: Ediciones Altaya.
- Sergio Martén S.** Estudiante de maestría en el Programa de Posgrado de Filosofía, Universidad de Costa Rica.
Correo: serg10io@hotmail.com
- Recibido: 1º de agosto de 2019
Aprobado: 23 de agosto de 2019

IV. RECENSIONES

Elsa Siu Lanzas

Reseña del libro “*El Diálogo: Condición de formación*”

El Diálogo: Condición de formación ofrece una propuesta que se sitúa en el horizonte reflexivo de la filosofía de la educación. Particularmente, la obra se preocupa por discutir ¿desde cuáles sentidos filosóficos es posible atender los desafíos pedagógicos que surgen de la pregunta por el Otro? Para ello, la autora, Teresa Arbeláez Cardona, a partir de las reflexiones filosóficas acerca del acontecimiento dialógico, replantea algunos supuestos de la pedagogía tradicional que resultan insuficientes en el llamado actual de una formación que se piensa desde la diversidad y la diferencia.

En la introducción, la autora presenta el problema que motiva el desarrollo de la obra. Coincide con el filósofo de la educación, Guillermo Hoyos Vásquez, en la necesidad de la detranscendentalización de la razón, fundamentalmente en la transición del paradigma de conciencia de la fenomenología husserliana, al giro lingüístico de la teoría de la acción comunicativa. Para Hoyos, una de las limitaciones de la ética de Husserl es que queda atrapada en un solipsismo, en el sentido en que el sujeto debe imaginar lo que piensa y siente el Otro, es decir, olvida que la intersubjetividad requiere dejarse interpelar, requiere comunicación.

No obstante, Arbeláez encuentra un vacío en la propuesta de formación de Hoyos. El autor no repara en la diferenciación gadameriana entre conversación y diálogo. Mientras que la conversación puede estancarse en el mero intercambio de palabras, el diálogo abre la posibilidad para que reconozcamos en el Otro a

un interlocutor válido y, de este modo, entablar acuerdos a pesar de los disensos. En razón de ello, el estudio esbozado en este libro se interna en la comprensión del acontecer dialógico como condición de formación.

En el primer capítulo, se caracteriza el núcleo temático de la obra. La autora sostiene que “el ser humano no es sólo efecto del diálogo, sino que humaniza y se humaniza mediante [este]” (Arbeláez, 2018, 32). El acontecimiento dialógico es la posibilidad de apertura de la interrelación personal en los distintos ámbitos de la experiencia humana, al tiempo que es el lugar de formación que permite potenciar al sujeto para poder vivir con Otros. El diálogo se origina de la transacción de sentido, lo que, por supuesto pone en relieve las diferencias valorativas de cada quien, las cuales no deberían ser subsumidas ni agotadas por la educación. Como estrategia formativa, sustenta el deseo de ser comprendidos, para desplegar las potencias anímicas de los participantes en la escena pedagógica y así, a partir de las discrepancias, constituir un horizonte común en el mundo de la vida.

En el segundo capítulo, se aclara el procedimiento metodológico del libro. La autora ha elegido la propuesta de van Manen (2016), para quien la fenomenología posee un fuerte anclaje en la descripción de la experiencia vivida, la cual solo puede ser comprendida si se transita hacia lo hermenéutico interpretativo. Al cabo, lo que se tematiza es la vivencia del diálogo en la escena pedagógica, pero para ello

se recurre, una y otra vez, a la interpretación del acontecimiento dialógico.

En el tercer capítulo, a partir de la reflexión gadameriana, se sostiene que el diálogo es aquello que conserva la experiencia subjetiva, al tiempo que hace posible el paso a lo general, a la vida comunitaria. Es la apertura permanente hacia la alteridad, que se dispone en un dar y recibir para comprender al Otro. Entonces, despliega el tejido del reconocimiento, enlaza a los sujetos entre sí y vincula a distintas generaciones. La formación no acontece en solitario, surge del encuentro intersubjetivo en el que se comparten, comprenden y constituyen sentidos de mundo. Quienes participan del diálogo presentan sus propias perspectivas, enriquecen las de los demás y propician una fusión de horizontes.

Ahora bien, la autora repara en una dificultad. Habitualmente los maestros no se encuentran auténticamente abiertos al diálogo porque se dirigen al Otro desde el ámbito de la verdad, es decir, su posición es dogmática. Entonces pareciera que el diálogo no tiene cabida en los procesos pedagógicos, porque se requiere que el maestro renuncie a su posición asimétrica respecto de los estudiantes, es decir, que desista de su rol.

En el cuarto capítulo, atiende esta dificultad a partir del postulado metafísico levinasiano de la alteridad. Levinas señala que al Otro nunca lo llegamos a conocer: escapa a todo concepto, todo juicio, desborda cualquier idea, es inabarcable, abandona la primacía de la mismidad, de la totalidad y de la unidad. Entonces, la relación que se entabla no es cognitiva sino ética. El Otro se comunica en el decir, siempre se está expresando, es el murmullo, la expresión sin palabras: “el que llega a la escena pedagógica, de suyo con su mera presencia (rostro, cuerpo, lenguaje corporal) enseña aspiraciones, esperanzas, deseos; e, igualmente, frustraciones, desengaños, coacciones (Arbeláez, 2018, 148). De este modo, se rompe con los márgenes de la totalidad en lo pedagógico, tanto el profesor como el alumno enseñan, pues con su sola presencia se abre un horizonte de posibilidades de ser.

El Yo antes de recibir al Otro desde la mismidad, debe dejarlo ser y acogerlo de forma

hospitalaria. De esta manera, Levinas abre un desafío para la pedagogía, pues enseñar no se concentraría en demostrar conocimientos sino en reparar en la novedad de la presencia misma que el Otro ofrece, a través del decir, de “la apertura al Otro como enseñanza fundamental” (Arbeláez, 2018, 42). Entonces, del maestro se espera que atienda la irrupción del Otro con responsabilidad, con un trato hospitalario. Esta hospitalidad se da en un lenguaje que no impone, no estandariza, no violenta y no homogeniza. Se abre entonces una enseñanza de lo inédito, de lo que todavía no tiene palabras y que se ha quedado por fuera de las formas de la mismidad y de lo dicho que constituyen la escuela. Mientras la mayéutica consiste en que el sabio interroga para que ocurra el parto de una verdad -que ya de suyo el sabio conoce-, en la propuesta levinasiana la enseñanza viene del exterior y más que declarar los enunciados esperados, entrega la expresión del decir. No se trata entonces, de abandonar la razón, sino de propiciar una razón que se funda en la acogida del Otro.

La aspiración de Arbeláez de una formación que propicie el reconocimiento absoluto de la alteridad no puede ser satisfecha porque es imposible tener plena comprensión del Otro. Entonces, el camino que queda es el que conduce a acuerdos, el deliberativo. Es por ello que la autora encuentra en la acción comunicativa, una vía para la operacionalización del diálogo.

En el quinto capítulo, la autora recurre a Habermas para sostener que la racionalidad no se caracteriza ni a partir de un conocimiento, ni de una adquisición, sino desde un uso. En el diálogo lo que se pone en juego es cómo los sujetos usan el conocimiento. Ese uso puede ser evaluado en las afirmaciones, los estados de cosas y los fines. El acontecimiento dialógico aparece cuando en el suelo compartido del mundo de la vida, un sujeto le dice al otro su verdad; como cada quien tendrá la suya propia, se recurre al diálogo para que aquel que no ha tenido una vivencia particular, pueda comprender y evaluar lo que el Otro dice. Como lo habitual es que en esta puesta intersubjetiva surjan desacuerdos, se acude al consenso para lograr vivir con el Otro. Para los procesos de formación, la importancia no recae sólo en la evaluación y la reconstrucción

racional de cómo se llegó al acuerdo, sino en que al valorar su estatuto de validez, se consigue salir del descentramiento egocéntrico de las motivaciones propias.

Finalmente, la autora insiste en procurar procesos de formación que propicien “dialogar para establecer, siempre de manera parcial y temporal, acuerdos que permitan vivir juntos” (Arbeláez, 2018, p. 194). En la conclusión devela la vigencia de esta inquietud, en especial, en relación con aquellas sociedades latinoamericanas que comparten la vivencia de la guerra,

particularmente la colombiana, en la que se encuentran fuertes motivaciones para reflexionar acerca de la formación para la paz. Al cabo, el libro se preocupa en subrayar que “se puede vivir el conflicto a través de los medios más racionales o razonables” (Arbeláez, 2018, 194).

Bibliografía

Arbeláez, T. (2018). *El diálogo: condición de formación*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.

Tomás Mora

Reseña del libro

El cuerpo abierto: un ensayo sobre la construcción y deconstrucción de los límites somáticos

Retana, C. (2018) *El cuerpo abierto: un ensayo sobre la construcción y reconstrucción de los límites somáticos*. Editorial Universidad Nacional: Heredia.

Este libro, sin duda alguna, representa un parteaguas en la historia del pensamiento filosófico costarricense, centroamericano y caribeño, en la medida en que abre, de modo radical, las posibilidades de pensar lo corporal. Repensando el cuerpo y sus límites, es posible adentrarnos en las profundidades y complejidades del fenómeno humano e, incluso, ir más allá de este. *El cuerpo abierto* (2018) realiza una historiografía de los modos en que ha aparecido el cuerpo, en especial, el libro se interesa por la historia de los cierres y de las aperturas en los mismos. Retana muestra cómo esta es una historia de trifulcas y polémicas en torno a aquello que limita o fija las fronteras de los cuerpos, es decir, que estas fronteras nunca han sido las mismas. El libro piensa el cuerpo como un lugar de disputa, antes que como un lugar de verdades certeras, tajantes y eternas. Lo certero, tajante y eterno es que este ha sido un ámbito de incertidumbre y de disputa con respecto a sus límites y a los modos cómo se singulariza. La investigación de este filósofo costarricense dirige la mirada al cuerpo siempre en función de sus esquivas fronteras. Nunca tendremos, pues, una certeza sobre sus límites ni una forma única de fijarlos, más bien, hemos de aprehender la corporalidad como una sustancia escurridiza, plástica y esquiva.

Al asumir el cuerpo como un campo problemático y plástico, presente y en disputa a lo largo de la historia, resulta fundamental estudiar los momentos y modos en que se recorta y delinea el cuerpo. El “corte” sería pues una suerte de origen ontológico del ser de todo cuerpo, en la medida en que este siempre se muestra desde un determinado sistema de “cortes” desde donde brota el sentido, históricamente concreto, de su ser. La investigación del profesor Retana piensa “el cuerpo como una superficie lábil que solo se independiza del mundo y de otros cuerpos en función de unos recortes que no le son inherentes, sino que dependen de una serie de instancias y prácticas culturales que se encargan de trazarlos” (Retana, 2018, 13). Los recortes que dan forma a los modos históricos de ser del cuerpo están mediados por prácticas culturales, ya sean prácticas artísticas, sexuales, filosóficas, políticas, festivas, urbanísticas, de entretenimiento, etc., en fin, en cualquier espacio donde el cuerpo aparezca será posible investigar sus cierres y aperturas. El *Cuerpo abierto* (2018), de hecho, no se limita a estudiar y debatir con filósofos, también se enfrasca en análisis de fenómenos de la cultura de masas, del arte, la literatura y hasta de la vida urbana.

El estudio histórico del cuerpo, tal y como Camilo Retana demuestra en su libro, mantiene siempre una relación de ser con el individuo y el sujeto. De hecho, el sujeto resulta ser uno de los “cortes” más fundamentales en la delimitación de lo que un cuerpo sea. La tradición de pensamiento se ha fundado en la idea de que a

todo sujeto corresponde un cuerpo, asumiendo, de este modo, que la singularidad del cuerpo se corresponde y mantiene una relación ontológica con la singularidad del sujeto. En esta misma línea, “toda filosofía del sujeto se articula con una cierta filosofía del cuerpo, aunque esas correspondencias no siempre se den de forma idéntica ni sean sencillas de desentrañar” (Retana, 2018, 13). Podría parecer, a criterio del autor, que “los sujetos aparecen allí donde se le han fijado unos límites a la materia que los constituye” (Retana, 2018, 14).

Rastrear los mecanismos a través de los cuales se “recortan” los cuerpos, es decir, se les asignan sus cierres y aperturas, implica cuestionar la soberanía del sujeto y de los saberes en que este se sostiene. El *Ego Cogito* cartesiano, en el cual se funda la Modernidad, es una suerte de herencia del alma cristiana. La corporalidad cristiana, por su parte, hace presencia, en cierto sentido, en la *Res Extensa*, constituida de orden y medida. La Modernidad cerrará el cuerpo como no lo logró el Medioevo, pero solo para que este vuelva a abrirse, estrepitosamente, con la entrada en la época contemporánea. Mientras que, “la visión del cuerpo abierto, hasta cierto punto dominante en la cultura popular medieval, empieza a menguar, lentamente la concepción burguesa del cuerpo –coincidente, ciertamente, con el proyecto liberal de invención del individuo– empezará a convertirse en la concepción dominante. A saber: el declive del cuerpo abierto coincide con la constitución de la *res extensa* cada vez más hermética al contacto y la articulación” (Retana, 2018, 16).

El objetivo del libro, lejos de pretender abarcar la totalidad de los “cortes”, aperturas y cierres, que constituyen el cuerpo a lo largo de la historia, es decir, en vez de hacer una Historia Universal del cuerpo, procura “identificar y localizar algunos de los dispositivos que se han puesto en marcha para la instauración de una ontología del cuerpo cerrado. Pero en vista de que los intentos de clausurar el cuerpo no alcanzan a absolutizarse, este texto también se ocupa de analizar algunas expresiones contemporáneas de lo que anteriormente he llamado ontología del cuerpo abierto.” (Retana, 2018, 17) Este libro trata sobre “los cierres del cuerpo, pero también sobre las aperturas que no cesan de acosar su

pretendida constitución unitaria” (Retana, 2018, 17). La investigación evidencia que ningún cuerpo, por más que así se lo pretenda, es del todo cerrado y discute las formas sociales en que se pueden pensar los modos de la apertura.

El desarrollo del libro consta de tres partes. En la primera se da cuenta de dispositivos que ejercen una presión para cerrar el cuerpo, es decir para postularlo como un ente cerrado (aunque no necesariamente logren cerrarlo por completo). Este primer capítulo analiza los cierres que operan sobre el cuerpo sexuado (Freud), los cierres que operan sobre el cuerpo en su dicotomía vivo/muerto y el cuerpo en el espacio urbano moderno. ‘Cerrar el cuerpo’ se dará de modos distintos, en función de técnicas propias a cada uno de estos ámbitos de lo corpóreo. Ahora bien, a estos tres modos de cierre corporal les es propio un mismo sentido ontológico, aquel según el cual *a cada individuo corresponde un cuerpo*. Aunque estos tres mecanismos varíen en su modo y en su tema, comparten un mismo efecto: “la individuación somática” (Retana, 2018, 25). En esta medida, todos estos mecanismos coinciden en la tendencia a escindir unos cuerpos de otros, dentro de la vida comunitaria.

El primer apartado de este capítulo da cuenta del modo en que se concibe el cuerpo, y sus respectivos y constitutivos cierres, dentro del *corpus* teórico freudiano. La lectura que Retana realiza de esta obra es una interpretación válida y recurrente, que recuerda a Foucault y, en cierta medida, aunque mantienen distancias fundamentales, a la del freudismo. Claro que este autor no desconoce la posibilidad de realizar otras interpretaciones de la obra freudiana, es más, él mismo nos refiere a la interpretación realizada por Leo Bersani (2011) en el *Cuerpo Freudiano*, donde se elabora una interpretación de la obra del vienés diametralmente opuesta a la que realiza nuestro filósofo costarricense. Hemos de decir aquí, que, si se trata de rescatar a un Freud y utilizarlo válidamente para pensar hoy, la lectura que realiza Bersani (2011) es más pertinente. Pero, si queremos elaborar una crítica a la obra freudiana, por vicios en los que esta cae y en la que bien podemos caer si no somos lectores críticos (tal y como ocurrió con su hija Ana Freud y con la Ego Psychology en E. U.), la crítica de Retana

es necesaria. Es decir, si queremos criticar el texto freudiano por normalizador de la psique y la conducta, por ser un elogioso de la cultura –y no como alguien que ve en la cultura y en lo normal el germen del malestar humano–, entonces la crítica que Retana realiza resulta sumamente pertinente. Su crítica y su voluntad para rechazar aquello que, de la obra del vienés, pueda derivar en tendencias médico-normativizantes, recuerda también a las críticas argüidas por Foucault contra el experto del inconsciente. Recuerda también a Lacan, en la medida en que expurgó de este tipo de vicios al psicoanálisis. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que, tanto Foucault como Retana, no quieren reasumir la obra freudiana, sino que, más bien, tienden a descartarla, cosa radicalmente contraria a lo realizado por Lacan. En fin, en la medida en que veamos en Freud a un normalizador y a un elogioso de los ideales modernos, la crítica de Retana (y de Foucault) es necesaria. Pero si, más bien, preferimos asumir un Freud como el que asumen Bersani o Lacan, es decir, como alguien que vacila e incluso se distancia de sostener una clínica normalizadora y apologetica de los ideales modernos, la crítica de Retana (y de Foucault) perdería validez.

Además de la obra Freudiana, en el primer capítulo del libro, en su segundo apartado, el autor se ocupa de la dicotomía cuerpo/cadáver y de cómo esta resultó vital en los debates médicos de la Modernidad para postular los cierres y aperturas del cuerpo. El auscultamiento del cadáver permite abrir el cuerpo, justamente, porque allí ya no habita ningún alma o sujeto, mientras que se rechaza el auscultamiento o apertura del cuerpo vivo, pues este ha de permanecer cerrado sobre el sujeto que lo habita, manteniendo su intimidad. Resguardar el cuerpo, cerrándolo sobre sí, implica hacerlo vivir, al mismo tiempo que vivir significa resguardar y cerrar el cuerpo. De este modo, el corte corporal queda signado “por las fronteras biológicas entre lo vivo y lo muerto. Si la medicina puede, en fin, abrir el cadáver, es por efecto de su constitución ontológica, es decir, debido al hecho de que en su interior no hay sino materia” (Retana, 2018, 52).

En el tercer apartado del primer capítulo, se analiza la relación entre espacio, velocidad e individuación dentro de la ciudad, en los debates

propios de la Modernidad y donde se establecen relaciones entre cuerpo y espacialidad, signadas por la idea de que los individuos son, en tanto que, separados de los demás, atomizados. Esta idea de atomizar al individuo y su vida práctica se refleja en los automóviles, por ejemplo, el carro atomiza al individuo y lo segrega de los demás, lo cierra sobre sí mismo, a la vez que (y esto se observa en muchas estrategias de marketing) pretende simular la personalidad de su conductor, generalmente apelando a ideales del patriarcado y del capitalismo: el auto ha de ser varonil, potente y veloz. El tipo de cierre corporal analizado en esta tercera sección del primer capítulo, “converge de nuevo con la consolidación cultural del individualismo.” (Retana, 2018, 66) Tal y como ya había señalado el filósofo e historiador costarricense George García (en *Crash! El deseo del objeto*, 1999), que es ampliamente revisado por Retana, las “derivadas que estas formas de socialización corpórea adquieren en las postrimerías de la Modernidad: el choque y la colisión sustituyen al encuentro, acaso como formas desesperadas de contacto” (Retana, 2018, 67).

Seguidamente, en el segundo capítulo se analizan teorías y propuestas propiamente filosóficas. El capítulo se llama “*Las aperturas de la teoría*”, el lector podrá prever, desde que lee el subtítulo, que este capítulo abordará propuestas filosóficas que abren los cuerpos o que los piensan enfatizando lo abierto o, por lo menos, criticando sus cierres. En todos los casos, el investigador, también analiza las derivaciones o implicaciones políticas de cada una de las propuestas filosóficas. Por otro lado, las propuestas filosóficas investigadas en este capítulo también coinciden en el descentramiento del sujeto, así, “las críticas al cuerpo cerrado aparecen en el horizonte de la teoría contemporánea a partir de la fractura epistémica con el sujeto moderno (...)” (Retana, 2018, 72).

En el primer apartado, Retana analiza la crítica de Julia Kristeva contra las tendencias que cierran el cuerpo. Kristeva señala como el cierre del cuerpo tiene que ver con la distinción ontológica de un afuera y un adentro, y plantea la noción de lo abyecto. Asimismo, Kristeva habla de un ‘sujeto desestabilizado’, donde lo abyecto muestra los límites inestables, tanto del cuerpo

como de su correspondiente sujeto. Pero lo abyecto, también es condición de posibilidad del surgimiento de ese cuerpo y ese sujeto, es decir que se constituyen siempre en el rechazo, expulsión o abyección de partes que en principio son propias, se constituye, pues, en el rechazo de sí mismo. Kristeva deriva una reivindicación política de todo esto, según la cual hemos de mantener siempre abierta la herida o corte. Tendríamos pues, que el cuerpo es un “*locus* abierto: el espacio por el que pueden transitar muchísimos flujos y en el que pueden aparecer también múltiples cortes. Por eso Kristeva va a proponer no dar la espalda a lo abyecto” (Retana, 2018, 81). Frente a la noción de cuerpo hermético y de sujeto dueño de sí mismo, Retana rescata el modo en que Kristeva propone asumir nuestra vida como “habitada por la herida” (Retana, 2018, 82).

En la segunda sección del segundo capítulo, se analiza la explicación de Judith Butler acerca del modo cómo se consolidan los límites de lo que ella llama ‘materia sexual’. Los límites que Butler propone para entender el cuerpo se refieren, a su vez, a los límites de la materia. “Butler se dedica, en consecuencia, a estudiar, a través de la pregunta por las coordenadas ontológicas que definen lo material, las condiciones de ‘aparecibilidad’ de los cuerpos (...)” (Retana, 2018, 83). Similarmente, para determinar lo que un cuerpo es, resulta fundamental, pensar lo sexual, pues la regulación sexual de los límites corpóreos “se basa en la necesidad de atribuir una unidad ontológica al sujeto corpóreo (...)” (Retana, 2018, 83). Butler considera que la materia no es algo ya dado, sino que siempre está sujeta al proceso de ‘materialización’, que es histórico y políticamente determinado; es un proceso que produce un efecto de frontera, de permanencia y de superficie que da como resultado la materia. Si el cuerpo está “condenado a materializarse en tensión con significaciones y con matrices ontológicas, Butler propone no regir la vida corporal con base en idearios del cuerpo que cierran su posibilidad de ensanchamiento y transformación. (...) Pero no solo se trata de que los cuerpos se abran a nuevas configuraciones ontológicas; se trata, también, de que las ontologías que cierran las posibilidades corpóreas se abran, también ellas, a los cuerpos

que encarnan formas jamás previstas por esas ontologías” (Retana., 2018, 89).

En la tercera sección, de este segundo capítulo, se analizan los trabajos de Deleuze y Guattari, y su propuesta de un cuerpo marcado por su propensión a la diferencia y la pluralidad de las formas. Retana investiga la noción de organismo y la invitación epistémico-política a ‘hacerse un cuerpo sin órganos’. En suma, a reinventar políticamente el cuerpo a la manera de una instancia que posibilite la apertura. Aquí el centro está puesto en la organización y articulación de la vida corporal, donde el Cuerpo sin Órganos indica la subversión de las jerarquías, estructuras y organizaciones que delinean y consolidan el organismo. Es decir que un Cuerpo sin Órganos, no necesariamente carece de órganos, sino que subvierte la organización del organismo, el “CsO constituye una descodificación deseante” (Retana, 2018, 92). En otras palabras, “el CsO desestructura una ontología del ordenamiento orgánico para proceder al despliegue de códigos fluctuantes y rizomáticos” (Retana, 2018, 93). El CsO se postula en las antípodas del cuerpo freudiano, en tanto que este último comporta una estructura organizativa edípica inalterable que rige su funcionamiento y organización. El CsO es, sin duda, un cuerpo siempre singular, pero nunca individual ni portador de un sujeto racional que lo ordene.

En el cuarto apartado, de este segundo capítulo, Camilo Retana rescata y discute la propuesta ‘proto-queer’ de Guy Hocquenghem, acerca del ano y de su llamado a acometer la apertura libidinal de este. Esto se plantea como una reacción al cierre edípico, pensado por Freud, donde la entrada en cultura y el devenir sujeto adulto y sexuado, implica el cierre del ano. Lo que impone un cambio fundamental en la organización del sujeto y, en especial, del organismo masculino-heterosexual, el cual se configura ‘*cerrando su propio ano*’. A Retana le interesa contraponer el ano, en tanto penetrable y abrirle, en oposición al falo que penetra y abre, lo que, de cierto modo, lleva a la equivalencia del primero con la vagina. Es así, como la penetrabilidad del ano del homosexual es leída, desde los imaginarios hegemónicos, como la feminización, perversión y degradación de lo masculino, esto debido a que, desde el punto de vista de atrás, de espaldas,

el ano ignora la diferencia de los sexos y nos muestra a todos como mujer.

En la quinta parte, el autor analiza las propuestas de Donna Haraway, en particular, le interesa su concepto de *cyborg*, como una propuesta política donde se articulan artefactualmente el cuerpo y la técnica. Haraway pone en cuestión las dicotomías cuerpo/naturaleza y cuerpo/artefacto, donde el cuerpo parecería cerrado y opuesto al modo de ser del artefacto o de la naturaleza, siendo que, en realidad, estos están mucho más imbricados. Haraway emprende una crítica mordaz contra todo sistema de producción de cuerpos que se pretenden ‘puros’, como son el caso de la farmacéutica, del colonialismo, la zoología, la ingeniería y múltiples saberes que se inscriben dentro de la *episteme moderna*. “Haraway descrece de los discursos que cierran el cuerpo humano a la intersección con otros cuerpos y especies (...), los sujetos corpóreos son, antes bien, el producto o efecto de su articulación” (Retana, 2018, 109). La pensadora feminista propone, en función de su reflexión ontológica, una reivindicación política fundada en la articulación y defiende una visión de la naturaleza, del cuerpo, de los sujetos y de la tecnología “asentadas en una filosofía de las conexiones y las mixturas” (Retana, 2018, 110). Es así como Haraway propone la figura del *cyborg*, como el cuerpo compuestos de mixturas y conexiones transhumanas, entre registros que la tradición de pensamiento pretendía separados. El *ethos* “del *cyborg* es, pues, un *ethos* de lo abierto” (Retana, 2018, 113).

En sexto y último lugar, en el segundo capítulo, el libro aborda la concepción del cuerpo del filósofo francés Jean Luc Nancy, donde el privilegio está radicalmente puesto en lo abierto del cuerpo. Retana se enfoca en la tesis nancyana según la cual “el cuerpo no solo es abierto, sino que es *lo* abierto” (Retana, 2018, 19). De este modo, esta reflexión se presenta como la culminación de la línea teórica que tendía a abrir los cuerpos, aquí ya no solamente se critican los cierres del cuerpo, ni se apuntan sus modos de apertura e interconexión, sino que se va más allá, aseverando que el cuerpo es *lo abierto*. No se trata de algo menor ni de un simple juego de palabras, sino de “reformular la ontología occidental tomando como eje crítico la corporalidad”

(Retana, 2018, 115) Nancy enfatiza, siguiendo a Nietzsche, lo contingente y azaroso, la inestabilidad del devenir y el carácter relacional para criticar a la tradición de pensamiento, a saber: “el cuerpo establece, para este autor, una base metafísica para considerar lo abierto (es decir, la inestabilidad, el movimiento y las fugas) como rasgos elementales de lo existente” (Retana, 2018, 115). Esto resulta fiel con el hecho de que el cuerpo, para este pensador francés, no implica certidumbres definidas ni tajantes, sino que su certidumbre es trastocada por una topología de la dislocación, la fragmentación, el recorte, el ensamblaje y por la ausencia de un ‘ahí’ definido, pues continuamente se disloca y, hasta, se contradice consigo mismo. En esta medida el cuerpo no es algo, en la forma de un ente cuyo único modo de ser es en la forma del ‘estar-ahí’ y del ‘ser siempre el mismo’, “su ser se despliega en su expandirse y bifurcarse” (Retana, 2018, 116), su ser proviene “de su mismo hacer” (Retana, 2018, 116), un hacer fundado en lo *abierto*. El cuerpo carece de un centro simbólico (como podría ser el falo) desde el cual se organice y tome sentido su ser, sino que, más bien, en tanto que abierto, “es capaz de hacerse y de rehacerse de uno o muchos centros” (Retana, 2018, 116). Si la tradición ha querido poner al *ego cogito* cartesiano como centro, Nancy reivindica el *ego corpus*: “el filósofo enfatiza el carácter articulatorio y abierto que posee el ego en tanto que corpóreo” (Retana, 2018, 117). Con esta perspectiva, Retana finaliza el capítulo segundo, habiendo dejado a los lectores pasmados por el contraste entre estas ‘filosofías del cuerpo abierto’ que contrastan violentamente con los ‘cierres corporales’ trabajados en el capítulo primero.

Por último, en el tercer capítulo del libro, se trabajan manifestaciones del cuerpo en el registro de lo estético-cultural. Si los dos capítulos anteriores ya resultaban fundamentales para pensar el cuerpo, las interpretaciones y reflexiones que el autor realiza en este tercer capítulo, con base en fenómenos artísticos y de la cultura de masas, son igualmente sorprendentes y decisivas para investigar el cuerpo.

En el primer apartado se analiza la figura del zombi, elemento recurrente dentro de la cultura de masas contemporánea. La figura del zombi “pone en paréntesis el carácter necesariamente

individualista de lo corporal” (Retana, 2018, 127), pues todo zombi se comporta y actúa igual que los demás zombis, lo que representa un quiebre con la noción tradicional de sujeto. La figura del zombi implica una uniformidad entre todos los zombis, lo que lleva a este filósofo centroamericano a pensar la turba zombi de modo tal que la masa se comporta bajo los mismos lineamientos y se vuelven uniformes aquellos elementos que, previo al convertirse en zombi, distinguían a unos sujetos de otros. La figura del zombi implica la ausencia de identidades en función de la comunión del cuerpo: “si el individualismo moderno reclama un cuerpo individuado, la cultura zombi devuelve el reflejo distorsionado de ese ideal: un mundo donde el cuerpo es lo común” (Retana, 2018, 137).

En el segundo apartado, Retana analiza la novela *Historia del pelo*, de Alan Pauls, donde se propone una relación entre cuerpo abierto e historia, mostrando el modo en que lo corpóreo se inscribe en tejidos políticos que lo gestionan, a la vez que el “pelo es un límite contingente, inestable y huidizo que no cesa de crecer, de cambiar y de caerse, y en esa medida, de hacer vacilar lo que se supone que delimita al individuo” (Retana, 2018, 139). En esta novela, el pelo es un elemento productor de identidad, lo que, consecuentemente, implica su inestabilidad. Tal y como nos muestra Retana, en la novela “el pelo condensa no solo un mundo individual, sino también colectivo: el pelo se revela, así, como un elemento a partir del cual es dable leer la historia y entender la historia de los cuerpos de toda una nación” (Retana, 2018, 140). El pelo, comporta en la novela de Pauls, el signo de la “aperturabilidad corporal y del carácter inevitablemente social e interdependiente de

la vida corpórea” (Retana, 2018, 142). El pelo sería el “*locus* de los intentos fallidos de consolidar una identidad individual” (Retana, 2018, 149) y muestra que el cuerpo se mantiene en una incompletud perenne, que no cesa de hacerse y rehacerse con su variado entorno.

Por último, en el tercer y último apartado, se analiza la obra pictórica del artista costarricense Emanuel Rodríguez, donde el cuerpo aparece inscrito en “redes materiales y de sentido que lo exceden y que hacen vacilar sus lindes” (Retana, 2018, 19). El artista costarricense, no solamente desborda el cuerpo en sus obras, sino que indaga “acerca de las posibilidades del cuerpo una vez que acaece tal desborde” (Retana, 2018, 152). Su producción propone una corporalidad ‘intersecada’, donde los “fragmentos orgánicos se presentan como lugares de tránsito y como elementos que se ramifican y enquistan en –y con– otros elementos. (...) Los cuerpos de Rodríguez ejercitan variadas modalidades de conjunción con las cosas, los símbolos, las instituciones y los actos” (Retana, 2018, 152). Es, en suma, una obra plástica que permite adentrarnos en las complejidades del debate acerca del cuerpo.

Dicho todo lo anterior, y a pesar de que hemos podido revisar la totalidad de capítulos y secciones del libro, he de decir que el lector de esta reseña apenas podrá darse una pequeña impresión de la investigación realizada por el filósofo Camilo Retana, pues su trabajo excede, en gran medida y riqueza, todo lo que aquí apenas se ha logrado mostrar. Será labor del lector adentrarse en el libro y constatar la complejidad, profundidad y originalidad de lo que ahí se plantea, que, en la presente reseña, apenas ha podido atisbarse.

V.
CRÓNICA

Francisco Antonio Pacheco

Sesenta años después

“Nada tenía entonces, salvo afán de verdad y placer en la ilusión”, como escribió Goethe, alguna vez. Con el impulso que brotaba de ese patrimonio, me presenté a la Universidad de Costa Rica hace 60 años, la tarde de un lunes, en un marzo menos frío que este, según recuerdo. Un pequeño grupo de estudiantes iniciábamos, por primera vez, nuestros estudios de filosofía. Pero no se trataba solo del inicio de nuestra carrera... era el inicio de la carrera misma. Sepultada, la filosofía, primero por un tomismo de tratados tomados de tratados, en el siglo XIX; reducida, después, por un positivismo de cortas miras, la filosofía había sobrevivido sin contar, hasta ese día, con un asiento en primera fila, dentro de la universidad.

Ciertamente, el antecedente inmediato... aquellos espléndidos Estudios Generales, de entonces, sirvió de base para lo que surgía ahora. Esto no disminuía, sin embargo, lo sorprendente del acontecimiento: por fin echaba raíces la filosofía en el suelo nacional, como una planta capaz de crecer y dar frutos. Sin carrera de filosofía la universidad estaba incompleta y esta carencia hería la vida intelectual del país. La filosofía... o si se quiere, el filosofar, es un fenómeno que siendo profundamente individual, es, al mismo tiempo, colectivo, social. Recordemos el inicio de la Política de Aristóteles. Se filosofa con el otro... incluso, contra el otro, en un movimiento pendular que viene y vuelve de la intimidad a la comunicación, al punto de que, cuando ese otro falta, el filósofo se ve precisado a imaginarlo. Pero además, la institucionalización asegura y fortalece la continuidad del oficio.

El profesor entró... era don Teodoro Olarte. Ahí estábamos, Roberto Murillo, Oscar Enrique

Mas y yo, llenos de expectativas. Para comenzar, nos anunció que no escribiría en la pizarra, pues las imágenes atentan contra el pensamiento abstracto. ¡Qué diría, si viviera hoy, en medio de esta cultura dominada por imágenes! Llegaron también Yamel Jacob —la única mujer—, Indalecio Bustabad y Jorge Solano Chacón.

Como casi nunca se sabe dónde se aprende cada cosa, ni cómo se dio una experiencia decisiva o por qué nos inclinamos por una posición señera, en nuestra existencia. Sin embargo, puedo decir algo, con toda seguridad: muchos de nuestros conocimientos más profundos, de nuestras más ricas experiencias intelectuales, de nuestras posiciones como seres respetuosos de la condición humana, se gestaron ahí. Nuestra formación trascendió la especialidad en que se centraba, y así debía de ser, pues como decía Olarte, el que solo filosofía sabe, ni filosofía sabe.

Como suelo decir, aquel primer año, navegué por el Mediterráneo de los siglos IV y V antes de Cristo y conocí la Hélade, con familiaridad, gracias a los profesores que me sirvieron de guía y a un mapa —poligrafiado, sin colores— que nos dio Carlos Monge, profesor de Historia Antigua. Sí, esos recursos elementales me permitieron desplazarme con familiaridad por el Mediterráneo de tiempos de Pericles. Del Ponteusino, tras cruzar el Helesponto, nos lanzábamos por el Egeo. Si no subíamos a Tracia, bajábamos por Anatolia; tal vez, hacíamos una parada en Samos, en Lesbos o en Creta y subíamos al Peloponeso. Ya por tierra, nos internábamos hasta llegar a Macedonia, donde alguna vez encontramos a Aristóteles, instruyendo a Alejandro.

Ese año, trabajamos contacto con las lenguas clásicas y con el pensamiento antiguo. Y supimos

detalles, hasta ahora ignorados, de las literaturas griega y latina. Sobre ese sustrato corría el ordenado y poderoso cause de la filosofía clásica. Por algo decía Whitehead que la filosofía occidental es una serie de notas a puestas al pie de página, de la filosofía de Platón. Tal vez un poco atrevidamente, ampliaría un poco esa frase, diciendo que es un conjunto de notas al pie de la filosofía griega de la antigüedad.

Los cursos de Filosofía de la Ciencia, a cargo de Roberto Saumells, arrancaban también con el pensamiento antiguo. ¿Y qué decir del curso de Filosofía de la Historia a cargo de Constantino Láscaris? Él era el demiurgo, el gestor, el espíritu de aquel movimiento que surgió de ahí. Filósofo hasta el tuétano, daba la impresión de pasearse por la Atenas del Siglo V, como si fuera su barrio, tal era el número de conocidos que tenía ahí; y no por erudito, dejaba de ser profundo.

Fuimos muy afortunados: tuvimos maestros, como pocos los han tenido. Para comenzar, Teodoro Olarte, con su pipa que se apagaba y se encendía, sin cesar. Gran metafísico, existencialista influido por Heidegger, que derivó hacia el pensamiento de Teilhard de Chardin; Roberto Saumells, catedrático de la Complutense que, durante cinco años —con intervalos— vino a explicar filosofía e historia de la ciencia: el mejor expositor de las materias filosóficas que haya conocido... aquí y fuera del país. Láscaris se identificaba con el existencialismo sartreano, pero antes que nada fue un racionalista, al punto de que las posiciones y las actitudes de la gente, en innumerables campos, las explicaba como pre y postcartesianas.

Luego, estaban con nosotros, los profesores jóvenes: Víctor Brenes, quien fue nuestro profesor de ética y consejero natural de sus amigos; Guillermo Malavassi, el incansable profesor encargado de introducir a los estudiantes en el pensamiento moderno, ejemplo del filósofo que se empeña en influir sobre la vida social. Finalmente, tuvimos a Ligia Herrera, profesora de filosofía medieval y de lógica formal: empeñosa, inteligente, amigable. Punto y aparte merece Claudio Gutiérrez quien se movía, en ese periodo, entre el existencialismo cristiano y la lógica simbólica. Revelador de una dimensión inusitada del pensamiento, nos impactó por su juventud y

por el dominio de su materia, al punto de convertirse en modelo... un modelo contra el cual algunos se defendían, sin que nadie lograra salvarse de su influencia, por adhesión o por rechazo.

Un privilegio adicional en nuestra formación fue compartir la vida académica con alumnos de filología y lingüística, de historia y geografía y aun de otras especialidades. Fue parte del milagro de la desaparecida Facultad de Ciencias y Letras. Iba a referirme a ella, como “antigua”, pero recordé que murió joven, estrangulada por el especialismo a ultranza de algunos “partidarios” de interdisciplinariedad. Ahí, en ese espacio intelectual y físico, con sus prolongaciones, convergíamos todos: primero como alumnos, luego, cuando ya habíamos dejado atrás nuestra condición de estudiantes, aprendimos a ver, como colegas, a químicos, matemáticos, físicos, sociólogos, antropólogos... para qué seguir.

Como una consecuencia de esto, se dio un segundo milagro, también inolvidable: la Soda de Ciencias y Letras. A la 1:30 entraba don Abelardo Bonilla, con su marcha vacilante que hacía recordar un barco en el mar, dirigido por la vela de una mirada clara y profunda. Erudito, apasionado por las ideas, enfático, humanista integral. Marco Tulio Salazar, el prudente sociólogo conocedor de los seres humanos, estaba ahí desde antes. Pero aquello se animaba cuando llegaba don Enrique Macaya, exdecano, y se juntaba con Láscaris y Olarte. A veces, aparecía don Rafael Lucas Rodríguez, profesor de biología quien no paraba de trazar sus monogramas y sus orquídeas; algunos físicos se asomaban por ahí, y matemáticos, como Manuel Tebas Peiró, español que permaneció algunos años en Costa Rica. Don José Joaquín Trejos pasaba de lado: saludaba y se iba a encontrar a sus alumnos de álgebra.

Pero lo importante era el contenido de las tertulias, las discusiones, los aportes que aprovechábamos los estudiantes de los últimos años y los profesores jóvenes. Ahí, o en la Soda Guevara, cercana a la universidad, se prolongaba la lección o se discutían temas actuales o se abordaban asuntos con gran profundidad intelectual. Circulaban, a veces, sobre todo al atardecer, los poetas jóvenes: Alfonso Chase, Jorge Debravo, Julieta Dobles, Rodrigo Quirós, Laureano Albán,

Gerardo César Hurtado... Quince Duncan. Ciencias y Letras, sin ser Paris, era una fiesta.

Nuestros maestros nos indujeron a abreviar de las fuentes originales, de las obras centrales de la historia del pensamiento, directamente. Creo que fue una gran enseñanza. Ah, y olvidaba... de ellos aprendimos que la filosofía es una y que, por encima de las diferencias de posiciones, aun de las más radicales, aparece un sustrato común que no admite adjetivos, cuando se busca explicarlo... eso es lo que hace que las filosofías sean filosofía.

Y como debo terminar, cuando apenas comenzaba, me apuro a señalar algo importante del legado del Departamento de Filosofía de aquellos días: aprendimos ahí, el respeto por todas las corrientes de pensamiento; descubrimos que no hay ideas peligrosas y si alguna nos lo parece, debe ser combatida con otras ideas. El peligro reside en el error obstinado y en el fanatismo de quienes las sustentan sin examen o con odio. Ciertamente, la filosofía que se enseña y se aprende en las universidades es un conocimiento técnico y esa dimensión de nuestra disciplina ocupó un lugar importante en nuestra formación profesional, pero, al mismo tiempo, siguiendo el ejemplo de nuestros maestros, descubrimos que ese conocimiento debe ir ligado, indisolublemente, a una experiencia personal, íntima: la filosofía es una actividad viva.

Sin duda, fuimos afortunados. Con el tiempo, como suele ocurrir, las cosas tomaron el rumbo que habrían de seguir. Ojalá los estudiantes de hoy, encuentren motivo para sentirse plenamente

satisfechos, como nos ocurrió a nosotros. Tal vez, ahora, tengan la fortuna de no verse obligados a buscar una explicación cuando alguna persona, después de interrogarlos sobre lo que estudian, les pregunte: ¿y eso para qué sirve? Y si alguien los pone en ese trance, les deseo la paciencia infinita, inagotable, de Láscaris, que se detenía a explicárselo, con gusto, aun al más humilde y sencillo de los habitantes de este país.

En este momento, en medio de mil recuerdos, me viene a la memoria un canto cuyos orígenes pueden rastrearse en el siglo XIII, compuesto para ser entonado por los estudiantes alemanes de entonces, mientras tomaban cerveza. Ahora, una vez expurgado, se ha visto convertido, impropriamente, en un himno solemne. De él repito mentalmente, con gran fuerza, lo que han cantado muchos a lo largo de más de un milenio: Vivat academia! Vivant professores!

Francisco Antonio Pacheco. Abogado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Ha sido profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, y ha ejercido diversos cargos en la vida pública costarricense, entre ellos como Ministro de Educación (1986-1990) y Presidente de la Asamblea Legislativa (2006-2010).

* Una versión ligeramente resumida de este artículo se publicó en el periódico costarricense La Nación, el 19 de marzo de 2019.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:

En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
 _____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

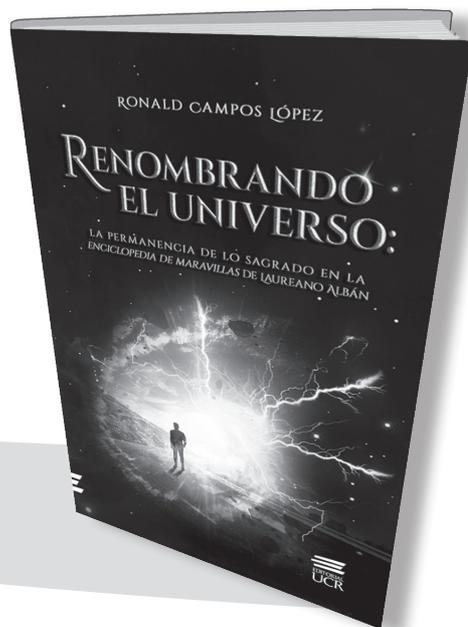
Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Renombrando el universo:

la permanencia de lo sagrado en
la Enciclopedia de maravillas de
Laureano Albán

Ronald Campos López



1.a ed. 2019
13,34 x 20,96 cm
248 pp
978-9968-46-780-3

Renombrando el universo ofrece un acercamiento hermenéutico y estético sobre la Enciclopedia de maravillas, del poeta costarricense Laureano Albán. De este modo, se identifican y delimitan los motivos, símbolos, arquetipos y mitos recurrentes como unidades ideológicas relacionadas con las vivencias cotidianas del misterio tremendo y fascinante de lo sagrado. Asimismo, se evidencia la importancia de la Enciclopedia de maravillas, en cuanto texto cualitativa, cuantitativa y estilísticamente único en la poesía universal.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR

Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptoras o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	₡ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	₡ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	₡ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	₡ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIALOGOS	₡ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	₡ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	₡ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	₡ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	₡ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	₡ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en agosto 2019.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

